مصنف: ڈاکٹر تحسین فراقی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عبدالماجد دریابادی

عبدالماجد دریابادی

احوال و آثار

ڈاکٹر تحسین فراقی

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
۲۔ کلب روڈ، لاہور

طبع اول ۱۹۹۳

ناشر ڈاکٹر رشید احمد جالندھری
ناظمِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ،
۲۔ کلب روڈ، لاہور

مطبع مکتبہ جدید پریس لاہور

قیمت ۳۰۰/- روپے

اس کتاب کی طباعت و اشاعت اکادمی ادبیات پاکستان اسلام آباد کی مالی معاونت کی بدولت ممکن ہوئی ہے۔ شکریہ!

انتساب

والدِ مرحوم شیخ محمود اختر کے نام

؎ نفسے بیادِ تو می کشم چہ عبارت و چہ معانیم

انھوں نے ادبی

بہت علمی ادبی ، لسا

پیش گفتار

زیر نظر اوراق میرے پی ایچ ڈی کے مقالے پر مشتمل ہیں جو میں نے مولانا عبدالماجد دریابادی کی کثیر الجہات شخصیت پر لکھا ہے۔ اُنھوں نے ادب، انشا، فلسفہ، نفسیات، انتقاد، سوانح، سیرت، تفسیر، ترجمہ غرض ایسے علمی ادبی، سوانحی، سیرتی، تنقیدی اور تفسیری موضوعات پر قلم اٹھایا جو ہر لکھنے والے کے بس کا روگ نہیں۔ عشق نبرد پیشہ کی طرح ان میدانوں کے لیے بھی کسی مردِ مبارز طلب کی ضرورت تھی اور ماجد ایک ایسے ہی فرد فرید تھے۔

پیش نظر مقالے میں میں نے ماجد کے احوال اور تمام علمی فتوحات پر روشنی ڈالنے کی اپنی سی کوشش کی ہے۔ یہ اوراق ناظرین کرام کے ہاتھوں میں ہیں۔ وہ بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اس کاوش کی کیا علمی، ادبی اور تحقیقی اہمیت ہے۔ بہر حال میں نے اس کی تدوین و ترتیب کے لیے نہ صرف پاکستان میں قابلِ حصول لوازمے سے استفادہ کیا ہے بلکہ ہندوستان کی بیشتر لائبریریوں کو بھی کھنگالا ہے۔ اپنے مختصر قیام ہندوستان (۱۹۸۳ء) کے دوران میں، میں نے جامعہ ملیہ دہلی اور دلّی یونیورسٹی کی گرانقدر لائبریریوں کے علاوہ لکھنؤ یونیورسٹی لائبریری اور خصوصاً ماجد کے ذخیرۂ نوادرات سے خاصا استفادہ کیا ہے۔

ماجد نے یکم مارچ ۱۹۱۰ء کو شبلی کی "الکلام" پر ایک طالب علم کے نام سے اپنا سلسلۂ تنقیدات شروع کیا تھا جو یکم جنوری ۱۹۱۱ء تک جاری رہا۔ یہ تنقیدی اقساط لکھنؤ کے معروف ماہنامے "الناظر" میں شائع ہوتی رہیں۔ یہ قسطیں اپنی ناقص صورت میں تو پاکستان میں

دستیاب ہوئیں لیکن اپنی کلیت میں جامعہ ملیہ اسلامیہ دلی کی لائبریری ہی سے ملیں۔ میں نے اس مقالے کی تدوین میں ان تمام اقساط سے استفادہ کیا ہے۔

کسی بھی شخصیت کی تفہیم میں مکاتیب کی جو اہمیت ہے اس سے کسی ذی علم کو انکار نہیں ہو سکتا۔ راقم نے اس باب میں ماجد کے ۲۱۹ غیر مطبوعہ مکاتیب مختلف ذرائع سے حاصل کیے اور ان سے اپنے مقالے کی ترتیب میں جا بجا فائدہ اٹھایا ہے۔ خطوط کا بیشتر حصّہ نقول کی صورت میں ممتاز محقق جناب مشفق خواجہ اور انیس شاہ جیلانی کی نوازشات کے باعث دستیاب ہوا۔ جناب مشفق خواجہ نے جو خطوط فراہم کیے، وہ ان کے والد گرامی مرحوم خواجہ عبدالوحید کے نام لکھے گئے تھے جب کہ موخر الذکر نے جو خطوط مرحمت کیے وہ رئیس احمد جعفری کے نام تحریر کیے گئے تھے۔ راقم السطور ان دونوں حضرات کے لیے سراپا سپاس ہے۔ اسی طرح چند مکاتیب جناب ابو سلمان شاہجہانپوری، جناب شفقت جیلانی اور جناب ظفر علی قریشی نے مرحمت کیے ہیں ان حضرات کا بھی شکر گزار ہوں۔

ماجد کے متنوع علمی کارناموں کا بیشتر حصّہ اب بھی متعدد رسائل و جرائد میں بکھرا پڑا ہے، نیز "صدق" میں ان کے مضامین کا ایک گرانقدر سرمایہ موجود ہے جو اب تک مدوّن نہیں ہو سکا ہے۔ راقم نے نہ صرف ایسے مضامین سے جا بجا اور موقع بہ موقع استفادہ کیا ہے، پھر ایک زمانے میں ماجد نے انگریزی میں بھی متعدد مضامین لکھے تھے جو ہندوستان کے ممتاز انگریزی رسائل و اخبارات مثلاً 'EAST AND WEST' BOMBAY CHRONICLE اور MODERN REVIEW میں شائع ہوئے تھے بلکہ موخر الذکر میں تو ایک مدّت تک وہ اردو کتب پر انگریزی میں تبصرے بھی لکھتے رہے۔ ان تمام مضامین سے بھی ان اوراق کی تدوین میں مدد لی گئی ہے۔

اس مقالے کی تدوین و ترتیب میں جن حضرات نے اپنے قیمتی مشوروں سے نوازا ان میں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اور ڈاکٹر معین الدین عقیل خصوصیت سے لائق ذکر ہیں کہ بعض منابع کے سلسلے میں ان دونوں

حضرات نے رہنمائی کی۔ میں ان حضرات کے لیے مجسّم امتنان ہوں۔
ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار اور ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا جو میرے زیرِ نظر مقالے کے نگران تھے میرے خصوصی شکریے کے مستحق ہیں۔ ان سے حاصل ہونے والی رہنمائی میرے لیے سرمایۂ فخر ہے۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا کا شکریہ اس لیے بھی مجھ پر واجب ہے کہ اُنھوں نے مقالے کی تسوید کے دنوں میں میرے تدریسی اوقات میں خاطر خواہ تخفیف فرمائی۔
زیرِ نظر مقالے کی ترتیب و تدوین میں حکیم عبدالقوی دریا بادی مدیر "صدق جدید" (لکھنؤ) اور جناب فہیم الزماں (کراچی) نے غیر معمولی دلچسپی لی۔ اُنھوں نے ماجد کی تازہ ترین کتب اور ان پر شائع ہونے والے مواد کی نشاندہی سے لے کر "صدق" اور "صدق جدید" کے متعدد فائلوں کی ترسیل اور دوسرے متعلقہ قیمتی مواد کی فراہمی تک جو متعدد احسانات کیے ان کے لیے راقم السطور ان دونوں حضرات کا شکر گزار ہے۔
میری گزارش پر جناب مشفق خواجہ نے حال ہی میں زیرِ نظر مقالے کو لفظاً لفظاً پڑھا اور مفید مشوروں سے نوازا۔ ان کے مشوروں کی روشنی میں مقالے پر اپنے اطمینان کی حد تک نظرِ ثانی کر لی گئی ہے۔ اس ضمن میں بعض دیگر اہلِ علم کے ارشادات بھی پیشِ نظر رہے۔ میں ان تمام حضرات کا ممنونِ احسان ہوں۔
یہ مقالہ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے زیرِ اہتمام شائع ہو رہا ہے جس کے لیے راقم ادارے کے ناظم، ممتاز دانشور جناب ڈاکٹر رشید احمد جالندھری کا سپاس گزار ہے۔

تحسین فراقی
شعبۂ اردو، یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور

فہرست ابواب معہ تفصیل

باب اوّل:

سوانح وشخصیت

خاندانی پس منظر

عبدالماجد قدوائی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ خاندان کے مورثِ اعلیٰ قاضی القضاۃ شیخ معزّالدین ملقب بہ قدوۃ العلم والدّین یا عرفِ عام کے مطابق قاضی قدوہ تھے۔ "مشہور ہے کہ حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری رح کے برادرِ طریقت تھے۔ انھی کے زمانہ میں ملکِ روم سے ہندوستان آئے اور انھی کے حکم سے قصبہ اودھ (اجودھیا) ضلع فیض آباد میں آکر آباد ہوگئے۔ مزار بھی مسجد بابری سے ایک فرلانگ کے فاصلے پر مشرق میں ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ قاضی صاحب سُلطان شہاب الدین غوری کے زمانہ میں دہلی آئے اور نو سال قیام کے بعد سلطان شمس الدین التمش کے عہد میں فرمائشِ سلطانی پر لکھنؤ کا رخ کیا اور جگور، رسولی (قدیم نام ہرسولی تھا) وغیرہ میں ہندو زمینداروں کی مزاحمت پر فتح پاکے بالآخر قصبہ اودھ (اجودھیا) پہونچے۔ قاضی صاحب کا شوقِ جہاد اور غایت تشرّع و تقویٰ سب روایتوں میں مشترک ہے۔"[1]

اوپر کے بیان سے متبادر ہوتا ہے کہ شاید معین الدین چشتی اجمیری رح اور سلطان شہاب الدین غوری کے زمانے میں خاصا بُعد ہے حالانکہ دونوں حضرات انتہائی قریب العہد بلکہ معاصر تھے۔ شہاب الدین غوری نے مارچ ۱۲۰۶ء میں شہادت پائی اور معین الدین چشتی کا انتقال ۱۲۳۵ء میں ہوا۔

متذکرہ بالا دونوں روایات کے علاوہ ایک روایت اور بھی ہے جس کا ذکر مولانا ماجد نے اپنی

---

[1] عبدالماجد دریابادی: عہدِ قریب کا ایک گمنام عالم ـــ مولانا مظہر کریم دریابادی، صدقِ جدید ۹ دسمبر ۱۹۵۵ء، ص ۵۔

آپ بیتی میں کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"خاندان کے مورثِ اعلیٰ کا نام قاضی معزالدین عرف قدوۃ الدین تھا۔ اُن کا زمانہ کہا جاتا ہے کہ دسویں صدی عیسوی کا تھا اور وہ محمود غزنوی کے ہم عصر تھے۔ مشہور ہے کہ سلطان محمود ہی کے زمانہ میں کسی لشکر کے ساتھ ہندوستان آئے اور قصبہ اجودھیا (ضلع فیض آباد) میں مقیم ہوگئے۔ وہیں ایک مزار بھی ان کی جانب منسوب ہے۔"[۲۸]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ قاضی قدوہ کے باب میں صحیح عہد کا تعین نہیں ہوا۔ محمود غزنوی کا عہد دسویں صدی عیسوی کے آخری تین اور گیارھویں صدی کے ابتدائی تیس برسوں تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کی وفات ۱۰۳۰ء میں ہوئی۔ اگر قاضی قدوہ کو محمود غزنوی کا معاصر مانا جائے تو اس صورت میں وہ روایت قابلِ تسلیم نہیں جس کے مطابق وہ معین الدین چشتیؒ کے معاصر ٹھہرتے ہیں کیونکہ بیچ میں ڈیڑھ دو سو سال کا فصل پڑتا ہے۔ قاضی صاحب کے صحیح عہد کا تعین اس لیے بھی مشکل ہے کہ حضرات صوفیہ وصالحین کے احوال پر مشتمل بعض مستند کتب میں ان کا کہیں ذکر نہیں۔ "نفحات الانس" (جامی)، "انتصاح عن ذکر اہل الصلاح" (حافظ علی انور قلندر)، "شمس العارفین" (مولانا شاہ محمد سراج الیقین) اور "اخبار الاخیار" (عبدالحق محدث دہلوی) ان کے ذکر سے خالی ہیں۔

قاضی صاحب (قاضی قدوہ) موجودہ قدوائی خاندانوں کے شجروں کے مطابق نسباً اسرائیلی تھے۔ شجرہ نسب جریشون بن حضرت موسیٰؑ سے گزرتا ہوا حضرت لاوہ (انگریزی قالب میں LEVI) فرزندِ سوم حضرت یعقوبؑ تک پہنچتا ہے۔ ایک قول یہ بھی نقل ہوتا چلا آیا ہے کہ اسرائیلی نہیں بلکہ سادات میں سے تھے۔ صرف شادی اسرائیلیوں کے شاہی خاندان میں ہوئی تھی اس لیے خود بھی اسرائیلی مشہور ہوگئے۔ واللہ اعلم۔ اتنا بہرحال مسلّم ہے کہ لکھنؤ اور جوار لکھنؤ کے شیوخ

---

[۲۸] عبدالماجد دریابادی: آپ بیتی ص ۲۴۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ "نقوش" کے آپ بیتی نمبر (جون ۱۹۶۴ء) میں بھی دریابادی نے ان کا ہندوستان میں ورود خواجہ اجمیریؒ کے عہد میں بتایا ہے۔ ملاحظہ ہو ص ۱۰۶۷

صدیقی و عثمانی وانصاری اپنی عالی نسبی پر فخر کے خوگر تھے۔ تو وانھوں نے بڑھ کر قدوائیوں کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور بلا تکلف اپنی لڑکیاں ان کے عقد میں دیں[۳] اس طرح قدوائیوں کی عالی نسبی مسلّم ہوگئی اور نسل ونسب کے لحاظ سے یہ کسی سے پیچھے نہ رہے اور اسی زمرے میں شمار ہونے لگے جس میں عباسی، انصاری، علوی، عثمانی وغیرہ تھے۔ مسلم حکومت کے دوران اس کنبہ میں عالم وفاضل، مشائخ و درویش، اطبا اور سرکاری عہدہ دار برابر پیدا ہوتے رہے اور جب انگریزی حکومت آئی جب بھی قدوائیوں کے علمی ومنصبی امتیاز میں کوئی کمی نہ آنے پائی اور اس وقت ۱۹۷۰ء تک شفیق الرحمٰن قدوائی (وزیر تعلیم صوبہ دہلی) اور رفیع احمد قدوائی (نامور وزیر مرکزی) سے لے کر خدا معلوم کتنے ادیب و شاعر، کتنے طبیب و ڈاکٹر، کتنے وکیل و بیرسٹر، کتنے عالم و درویش اسی خاندان سے اُٹھ چکے ہیں[۴]۔

قاضی قدوہ کی نسل میں ان سے کوئی دس پشتوں کے بعد ایک بزرگ و نمایاں ہستی مخدوم شیخ محمد آبکش (متوفی ۸۸۸ھ/۱۴۷۲ء)[۵] کی نظر آتی ہے۔ ان کی گیارھویں پشت میں مولوی مظہر کریم پیدا ہوئے۔ ابن شیخ مخدوم بخش ابن شیخ کریم بخش۔ فقر و مشیخت خاندانی ورثہ تھا۔ علم وفضل کی تحصیل خود کی۔ چار بھائیوں[۶] میں یہ منجھلے تھے[۷] یہی مولانا ماجد کے حقیقی دادا تھے جب کہ مولانا کے حقیقی نانا مولوی نُور کریم تھے جن کا ذکر آگے آتا ہے۔

کسی بھی شخصیت کے مخصوص میلانات، رجحانات، طرزِ احساس، طرزِ فکر اور کردار و شخصیت

---

[۳] عبدالماجد دریابادی، عہدِ قریب کا ایک گمنام عالم — مولانا مظہر کریم دریابادی صدقِ جدید ۹ر دسمبر ۱۹۵۵ء ص ۶۔

[۴] آپ بیتی ص ۲۵۔

[۵] صحیح عیسوی سنہ ۱۴۷۶ بنتا ہے۔

[۶] باقی تین کے اسماء یہ ہیں، مولوی حکیم نور کریم، متوفی ستمبر ۱۸۷۱ء)، مولوی حاجی مرتضیٰ کریم (متوفی ۱۸۷۳ء) اور مولوی کرم کریم (متوفی ۱۸۷۹ء)

[۷] بحوالۂ سابقہ صدقِ جدید ۹ر دسمبر ۱۹۵۵ء، ص ۶

کی کامل تفہیم کے لیے یہاں اس کے شجرہ کا ذکر ضروری ہوتا ہے وہاں اس کے آبا و اجداد کے عادات و خصائل اور میلانات و ترجیحات کا شعور اور فہم بھی نہایت ضروری ہے کیونکہ نسلی اثرات سے کسی صورت میں بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مولانا ماجد کی شخصیت کی تعمیر و تخمیر میں اپنے ماحول و موثرات کے علاوہ ان نسلی اثرات نے بھی اہم حصہ لیا ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مخدوم شیخ محمد آبکش اور مخدوم زادگان کا ذرا تفصیلی ذکر ہو جائے۔

مولانا ماجد کے مورث اعلیٰ شیخ محمد آبکش چشتی نظامی شاہان شرقیہ جونپور کے عہد میں اپنے جدِ امجد قاضی عبدالکریم سرسنڈوی کے پاس سے پڑوس کے قصبے محمود آباد میں آئے تھے[۸] قاضی عبدالکریم سرسنڈوی، آبکش کے نانا نہیں تھے جیسا کہ صاحب تاریخ دریا باد نے لکھا ہے بلکہ دادا تھے جیسا کہ مولانا ماجد نے "آپ بیتی" میں بالصراحت لکھا ہے۔ آپ کے کشف و کرامات کے متعدد واقعات زبان زدِ عوام ہیں۔ نامور سلاطین دہلی مثلاً شہنشاہ اکبر، شہنشاہ جہانگیر، شاہجہان اور اورنگ زیب کے درباروں سے آپ کی اولاد کے نام جائیدادوں اور معافیوں کے پروانے جاری ہوتے رہے[۹]

تحقیقات سے پتا چلتا ہے کہ آپ کے خاندانی بزرگوں کے قبضے میں علاوہ ایک ہزار اٹھاون بیگھہ پختہ اراضی کے چک چار منڈو، چکوکات کھیوراج پور وغیرہ، چک دلھد سے پور، دو موضع ضلع بہرائچ میں، سرائے سنگی، شیخ پور جٹھا، نصف خطیب پور عرف کھتری پور، پورہ شاہ خوباں عرف کھوبا کا پور دادو وغیرہ مواضعات بھی تھے[۱۰]

حضرت مخدوم صاحب کا خاص مجاہدہ یہ تھا کہ کنویں سے پانی بھر بھر کر لوگوں کو پلاتے اور نمازیوں کو وضو کراتے۔ اس خدمت کی بنا پر ان کا لقب "حضرت مخدوم آبکش" پڑ گیا۔ آپ کا تذکرہ مشائخ کی متعدد کتابوں میں موجود ہے، مثلاً مرآۃ الاسرار (فارسی) کتاب شیخ نامہ (فارسی)

---

۸ تفصیل کے لیے دیکھیے "تاریخ دریاباد" (منشی برج بھوکن لال محب) ص ۹۹
۹ ایضاً ص ۱۰۰
۱۰ ایضاً ص ۱۰۱

وغیرہ[۱۱] علاوہ ازیں "خزینۃ الاصفیاء" میں بھی آپ کا ذکر ملتا ہے:
"شیخ فخر الدین بجنوری و شیخ محمد آبکش دریابادی از کاملین شیخ ابوالفتح است"[۱۲]
قصبہ محمود آباد سے شاہی عامل دریا خاں جا کر انھیں اس خطۂ ویران میں لے آئے اور حضرت مخدوم نے ان کے نام پر اس کا نام دریاباد رکھ کر اس کی آبادی کی بنیاد ڈال دی[۱۳] یہیں انتقال فرمایا۔ مولانا ماجد مرحوم کے مکان کے متصل ان کا سادہ سا مزار ہے۔ خود مولانا کو جگہ انھی کے پہلو میں ملی۔ آبکش نے ۸۸۰ھ/ ۱۴۷۶ء میں وفات پائی۔ تاریخ وفات "آفتابِ کشف" سے برآمد ہوئی ہے۔ مالک رام صاحب نے نہ جانے کیسے تاریخ وفات ۱۸۸۴ء لکھ دی ہے جو صریحاً غلط ہے[۱۴]
آبکش چشتی تھے۔ بعد کو زور "قادریت" کا ہوگیا۔ دریاباد کے جوار میں قادریت کا مشہور مرکز درگاہ بانسہ تھی اور وہاں کے سجادہ نشینوں سے مولانا ماجد کی دو حقیقی پھوپھیاں بیاہی تھیں۔ مذہب میں پیرزادگی رسموں کا عنصر بھی خاصا شامل تھا[۱۵]
مخدوم آبکش سے مولانا دریابادی کی اولاد تک شجرۂ نسب یوں بنتا ہے:
(شجرہ نسب اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں)

۱۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے "تاریخ دریاباد" (منشی برج بھوکن لال محب) ص ۱۰۱
۱۲۔ غلام سرور لاہوری: "خزینۃ الاصفیا"، جلد اوّل ص ۳۹۶
۱۳۔ آپ بیتی ص ۲۷۔ برج بھوکن لال محب نے "تاریخ دریاباد" میں بجا طور پر اس خیال سے اختلاف کیا ہے۔ تفصیل آگے آتی ہے۔
۱۴۔ مالک رام، "تذکرۂ معاصرین"، جلد چہارم، ص ۱۸۱
۱۵۔ یونس نگرامی ندوی، "خیالات"، ص ۸

شجرۂ نسب

مخدوم آ بکش

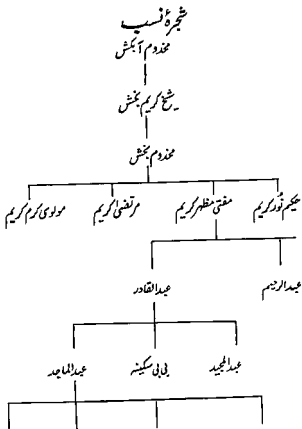
شیخ کریم بخش

مخدوم بخش

حکیم نُورکریم — مفتی مظہر کریم — مرتضیٰ کریم — مولوی کرم کریم

عبدالرحیم — عبدالقادر

عبدالمجید — بی بی سکینہ — عبدالماجد

رافت النساء — حمیرا خاتون — زبیرا خاتون — زاہدہ خاتون

مولانا ماجد کے حقیقی دادا اور ان کے تینوں بھائی اپنے علم، فضیلت، تقویٰ، بردباری، استقلال مزاج، سخاوت اور اصول پسندی کے باعث معروف تھے۔ مولانا ماجد نے اپنی ددھیال اور ننھیال دونوں کے خصائص فضیلہ ورثے میں پائے تھے۔ ماجد کے حقیقی دادا مفتی مظہر کریم کے بڑے بھائی اور ماجد کے حقیقی نانا جناب مولوی محمد نور کریم کا ذکر سب سے پہلے کیا جاتا ہے جو اپنے وقت کے نامور طبیب تھے۔

مولوی محمد نور کریم (۱۲۰۸ - ۱۲۸۸ھ) بمقام دریا باد پیدا ہوئے۔ علوم عربیہ و فارسیہ کی

تحصیل علمائے فرنگی محل سے کی۔ علمِ طب ہندوستان کے مشہور وکہنہ مشق استاد حکیم محمد علی عرف حکیم نبا (لکھنؤ) سے حاصل کیا اور وہ قابلیت پیدا کی کہ استاد کو شاگرد پر ناز ہوگیا۔"[۱۶]

پہلے لکھنؤ میں مطب شروع کیا، لیکن چونکہ نازک ذمہ داریاں طبیب پر عملاً و مذہباً عائد ہوتی ہیں، ان سے مولانا بہ احسن الوجوہ سبکدوش نہیں ہوسکتے تھے لہٰذا مطب کو خیرباد کہہ کر درس و تدریس میں بدل وجان مشغول ہوگئے۔ اس غیر معمولی فیاضی سے ان کے استاد ناراض ہو کر فرمانے لگے کہ اگر میں جانتا کہ تم اس شریف فن کو اس طرح عام طور پر ظاہر کردوگے تو میں ہرگز نہ سکھلاتا۔ مولانا نے عرض کیا کہ جس وقت میں نے اس علم کو شروع کیا تھا اور مجھے اس کے حاصل کرنے میں دقتیں اور زحمتیں پیش آئیں تو میں نے خدا سے معاہدہ کیا کہ اگر مجھے یہ فن حاصل ہو جائے تو میں کسی طالب فن سے بخل نہ کروں گا۔ اب کامیاب ہو جانے پر اس کا ایفا کر رہا ہوں۔ یہ معقول جواب سُن کر حکیم نبا صاحب بہت خوش ہوئے اور اجازت دے دی کہ خوب پڑھاؤ۔ چنانچہ یہ آخر عمر تک علم طب پڑھاتے رہے۔ انتقال کے وقت سات سو شاگردوں کا شمار ہوا تھا۔ ان کے حلقۂ تدریس میں صرف ہندوستان ہی کے طلبہ کی کثرت نہ تھی بلکہ کابل، قندھار، کاشغر، شیراز، تہران تک کے طالب علم آتے اور فیض حاصل کرتے تھے۔۔ علمی حلقہ میں حکیم صاحب "طبیب گر" کے خطاب سے مشہور ہوگئے تھے۔[۱۷]

حکیم صاحب علاوہ طب کے علم ادب وغیرہ کی بھی تعلیم دیتے تھے اور اس تعلیمی سلسلے میں اکثر انگریز بھی شامل تھے۔ فارسی وعربی کے ساتھ ساتھ اُردو زبان سے بھی دلچسپی تھی اور اس ترقی کے بڑے حامی اور ترقی خواہ تھے۔ اُس زمانے میں عام طور پر اُردو نثر کا رواج نہ تھا اس لیے مولانا دریاباد میں اُردو نثر کے بانی اور غالباً اپنے ضلع بارہ بنکی میں اوّل طبیب تھے جنھوں نے طب کی کتابوں کو عربی و فارسی سے اُردو ادب کے قالب میں جلوہ گر فرما کے اپنی شاندار خدمت کا علمی ثبوت پیش کیا ۔۔۔ مخزن الادویہ جو علم الادویہ میں مستند کتاب ہے، مطبع العلوم ،

---

[۱۶] " تاریخ دریاباد " ص ۸۷

[۱۷] ایضاً

کیمیائے عناصری، شرح اسباب وغیرہ کتابوں کے اردو نثر میں ترجمے کیے جو بارہا چھپ چکے ہیں۔[۱۸]

فخر وطن مولانا محمد نور کریم صاحب کو دربار شاہی میں اچھا رسوخ حاصل تھا۔ ریذیڈنٹ بہادر تک خاص طور پر ذاتی رسائی تھی۔ اراکین سلطنت اور معززین و مصاحبین سلطانی مہربان تھے اس لیے اگر یہ ذرا بھی خواہش کرتے تو کسی بڑے عہدے پر ممتاز ہوجاتے لیکن اُنھوں نے کبھی اس کی پروا نہیں کی ــــ شاہی دفتر کے معمولی متصدی بھی ہر سال ہزاروں روپیہ پیدا کر کے عیش و آرام سے زندگی بسر کرتے تھے اور مولانا عدالتِ عالیہ کے سجل نویس (جج منٹ رائٹر) تھے جہاں بالائی آمدنی کی کوئی انتہا نہ تھی، لیکن مولانا کوئی شان و شوکت پیدا نہ کر سکے۔ ان کے نزدیک اس قسم کی آمدنی حرام تھی۔[۱۹]

مرحوم پابند وضع، خداترس اور نخیر انسان تھے۔ بلا کے مہمان نواز تھے۔ کوئی دن خالی نہ جاتا جب دو چار مہمان دستر خوان پر موجود نہ ہوں۔ یہی وجہ تھی کہ ہمیشہ عُسرت سے بسر ہوئی۔

مولانا ماجد کے حقیقی دادا مفتی مظہر کریم زمانۂ شاہی میں مفتی تھے۔[۲۰] "انگریزی حکومت نئی نئی قائم ہوئی تھی۔ کہیں قائم ہو چکی تھی، کہیں قائم ہو رہی تھی۔ حکم ان علاقوں میں جو صوبہ جات متحدہ کہلاتے ہیں، ایسٹ انڈیا کمپنی کا چل رہا تھا۔ شاہجہان پور اس انتظام کے ماتحت ضلع قرار پا چکا تھا۔ ایک بہت کرم خوردہ یادداشت سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی مظہر کریم صاحب ۱۸۲۹ء میں بہ سلسلہ ملازمت انگریزی شاہجہان پور پہنچے اور ایک ادنیٰ عہدے سے ترقی کرتے کرتے سو روپیہ ماہوار کے مشاہرے پر سررشتہ دار فوجداری ہوگئے۔ ۳۱ مئی ۱۸۵۷ء[۲۱] کو جب سرکاری زبان میں غدر ہوا ہے، یعنی ہندوستانی سپاہ نے بلوہ کر کے انگریز حکام کو قتل کیا ہے تو

---

[۱۸] تاریخ دریاباد، ص ۸۸

[۱۹] ایضاً ص ۹۱

[۲۰] ایضاً ص ۴۷

[۲۱] اصل تاریخ گیارہ مئی تھی۔ ماجد صاحب کو تاریخ کے باب میں تسامح ہوا ہے۔

قیامِ شاہجہان پور کی مدّت اس وقت ، ۲۷ سال ہو چکی تھی" ۲۲؎

"اتنے طویل قیام سے پردیس دیس بن چکا تھا اور مسافرت میں شانِ وطن کی پیدا ہو گئی تھی۔ عمائدِ شہر سے روابط و رواسم بہت گہرے مثل عزیزوں کے قائم ہو چکے تھے اور اثر حکام و عوام پر بہت اچھا تھا۔ ایک انگریز J.F. FANTHOME مقیم آگرہ نے ۱۸۹۶ء میں بنارس کے ایک مطبع سے غدرِ شاہجہان پور کی ایک ضخیم داستان انگریزی میں شائع کی۔ اس میں بغاوت کا بڑا سرغنہ مولوی مظہر کریم صاحب ہی کو ٹھہرایا ہے اور خوب خوب انھیں جلی کٹی سنا کر اپنا دل ٹھنڈا کیا ہے۔ اس میں بھی شہر میں ان کے اثر و اقتدار کو ہر جگہ تسلیم کیا ہے" ۲۳؎

"اصل واقعہ کا تو اللہ ہی کو علم ہے۔ خاندان میں روایت یہ مشہور چلی آتی ہے کہ تباہی اور بھگدڑ کے وقت ایک انگریز حاکم (غالباً جائنٹ مجسٹریٹ) کو مولانا نے ترس کھا کر اپنے ہاں پناہ دی تھی۔ لکڑی کے ایک بہت بڑے بکس کے اندر چھپا دیا تھا .... وہیں کھانا پانی پہنچا دیتے تھے۔ وقت ایسی نفسا نفسی کا تھا کہ کسی فرنگی کو پناہ دینا خود بھی خطرے سے خالی نہ تھا ... وہ انگریز ان کے ہاں سے زندہ و سلامت چلا لیکن قبل اس کے کہ انگریزی لشکر تک پہنچے، راستہ میں قتل ہو گیا۔ واقعہ جو کچھ بھی ہو، دوبارہ انگریزی تسلّط کے بعد مولانا پر یہ الزام لگا کہ فتویٰ جہاد پر دستخط ان کے بھی تھے۔ جرمِ بغاوت کا قائم ہوا اور سزا چودہ سال کی عبور دریائے شور کی ہوئی" ۲۴؎

۲۲؎ صدقِ جدید، ۹ دسمبر ۱۹۵۵ء، ص ۶

۲۳؎ ایضاً ص ۶

۲۴؎ ایضاً ص ۶۔ "صدق" کے اس مضمون میں دریا بادی نے سزا کی مدّت ۱۴ سال لکھی ہے جب کہ بعدِ وفات چھپنے والی "آپ بیتی" میں میعادِ سزا ۹ سال درج ہے۔ مالک رام نے بھی تذکرۂ معاصرین ۴ (ص ۱۸۲) میں میعادِ سزا نو سال ہی بتائی ہے جب کہ ابو سلمان شاہجہان پوری نے مولانا پر اپنے تعزیتی مضمون (افکار، مارچ ۱۹۷۷ء) میں اور سخی احمد ہاشمی نے "ادبی آئینے" (ص ۲۶۱) میں میعادِ سزا سات سال (بقیہ اگلے صفحہ پر)

قابلِ غور بات یہ ہے کہ کسی انگریز کو اپنے یہاں پناہ دینے اور غدر سے پہلے جہاد کا فتویٰ دینے میں کوئی تعارض نہیں۔ اپنی انفرادی نیک نفسی سے مجبور ہو کر انھوں نے ایک انگریز کو اپنے یہاں پناہ دی ہوگی اور اپنی حمیّتِ دینی و ملّی سے مجبور ہو کر انگریز کے خلاف جہاد کا فتویٰ دیا ہوگا۔

اس اسیری اور جلاوطنی میں رفاقت متعدّد علمائے وقت کی حاصل رہی۔ دو کے نام تو متعیّن طور پر معلوم ہیں۔ ایک مولانا مفتی عنایت احمد (صاحبِ تواریخ حبیب اللہ) دوسرے مشہور معقولی مولانا فضلِ حق خیر آبادی۔ جلاوطنی کے گیارہ بارہ سال کٹ چکے تھے کہ اپریل ۱۸۶۹ء میں گورنمنٹ کا یہ اشتہار شائع ہوا کہ مفیدِ عام کتابوں کے ترجمے پر اہلِ علم کو بشرط پسند، حکومت سے معقول نقد انعام عطا ہوگا۔ مفتی عنایت احمد صاحب اور مولانا مظہر کریم دونوں صاحبوں نے اس اعلان سے فائدہ اُٹھا کر عربی جغرافیہ کی ایک ایک مشہور کتاب ترجمہ کے لیے انتخاب کر لی۔ مفتی صاحب نے تقویم البلدان کو لیا اور مولانا نے مراصد الاطّلاع[۲۵] کو، اور جب انعام کا وقت آیا تو بجائے کسی نقد رقم کے رہائی کو پیش کیا۔ چنانچہ بقیّہ میعاد معاف ہوگئی اور مولانا غالباً شروع ۱۸۷۰ء[۲۶] میں وطن واپس آگئے۔ اس کے بعد وطن ہی میں خانہ نشین رہے۔ خاموشی کے ساتھ علمی و دینی خدمات میں لگے رہے یہاں تک کہ ۱۰ر شعبان ۱۲۸۹ھ/ ۱۴ر اکتوبر ۱۸۷۲ء کو داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔[۲۷]

(گزشتہ سے پیوستہ) بتائی ہے۔ ماجد کی روایت کے مطابق مفتی صاحب ۱۸۶۵ء میں وطن واپس آگئے تھے (آپ بیتی ص ۲۹) اگر یہ سن درست مان لیا جائے اور ابوسلمان اور سخی احمد ہاشمی صاحبان کی بتائی ہوئی سزا بھی سات سال مان لی جائے تو پھر سزا میں تخفیف کہاں ہوئی؟ چونکہ ماجد صاحب نے اپنی زندگی میں "آپ بیتی" پر متعدّد بار نظرِ ثانی کی اس لیے اس میں بیان کردہ سنہ اور میعاد یقیناً درست ہیں۔

[۲۵] پورا نام مراصد الاطلاع فی اسماء الامکنۃ والبقاع (صفی الدین عبدالمومن)۔ اس کا ایک قلمی نسخہ ماجد صاحب کے ذاتی کتب خانے میں محفوظ ہے (بحوالہ فروغِ اُردو، عبدالماجد دریا بادی نمبر ص ۱۰)

[۲۶] ملاحظہ ہو پچھلے صفحے کا حاشیہ نمبر ۲۴ (مقالہ ہٰذا)

[۲۷] صدقِ جدید، ۹ر دسمبر ۱۹۵۵ء ص ۶

"خاص فن فنِ فقہ تھا۔ جزئیات کے گویا حافظ تھے۔ استفتا بکثرت آتے رہتے۔ بعض دُور دُور سے بھی۔ فتاویٰ ہزار ہا کی تعداد میں قلم سے نکلے ہوں گے۔ جتنے ضائع ہو گئے ان کا ذکر ہی نہیں۔ جو محفوظ ہیں وہ ایک لمبی چوڑی تقطیع کے ۲۰۶ ورق یعنی ۴۱۲ صفحات کی ضخیم جلد میں خود مولانا کے لکھے ہوئے موجود ہیں۔ مجموعے کا نام "فتاویٰ مظہریہ" ہے۔[۲۸] برج بھوکن لال محب نے کچھ اور قلمی نسخوں اور ایک مطبوعہ کتاب کی تفصیل دی ہے۔ یعنی "مظاہر قادریہ" (تصوف) (در حالات و مناقب حضرت غوث پاک) غیر مطبوع، "غایۃ المرام فی تحقیق المولد والقیام" (در فضائل آداب میلاد) مطبوع، اُردو، "مسائل مظہریہ" (فقہ) غیر مطبوع۔[۲۹]

مولوی مخدوم بخش کے تیسرے صاحبزادے حافظ مرتضیٰ کریم تھے۔ مالک رام صاحب نے انھیں "منجھلے بھائی"[۳۰] لکھا ہے، حالانکہ یہ مظہر کریم کے سنجھلے بھائی تھے۔ بہر حال بقول بھوکن لال صاحب محب یہ بڑے عالی ہمت، عالی حوصلہ، مذہبی فرائض کی ادائیگی میں قابل تعریف، اچھے خوش نویس تھے۔ لکھنؤ میں سلطنتِ اودھ کے اسسٹنٹ ریذیڈنٹ کو عربی و فارسی کی تعلیم دیتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب یہ حج کرنے کی نیت سے بمبئی پہنچے تو وہاں خدمت گار نے روپیہ کے لالچ میں انھیں زہر دے دیا اور جو کچھ اُن کے پاس تھا لے کر فرار ہو گیا لیکن خدا کے فضل سے حافظ صاحب کی جان بچ گئی۔ چند روز تک مصیبتوں کا سامنا رہا۔ بڑی مشکل سے لڑکے پڑھانے کی نوکری ہاتھ آئی۔ دو تین برس بمبئی میں معلمی کے ذریعے بسر کیے۔ بعد اس کے حج بیت اللہ کا شرف حاصل کر کے بخیریت مکان واپس آئے۔[۳۱] اس ایک واقعہ سے حافظ صاحب کے استقلال مزاج اور دین سے ان کی اٹوٹ وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ مولانا دریابادی کے اجداد میں چوتھے نمبر پر شیخ کرم کریم عرف چھیدا میاں کا ذکر آتا

---

۲۸ صدقِ جدید، ۹ر دسمبر ۱۹۵۵ء، ص ۷

۲۹ تاریخ دریاباد، ص ۴۸

۳۰ تذکرۂ معاصرین جلد چہارم، ص ۱۸۲

۳۱ تاریخ دریاباد، ص ۲۰۶

ہے۔ یہ صوم وصلوٰۃ کے پابند، خدا اور رسول کے سچے عقیدت مند تھے۔ ہندو مسلمانوں کے ساتھ یکساں برتاؤ تھا۔ خوشامد سے سخت نفرت تھی۔ غریب رشتہ داروں اور رعایا کا بڑا خیال رکھتے تھے۔ قول و فعل کے سچے اور بات کے دھنی تھے۔ فیاضی اور سخاوت سے فطری دلچسپی تھی اور اس بارہ میں دُور دُور تک ان کا کوئی مدِمقابل نہ تھا۔ حکام رس بھی تھے۔ عمالِ شاہی میں خاص طور پر وقار حاصل تھا۔ عہدِ انگریزی میں بھی حکام بڑی قدر و منزلت کرتے تھے۔ چھیدا میاں کی ذات سے تعلق دار صاحبان کے بڑے بڑے کام نکلتے رہے۔ ان کا دل بہت جری تھا اور ان کی ہمت اور جرأت بھی قابلِ تعریف تھی۔ اکثر خوفناک اور دشوار گزار مقاموں پر گزر ہوا لیکن کسی قسم کا صدمہ نہیں پہنچا۔ حافظ عبدالرشید کے پاس جو شاہی پروانے موجود ہیں ان کے دیکھنے سے نہ صرف اس بات کا پتا چلتا ہے کہ چھیدا میاں کے بزرگوار الطافِ شاہی سے سرفراز تھے بلکہ یہ بھی آشکارا ہو جاتا ہے کہ ان کی شخصیت کیسی تھی اور عمالِ شاہی ان کے ساتھ کس تکلف آمیز برتاؤ سے پیش آتے تھے۔ مرحوم خوش نصیب، مردم شناس، زمانہ دیدہ، تجربہ کار، دور اندیش، آبائی وضع کے پابند تھے۔ کسی قدر عیش پرستی کا بھی شوق تھا مگر تا زندگی خلافِ تہذیب کوئی امر ظہور میں نہیں آیا۔[۳۲]

والدین

ماجد کے والدین بھی ان اعلیٰ صفات کے جامع تھے جو ماجد کے اجداد میں موجود تھیں۔ ان کے والد اور والدہ دونوں قانع، صابر، ضابط، ہمدرد، مخلص، سادہ دل اور حیادار تھے۔ دونوں ہی اپنے والدین کی سب سے چھوٹی اولاد تھے۔

ماجد کے والد مولوی عبدالقادر ۱۸۴۸ء میں لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ تعلیم و تربیت بھی یہیں پائی۔ چونکہ فرنگی محل سے ان کے خاندان کے تعلقات ایک مدت سے چلے آ رہے تھے[۳۳]

[۳۲] تاریخ دریاباد، ص ۱۸۳ - ۱۸۶ (ملخصاً)

[۳۳] "معاصرین" میں مولانا ماجد لکھتے ہیں "تعلقات فرنگی محلیوں سے۔ یوں بھی ہم لوگوں سے بہت ہی زائد تھے، بالکل مثل عزیزوں کے۔ حد یہ ہے کہ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

اس لیے مولوی عبدالقادر نے بھی دینی تعلیم یہیں کے ایک شیخ طریقت اور مشہور عالم مولوی محمد نعیم فرنگی محلی سے پائی۔ ماجد کہتے ہیں، " باقاعدہ عالم تو نہیں لیکن درس کی اکثر کتابیں پڑھ لی تھیں اور عملاً عالم کے درجہ میں آ ہی چکے تھے۔ عربی و فارسی میں دستگاہ کے ساتھ اردو کی بھی استعداد اچھی خاصی حاصل کر لی تھی"[۳۴] مولوی عبدالقادر نہ صرف مولوی محمد نعیم صاحب سے پڑھے بلکہ ان سے قادری سلسلے میں بیعت بھی ہو گئے[۳۵]

سلیم الفطرت اور شائق علم شروع ہی سے تھے۔ اخباروں رسالوں کے علاوہ معلوماتی اور مذہبی کتابوں کے مطالعے کا شوق آخر تک رہا اور کچھ نہ کچھ مشغلہ لکھنے لکھانے کا بھی رکھا۔ پنشن لینے کے بعد روزنامہ اودھ اخبار، گورکھپور کے سہ روزہ ریاض الاخبار اور پھر اسی کے جانشین ہفتہ وار مشرق میں مذہبی و نیم مذہبی عنوانات پر برابر لکھتے رہے۔ انگریزی بھی اپنے مطالعے کے زور سے کچھ نہ کچھ سیکھ لی تھی[۳۶]

شروع ملازمت اسکول کی فارسی مدرسی سے کی۔ ہردوئی میں کسی انگریز کو فارسی پڑھائی، اس نے خوش ہو کر اپنی خصوصی سفارش سے اُنھیں عدالت فوجداری کی سرشتہ داری دلادی، اور پھر یہ اپنی دیانت، جفاکشی، فرض شناسی سے تحصیل داری پر پہنچ گئے۔ بلگرام اور سندیلہ میں تحصیل دار رہ کر ایسے مرجع انام اور مقبول خاص و عام بنے رہے کہ وہاں کے رہنے والے دو دو پشت تک اُنھیں اپنے کسی عزیز تر یا بزرگ کی طرح یاد کرتے رہے۔[۳۷]

(گزشتہ سے پیوستہ) اس وقت پردے کی شدید پابندیوں کے باوجود ان لوگوں سے پردہ نہ تھا، خصوصاً میرے نانا اور بڑے دادا مولوی حکیم نور کریم کی اولاد سے۔ فرنگی محل کی جو شاخ پوتوں والی کہلاتی ہے (نہ کہ نواسوں والی) اس شاخ سے تعلقات خصوصی تھے " ص ۹۔

۳۴ آپ بیتی ص ۳۲

۳۵ معاصرین ص ۹

۳۶ آپ بیتی ص ۳۲

۳۷ ایضاً ص ۳۳

ماجد کی پیدائش سے قبل ہی ان کے والد ڈپٹی کلکٹر ہو چکے تھے ۔ یہ عہدہ ترقی کی ایک معراج سمجھا جاتا تھا۔ اس وقت یہ گریڈ چار سو کا تھا (ریٹائرمنٹ کے وقت یہ گریڈ پانچ سو تک پہنچ چکا تھا) لیکن ان کے مزاج میں تمکنت نام کو نہ تھی۔ وضع قطع ، لباس ، بول چال کسی چیز سے یہ پتا نہ چلنے پاتا کہ موصوف شہر کے ڈپٹی ہیں۔ ہر بڑے چھوٹے بڑے سے بڑی کشادہ جبینی سے ملتے تھے ' اور غصہ گری کرنا ، ڈپٹنا ، بھڑکنا تو جیسے جانتے ہی نہ تھے۔ ہر طبقہ میں ہر دلعزیز رہے۔ اپنی جگہ مذہبی عقائد میں بڑے راسخ لیکن اس مذہبیت اور دین داری کے باوجود تعصب کسی سے بھی نہیں۔ نہ "وہابی" سے ، نہ "بدعتی" سے نہ "نیچری" سے ، نہ "رافضی" سے ، نہ "خارجی" سے ۔ میل جول سب ہی سے ۔ ہندوؤں سے بھی خلا ملا[۳۸] سزا دینے کو اپنے امکان بھر ٹالتے۔ مقدمات میں مصالحت اور راضی نامہ ہی کرا دیتے[۳۹] اپنی محنت ، دیانت داری ، انسانیت اور خدمتِ خلق کی خوبیوں کی بنا پر بلا تفریقِ مذہب ہندوؤں اور مسلمانوں میں عزت و احترام کی نظروں سے دیکھے جاتے تھے[۴۰]

" روزانہ کے معمولات یہ کہ منہ اندھیرے اُٹھتے ۔ نمازِ فجر کے اخیر وقت میں ہم دونوں بھائیوں کو جگایا اور مختصر جماعت تینوں نے ادا کی اور قرآن مجید کھول کر تلاوت کے لیے بیٹھ گئے ۔ مدتوں تلاوت اس مصحف مطبوعہ دہلی کی کرتے رہے جس میں ایک ترجمہ فارسی کا شاہ ولی اللہ دہلوی کا تھا اور دوسرا اُردو کا شاہ رفیع الدین کا اور حاشیہ پر تفسیر ابن عباس رضؓ اور تفسیر جلالین دو دو تفسیریں تھیں۔ پھر اخیر میں مولوی نذیر احمد دہلوی کا ترجمہ پڑھنے لگے تھے۔ سہ پہر ہوا ، گھر آئے اور نمازِ عصر پڑھی ۔ مغرب کی نماز مرولنے میں باجماعت پڑھتے ۔"[۴۱]

---

۳۸ شاید اسی کے پیشِ نظر حضرت آوارہ نے لکھا ہے کہ " ماجد میاں کے والد مولوی عبدالقادر صاحب کچہری میں ڈپٹی اور شہر میں یا مسلماں اللہ اللہ یا برہمن رام رام کے مصداق تھے۔" فروغِ اُردو عبدالماجد دریا بادی نمبر ص ۳۹

۳۹ معاصرین ، ص ۱۰

۴۰ افکار ، مارچ ۱۹۷۷ء ص ۲۶ (ابوسلمان شاہجہان پوری) ۔

۴۱ آپ بیتی ، ص ۳۵ ۔

نیکی اور خدا ترسی مزاج میں بدرجۂ اتم تھی۔" آج کسی کی سفارش کا خط لکھ رہے ہیں، کل کسی کے کام کے لیے خود چلے جا رہے ہیں۔ کتنوں کی مدد اپنی جیب سے کرتے رہتے۔ تنخواہ کا ایک معقول حصہ یتیموں، بیواؤں اور غریب عزیزوں پر خرچ کرتے۔ بعض سائل مستقل پھیرا ہر سال کرتے رہتے۔ آتے اور کئی کئی دن مہمان رہتے۔ آنے والوں میں کبھی کبھی ہندو فقیر بھی ہوتے۔ آتے اور اپنا حصہ لے جاتے۔ ایک ہندو فقیر اچھی طرح یاد ہے، آتا اور یہ صدا لگاتا، "بڑھو عبدالقادر بڑھو" نوکروں چاکروں کے قصور سے اکثر چشم پوشی کر جاتے۔ غصہ اگر کبھی آتا بھی تو دیرپا نہ ہوتا۔"[۴۲]

مزارات کے معتقد تھے مگر زیادہ بدعات سے دامن بچائے رکھتے۔ محفل سماع میں کبھی کبھی شرکت کر لیتے، خصوصاً خیرآباد کے مشہور قوالوں کی چوکی کے بڑے قدردان تھے۔ لیکن حال و وجد کے بجائے صرف آب دیدہ ہو کر رہتے۔[۴۳]

ڈپٹی کلکٹری سے ریٹائرمنٹ ۱۹۰۴ء میں پائی۔ مالک رام نے پنشن کی رقم پانچ سو روپیہ لکھی ہے جو درست نہیں ہے۔[۴۴] پنشن کی رقم ڈھائی سو (۲½) تھی۔ پنشن کے بعد آمدنی قدرتاً آدھی رہ گئی تھی یعنی پانچ سو سے صرف ڈھائی سو۔[۴۵]

"اس کے پورے چار سال بھی نہ گزرے ہوں گے کہ نومبر ۱۹۰۹ء میں ایک عزیز چودھری شفیق الزماں تعلقہ دار گڑھی سبلوال کے اصرار پر ان کے علاقے کی منیجری پر چلے آئے اور اب مستقل قیام لکھنؤ میں رہنے لگا۔ سیتاپور اور اس کے پڑوس خیرآباد والوں نے رو رو کر رخصت کیا۔ ہم لوگ بھی بڑے تاثر کے ساتھ رخصت ہوئے۔ نو دس سال کے مسلسل قیام نے سیتاپور کو بالکل وطن بنا دیا تھا اور مجھ سترہ سال کے لڑکے کو مفارقت و مہاجرت

---

[۴۲] آپ بیتی، ص ۳۷
[۴۳] ایضاً ص ۳۷
[۴۴] دیکھیے تذکرۂ معاصرین، جلد ۴، ص ۱۸۳
[۴۵] آپ بیتی، ص ۳۸

کا عمر میں پہلا تبلیغ سبق ملا۔[۴۶] مولانا ماجد کو سیتا پور سے کتنا عشق تھا، اس کا ذکر کرتے ہوئے نادم سیتا پوری لکھتے ہیں: "سیتا پور سے روحی وقلبی لگاؤ میں مولانا عبدالماجد بھی اپنے بڑے بھائی سے پیچھے نہیں تھے۔ آج بھی نصف صدی ادھر سیتا پور کا جو عکس مولانا کے حافظہ پر ہے، خود سیتا پور کے باقیات الصالحات کا ذہن وشعور اس سے خالی ہوچکا ہے۔ میں جتنی بار مولانا سے ملا "مرحوم سیتا پور" کا تذکرہ ہی ان کے لب پہ تھا۔ ہر ایک اہم سبق، ہر ایک اسکول فیلو، ہر ایک ساتھی کی یاد انھیں تڑپاتی ہے"[۴۷]

اکتوبر ۱۹۱۲ء میں مولانا ماجد کے والد مع والدہ ماجدہ اور ہمشیرہ حج کو روانہ ہوئے۔ یہ دور ماجد کے عین الحاد کا تھا جس کی تفصیل آگے آتی ہے۔ بمبئی تک ماجد صاحب بھی قافلۂ حج کے ساتھ گئے۔ رخصت کے منظر کا ذکر کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں: "رخصتی کے وقت والد مرحوم کی آنکھوں سے آنسو زار وقطار جاری تھے، بالکل خلاف معمول اور آہ! کہ عالم آب وگل میں یہ آخری رخصتی تھی۔ میں شقی القلب و ناداں ان کی اس رقت قلب اور فطری بارش مہر کو حیرت سے دیکھتا اور بے محل سمجھتا رہا"[۴۸]

فرائض حج کے معاً بعد منیٰ میں ۱۲؍ ذی الحجہ ۱۳۳۰ھ/۱۴؍ نومبر ۱۹۱۲ء[۴۹] کی شب میں مبتلائے ہیضہ ہوئے اور اونٹ پر ڈال پر مکہ معظمہ لائے گئے۔ روتا پیٹتا سارا قافلہ ساتھ آیا۔ ۱۴؍ ذی الحجہ[۵۰] اذان فجر کے وقت داعیٔ اجل کو لبیک کہہ ڈالا اور کھٹ سے کعبہ سے رب کعبہ کے حضور میں حاضر ہوگئے۔ حج مبرور اسی کو کہتے ہیں کہ ادائے فریضہ کے بعد مبتلائے معصیت ہونے کی مہلت ہی نہ ملی۔ رفیقوں کا بیان ہے کہ نماز کے وقت اشارے

---

[۴۶] آپ بیتی، ص ۳۸

[۴۷] فروغ اردو عبدالماجد دریابادی نمبر، ص ۶۰

[۴۸] آپ بیتی، ص ۳۹

[۴۹] نومبر کی چودہ تاریخ نہیں، ۲۲ تاریخ بنتی ہے

[۵۰] "معاصرین" میں ماجد نے تاریخ وفات ۱۳؍ ذی الحجہ لکھی ہے جو درست نہیں۔

سے بار بار دریافت کر رہے تھے بلکہ خود نماز کی نیت بھی باندھ چکے تھے۔ نماز صحن حرم میں ایسے وقت ادا ہوئی کہ خانہ کعبہ کا سایہ میت پر پڑ رہا تھا۔ جگہ جنت المعلی میں صحابی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کے پائیں میں۔ اللہ اللہ اکرم و نوازش کی کوئی انتہا ہے۔ حضرت اکبر الہ آبادی نے میری درخواست پر یہ قطعہ ارشاد فرمایا:

پیشوائے قوم والا مرتبت شیخ عبدالقادر والاصفات
آخرت ہی پر نظر رکھتے تھے وہ سمجھے تھے دنیا کے دوں کو بے ثبات
جاہ و منصب میں وہ گو ممتاز تھے کرتے تھے یاد خدا دن ہو کہ رات
ان کے ذکر و شغل کا تھا یہ اثر "شغل حق" ہی سے نکلی تاریخ وفات
۱۳۲۰ھ

ڈپٹی عبدالقادر کا نکاح اپنے بڑے چچا مولوی حکیم نور کریم کی صاحبزادی نصیر النساء کے ساتھ ہوا تھا۔ یہی نصیر النساء مولانا ماجد کی والدہ تھیں۔ ماجد صاحب نے "آپ بیتی" میں ان کا امکانی سال ولادت ۱۸۵۳ء لکھا ہے۔ "ان کو میں نے جب دیکھا تہجد گزار پایا۔ قرآن مجید ناظرہ پڑھی ہوئی تھیں۔ تلاوت کسی حال میں ناغہ نہ ہوتی[۵۲] اٹک اٹک کر ایک ایک لفظ نکال نکال کر پڑھتی تھیں۔ اس پر بھی تلاوت پابندی کے ساتھ اخیر عمر تک قائم رکھی۔ اردو میں صرف حرف شناس تھیں۔ مولوی اسماعیل صاحب کی پہلی یا دوسری ریڈر سے آگے نہ بڑھ سکیں اور اخیر عمر میں یہ بھی سب حافظہ سے محو ہو گیا تھا"[۵۳]

"نانا صاحب کے یہاں تنگ دستی تھی اور خرچ میں اولوالعزمی۔ قدرتاً ان کے بچپن کا زمانہ تنگی و ترشی میں گزرا۔ اب جب ہم لوگوں کے سامنے بچپن کی ناداری کے قصے سناتیں تو ہم لوگوں کی آنکھوں میں بے اختیار آنسو آجاتے۔ شادی کے بعد ہی سے مالی حالت بہتر

---

۵۱ غلطی سے ۱۳۲۰ھ درج ہوا ہے۔ صحیح سنہ ہجری ۱۳۳۰ھ ہے۔

۵۲ فروغ اردو، عبدالماجد دریابادی نمبر ص ۱۱

۵۳ آپ بیتی، ص ۴۲۔۴۳

ہونے لگی یہاں تک کہ آگے چل کر تو خاصی خوش حالی سے گزرنے لگی"۵۴

"مزاج کی نیک، ہمدرد، شرمیلی، غریب پرور اور بڑی فیاض تھیں۔ گھر میں جو کچھ آتا بانٹ کر رکھ دیتیں اور بچا بچا کر رکھنا تو جیسے جانتی ہی نہ تھیں۔ بارہا ایسا ہوا کہ ہم لوگوں کو حصہ بس واجبی ہی سا ملا اور ہم لوگ کہ ان کی اولاد تھے جھنجھلا کر رہ گئے۔ ایسا بھی ہوا کہ خاصے کی چیز اُٹھا کر کسی غریب پڑوسن یا عزیزہ کے یہاں بھیج دی اور خود موٹے جھوٹے پر گزر کر لی۔ عفت و حیاداری کے جس ماحول میں ساری زندگی گزاری، اس کا اب سمجھ ہی میں آنا مشکل ہے۔ شرمیلی اتنی تھیں کہ اپنی ہی سی شریف و معزز لیکن اجنبی بیویوں سے ملنے سے جھجکتیں۔ اُن سے باقاعدہ پردہ کرتیں"۔ یہی بات مولانا ماجد نے "معاصرین" میں لکھی ہے۔ گھر میں تمدّن شہری نہیں قصباتی رنگ کا تھا۔ شرم و حیا کا انتہائی لحاظ۔ پردہ آواز تک کا تھا اور نامحرموں سے انتہائی سرے کا۔ چند قدم کا بھی طے کرنا بغیر ڈولی میانے کے ناممکن"۵۵

شوق عبادت میں اپنی نظیر آپ تھیں۔ ماجد لکھتے ہیں، نماز کی پابندی کا نہیں، نماز کے ساتھ عشق کا یہ عالم تھا کہ اس دور کے اکابرین میں بس چند ہی ایسی مثالیں ملیں گی۔ اشراق، چاشت، تہجد کا وہ اہتمام کہ ہم لوگوں کو شاید فرض ہی کے لیے نصیب ہوتا ہو۔ یہ سن و سال اور تہجد کا یہ التزام کہ کسی موسم میں بھی ناغہ نہ ہونے پائے۔ صبح سے شام تک اور شام سے صبح تک جتنی رکعتیں پڑھ ڈالتیں ان کا علم تو بس اللہ کے فرشتوں ہی کو ہوگا"۵۶

محلّہ کی، شہر کی جو عورتیں ملنے آتیں، ان پر تبلیغ نماز کی کیا کرتیں۔ خدا جانے کتنوں کو نمازن ہی نہیں تہجد گزار بنا دیا۔ نماز ہی کا سا عشق اذان کے ساتھ تھا۔ پردیس میں مکان اگر ایسا مل جاتا جہاں اذان کی آواز آتی ہو تو باغ باغ ہو جاتیں۔ وطن میں رہتیں تو گھر کے صحن اور ڈیوڑھی میں برابر اذان دلایا کرتیں"۵۷

---

۵۴ آپ بیتی، ص ۴۳

۵۵ معاصرین، ص ۱۳

۵۶ "وفیاتِ ماجدی یا نثری مرثیے"، ص ۱۲

۵۷ ایضاً ص ۱۲

"نماز واذان کے بعد تیر روزہ کا تھا۔ عمر ستر کی ہوئی اور پچھتر کی اور اسی کی یہاں تک کہ پچاسی گزر گئی اور فرض روزہ تو کیا چھوٹنے پاتا، عاشورۂ محرم اور عرفۂ ذی الحجہ اور پندرھویں شعبان کے روزے، کوئی سا بھی موسم ہو، ترک نہ ہونے پاتے[۵۸] بیعت اپنے خاندانی سلسلہ قادریہ رزاقیہ (بانسہ) میں تھیں۔ اخیر سن میں عقیدت خصوصی حضرت مولانا اشرف علی تھانوی سے ہو گئی تھی۔ آخرت کا خیال عمر بھر رہا اور اخیر وقت کام آیا۔ اپریل ۱۹۴۱ء میں جب بھائی صاحب (عبدالمجید) فیض آباد میں ڈپٹی کلکٹر تھے، یہ انہی کے پاس تھیں کہ بخار میں مبتلا ہوئیں اور ایک مختصر سی شدید علالت کے بعد ۱۳ اپریل (۱۵ ربیع الاوّل ۱۳۶۰ھ) یوم یک شنبہ کو اخیر وقت عصر میں، میری زبان سے سورۂ یٰسین سنتے سنتے رحلت فرمائیں۔ عمر ۸۷، ۸۸ کی پائی[۵۹]" [۶۰] زندگی کے آخری ثانیوں میں ان کی کیفیت من و عن وہی تھی جو بعد کو مولانا ماجد کے انتقال کے وقت ان کی ہوئی۔ وضو تیمم کی فرمائش ادھ کھلے لفظوں کے ساتھ، ہاتھ کے اشاروں کے ساتھ برابر جاری۔ ہاتھ اُٹھاتی ہیں، کانوں تک لے جاتی ہیں، پھر سینے تک لے آتی ہیں۔ گویا نماز پڑھے چلی جاتی ہیں۔[۶۱]

پیدائش

"تاریخ دریا باد" (۱۹۲۵ء) عبدالماجد دریابادی کے مختصر احوال و آثار پر اوّلین ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں ان کی تاریخ ولادت "غالباً ۱۸۹۳ء" لکھی گئی ہے (ص ۲۹۶) چنانچہ گمان ہے کہ یہیں سے رام بابو سکسینہ نے اپنی "تاریخ ادب اردو" میں نقل کر کے لکھا

---

[۵۸] "وفیات ماجدی یا نثری مرثیے"، ص ۱۲-۱۳

[۵۹] "معاصرین" میں عمر اندازاً ۸۲، ۸۳ سال لکھی گئی ہے اور یہی عمر فروغ اردو ماجد نمبر میں خود ماجد نے غبار کارواں والے سوانحی باب میں درج کی ہے جو درست نہیں۔

[۶۰] آپ بیتی، ص ۴۶

[۶۱] وفیات ماجدی، ص ۱۴

ہے کہ " ۱۸۹۳ء آپ کا سالِ ولادت ہے "۔[۶۲] جبکہ خود ماجد صاحب نے مختلف اوقات میں اپنے بارے میں لکھتے ہوئے سنِ پیدائش ۱۸۹۲ء ہی لکھا ہے۔[۶۳] ماجد کی پیدائش ضلع بارہ بنکی کے ایک قصبے دریاباد میں ہوئی۔ خود لکھتے ہیں: " اس قصبہ کے ایک قدوائی خاندان میں اس ننگِ خلائق کی پیدائش وسط مارچ ۱۸۹۲ء میں ہوئی۔ سنِ ہجری کا مہینہ شعبان کا تھا ۔ انگریزی کی تاریخ بھی غالباً ۱۶ تھی "۔[۶۴] آپ بیتی میں بھی بیان کرتے ہیں: " ۱۸۹۲ء میں والد ماجد ضلع کھیم پور کھیری میں ڈپٹی کلکٹر تھے اور والدہ ماجدہ دریاباد آئی ہوئی تھیں کہ میری پیدائش یہیں ہوئی۔ بڑے ہوکر میں نے منشی رحمت اللہ رعد کانپوری (بڑی جنتری والے) سے ٹھیک انگریزی تاریخ دریافت کی۔ جواب آیا کہ ۱۶ر شعبان ۱۳۰۹ھ کو مارچ ۱۸۹۲ء کی بھی ۱۶ ہی تھی۔ واللہ اعلم "۔[۶۵] تذکرۂ معاصرین (جلد چہارم) میں ماجد کی تاریخِ پیدائش لکھ کر حاشیے میں مالک رام لکھتے ہیں: ہجری تقویم کی رُو سے شعبان ۱۳۰۹ھ تھا۔ وہ خود تاریخ کبھی ۱۵، کبھی ۱۶۔ اور کبھی ۱۷ لکھتے رہے۔ آخری مرتبہ سولہ لکھی تھی۔ حُسنِ اتفاق سے یکم مارچ بھی یکم شعبان کو تھی۔[۶۶] اگر ماجد کی تاریخ و سنِ پیدائش ۱۶ر مارچ ۱۸۹۲ء کو صحیح تسلیم کر لیا جائے اور اس کے غلط ہونے کی کوئی وجہ نہیں

---

[۶۲] " تاریخِ ادبِ اُردو " (ترجمہ مرزا محمد عسکری) ص ۵۔

[۶۳] تفصیل کے لیے دیکھیے، آپ بیتی ص ۵۹، صدق جدید ۱۵ر مارچ ۱۹۵۷ء، ۱۶ر مارچ ۱۹۶۳ء اور ۱۷ر مارچ ۱۹۶۷ء۔ علاوہ ازیں سید محمد یونس نگرامی کے ساتھ ایک انٹرویو میں جو ان کی کتاب "خیالات" (ص) میں شامل ہے ماجد نے متعین طور پر سنِ پیدائش ۱۸۹۲ء بتایا ہے۔ جنید احمد نے اپنی کتاب "شخصیات اور واقعات جنھوں نے مجھے متاثر کیا" (س۔ن) میں اور مالک رام نے اپنی تذکرۂ معاصرین جلد چہارم (ص ۱۸۴) میں بھی سنِ پیدائش ۱۸۹۲ء ہی بتایا ہے۔ علاوہ ان کے نقوش آپ بیتی نمبر، نقوش شخصیات نمبر اور سہ ماہی " اکائی " (اٹاوہ یوپی، شمارہ مارچ اپریل ۱۹۸۲ء) میں بھی یہی سنِ پیدائش بتایا گیا ہے۔

[۶۴] فروغِ اُردو عبدالماجد دریابادی نمبر ص ۹

[۶۵] آپ بیتی، ص ۵۹

[۶۶] تذکرۂ معاصرین (جلد چہارم) ص ۱۸۴

کیونکہ سن کی حد تک مولانا نے ہمیشہ ۱۸۹۲ء ہی لکھا ہے تو واقعہ یہی ہے کہ ہجری تقویم کا سن ۱۳۰۹ھ بنتا ہے[۶۷] نہ کہ ۱۳۱۰ھ[۶۸] جیسا کہ ماجد صاحب نے اپنی آپ بیتی میں لکھا ہے۔

بیسویں صدی کے اوائل سے لے کر اب تک اور شاید آئندہ بھی ایک مدت تک لکھنؤ کے چھوٹے سے قصبے دریا باد کی پہچان مولانا عبدالماجد دریا بادی ہی کی وجہ سے قائم رہی ہے اور رہے گی۔ مرحوم کی وفات پر ان کے بھتیجے اور داماد ڈاکٹر ہاشم قدوائی کے نام تعزیتی خط لکھتے ہوئے اُردو کے ممتاز ادیب و نقاد پروفیسر رشید احمد صدیقی نے بجا طور پر لکھا تھا: یہ سطور لکھ رہا تھا تو محسوس ہوا جیسے دریا باد تاریخی اعتبار سے کچھ ہو، اب مرحوم ہی کے نام پر وابستہ ہو گیا ہے۔ یہ امتیاز اس صدی میں اور ہمارے ہی دیار کے کسی اور کے حصے میں شاید ہی آیا ہو[۶۹] اس لیے ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ قصبہ دریا باد کا محلِّ وقوع اور اس کی تاریخ و تہذیب کا اجمالی ذکر کیا جائے۔ یوں بھی مولانا کی زندگی کے قریباً پچپن برس دریا باد ہی میں گزرے کیونکہ وہ ۱۹۲۱ء میں لکھنؤ سے مستقلاً دریا باد منتقل ہو گئے تھے، البتہ لکھنؤ میں ان کا قیام گاہے ماہے محلہ احاطہ فقیر محمد خاں پختہ میں واقع تاریخی "خاتون منزل" میں رہتا تھا۔ احاطہ فقیر محمد خاں اتنا بڑا محلہ ہے کہ دو حصوں میں منقسم ہے۔ ایک "کچے حاطے" کے نام اور دوسرا "پکے حاطے" کے نام سے جانا جاتا ہے۔

"لکھنؤ سے پورب کی جانب فیض آباد کو ریل سے چلیے جو خود اودھ کا دارالحکومت رہ چکا ہے، شجاع الدولہ کے زمانے تک، تو آدھو آدھ پر ایک سٹیشن ملے گا دریا باد۔ اسٹیشن سے ڈیڑھ میل دُور شمال میں چلیے تو اصل قصبہ میں پہنچ جائیے"[۷۰] مولانا عبدالماجد لکھتے ہیں:

[۶۷] اس باب میں ہم نے جوہر تقویم (ضیاء الدین لاہوری ۱۹۸۳ء) سے عیسوی و ہجری سنین کا تقابل کیا ہے اور نتیجہ ۱۳۰۹ھ ہی نکلتا ہے۔

[۶۸] شاید مولانا عبدالماجد ہی کی پیروی میں جناب اعجاز الحق قدوسی نے اپنی کتاب "اقبال اور علمائے پاک و ہند" (ص ۲۱۲) میں ۱۳۱۰ھ درج کیا ہے جو درست نہیں۔

[۶۹] صدقِ جدید لکھنؤ ۲۱ جنوری ۱۹۷۷ء

[۷۰] فروغِ اُردو عبدالماجد دریا بادی نمبر، ص ۹

قصبہ کی بنیاد آج سے کوئی ½۵ سو سال قبل شاہانِ شرقیہ جونپور کے زمانہ میں پڑی۔ اس وقت ان اطراف کے حاکم کوئی صاحب دریا خاں نامی تھے۔ وہی میرے خاندان کے مورثِ اعلیٰ شاہ مخدوم آبکش خلیفہ ابو الفتح کا پنوری کو ایک متصل قصبہ محمود آباد سے لے آئے اور اپنے نام پر قصبہ آباد کرایا [۱]

صاحبِ تاریخ دریا باد نے دریا باد کی تاسیس کے سلسلے میں اس کے مؤسس اور قصبے کے نام کے سلسلے میں تفصیلی بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ خیال درست نہیں کہ دریا باد کی دریا خاں کے ہاتھوں آباد کاری سے پہلے یہاں آبادی موجود نہ تھی۔ اس باب میں انھوں نے "واجب العرض دریا باد" (۱۸۷۰ء)، ڈسٹرکٹ گزیٹر "بارہ بنکی، جغرافیہ ضلع بارہ بنکی (مرتبہ رگھندن سنگھ ورما ۱۹۱۳ء) جغرافیہ ضلع بارہ بنکی مؤلفہ منشی مقبول احمد ۱۹۱۶ء اور حدیقۃ الارض (فارسی قلمی) کے بعض مندرجات سے اختلاف کیا ہے، اور" واجب العرض دریا باد" کے اس بیان سے کہ دریا باد اس وقت ویرانہ نہ تھا، اپنے استدلال کی عمارت اُٹھائی ہے۔ اُن کا خیال ہے کہ: دریا باد اس وقت ویرانہ نہ تھا بلکہ جنگل کی صورت میں بھرقوم سے آباد تھا جسے دریا خاں صاحب نے خارج کر کے اس مقام پر شائستہ لوگوں کی آبادی قائم کی جس کا نام دریا باد رکھا گیا۔ بھرقوم راجہ بھوج کے بعد ہندوؤں سے علیحدہ ہو کر غیر مہذب اور نیم وحشی قوموں کی طرح اودھ کے مختلف مقامات پر آباد ہو گئی تھی جس کا تعلق ہنود کے ادنیٰ فرقے سے تھا۔ اس قوم کے باشندے مہذب اور شائستہ لوگوں سے دُور رہتے اور مقامِ سکونت کو جھاڑی جنگل سے پوشیدہ رکھتے تھے [۲]

دریا باد کی قدامت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: مندرجہ ذیل چشم دید واقعہ بھی دریا باد کی قدامت پر گہری روشنی ڈالتا ہے جو غلام مولیٰ چابک سوار کے احاطے میں زمین کے اندر سے برآمد ہوا تھا جس کی نسبت سُنا جاتا ہے کہ اب سے بیس بائیس برس ہوئے غلام مولیٰ کے

---

[۱] فروغِ اُردو عبدالماجد دریا بادی نمبر، ص ۹
[۲] تاریخِ دریا باد، ص ۲

مکان کے زنانے حصّے میں زمین دھنس جانے کے باعث کھدائی شروع ہونے پر ایک پختہ شوالا نما گنبد والا مندر نمودار ہوا جو تخمیناً ۱۲ فٹ چوڑا اور ۲۴ فٹ بلند تھا۔ اندرونی حصّے کے دیکھنے سے معلوم ہوتا تھا کہ یہ مندر ابھی حال ہی میں تعمیر ہوا ہے اور سفیدی کی گئی ہے۔ گویا مندر کا وجود عین آبادی کی دلیل ہے۔ اسی طرح ٹھاکر پرشاد عطار کا بیان ہے کہ تخمیناً بیس پچیس برس کا زمانہ ہوتا ہے چھٹنکی محل کے تہہ خانے میں پھول کی تھالیاں پیتل کی پراتیں دیکھے گئے تھے جو بظاہر مضبوط اور نئے معلوم ہوتے تھے مگر قابلِ استعمال نہ تھے۔ چھو لینے سے ایک چمکتی ہوئی خاک کے سوا کچھ ہاتھ نہ لگتا تھا۔ اس موقع پر فقط اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ چھٹنکی محل دریا باد کے محلوں میں ایک مشہور و معروف محل تھا اور محققین کے نزدیک دھات کے برتن ہزار پانچ سو برس کے اندر زنگ آلود ہو کر بے کار نہیں ہو سکتے۔[۷۳] اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دریا باد قبل دریا خاں کے گڑھی کی طرح ایک محفوظ بستی رہی ہوگی جس کے چاروں طرف خاردار جنگل ہوگا۔ یہ کنویں اور منادر باشندوں نے بنوائے ہوں گے۔ مدّت دراز کے بعد اسلامی عمل داری میں دریا خاں نے اسے از سرِ نو آباد کیا ہوگا۔[۷۴]

دریا باد انگریزی عمل داری کے شروع میں خود ضلع تھا اور اس سے پہلے اودھ کی سلطنت میں بھی ایک خاص اہم مقام تھا۔ یہاں چکلہ دار کلکٹر رہتے تھے اور قلعہ اور کارواں سرا سب کچھ تھا۔ اب تین پشتوں سے ضلع کیا تحصیل بلکہ تھانہ بھی نہیں۔ معمولی قصبہ ہے۔ اب حال میں پھر کچھ ترقی کرنے لگا ہے۔ اسپتال ہے، ڈاک خانہ ہے، تار گھر ہے، بلاک ہے، ایک پرائیویٹ سکول ہے[۷۵] اور حال ہی میں[۷۶] ٹیلی فون لگ گیا ہے اور بجلی کی روشنی بھی ٹاؤن ایریا

[۷۳] تاریخِ دریا باد، ص ۷-۸

[۷۴] ایضاً ص ۸

[۷۵] راقم السطور جب ستمبر ۱۹۸۳ء میں دریا باد گیا تو وہاں لڑکیوں کا ایک سکول بہ یادِ عبدالماجد دریابادی "عبدالماجد دریابادی مانٹیسوری سکول" کے نام سے بھی قائم ہو چکا تھا۔

[۷۶] یعنی ۱۹۶۴ء میں

نے کرلی ہے۔ تجارت میں جوتے کی صنعت کا زور ہے۔ مٹھائی میں یہاں کے پیڑے، برفی اور ربڑی مشہور ہیں[۷۶] آبادی کل چھ سات ہزار کے درمیان ہے۔ آدھی مسلمان آدھی ہندو (بشرطیکہ جینیوں کو بھی ہندو سمجھ لیا جائے)[۷۷]

دریا باد انگریزی زمانے میں کب تک ضلع و صدر مقام رہا اس کا ٹھیک پتہ نہیں چلتا۔ بارہ بنکی گزیٹیر سے پتا چلتا ہے کہ ۱۸۵۹ء میں دریا باد کی بجائے بارہ بنکی ضلع قائم ہوگیا تھا اور نواب گنج صدر مقام قرار دیا گیا تھا۔ اس تبدیلی کی وجہ یہ تھی کہ یہاں عام طور پر ملیریا کی کثرت تھی اور اس کے گرد چاروں طرف دلدل کی وجہ سے گندگی پھیلنے کے باعث آب و ہوا پر خراب اثر پڑتا تھا۔ برسات کے موسم میں نشیب میں واقع ہونے کی بنا پر دریا باد اسم بامسمیٰ ہوجاتا تھا[۷۹]

مؤلفِ تاریخ دریاباد کے خیال میں بارہ بنکی گزیٹیر میں دریا باد کی یہ تصویر واقعیت کے سراسر خلاف ہے کیونکہ تحقیق سے ظاہر ہے کہ یہاں شاہی میں چکلہ و نظامت کے محکمے قائم تھے۔ ناظم و عامل کے اجلاس ہوتے تھے۔ آبادی کے باہر فوج رہتی تھی۔ انگریزی عمل داری میں بھی یہ ۱۸۶۳ء تک ضلع کا صدر مقام رہا۔ اوّل انگریزی یعنی ۱۸۵۶ء میں ایک یورپین پلٹن بھی یہاں تعینات ہوئی تھی۔ غدر کے بعد آخر جولائی ۱۸۵۸ء میں پھر دوبارہ اسے ضلع و صدر مقام قرار دیا گیا تھا۔ اگر دریا باد میں دلدل کا اندیشہ ہوتا اور نشیب کی وجہ سے برسات میں دریا باد دریا کی شکل اختیار کرتا یا آب و ہوا خراب ہوتی یا ملیریا کا زور شور ہوتا تو نہ بادشاہی میں اس کو عروج ہوتا نہ برٹش حکومت میں[۸۰]

---

[۷۶] نقوش آپ بیتی نمبر، ص ۱۰۶۷
[۷۷] صدقِ جدید، ۲۵ نومبر ۱۹۶۶ء
[۷۹] تاریخ دریاباد ص ۲۳۔ خود مالک رام بھی اسی غلط بیانی کے دام میں آگئے اور اس کے ضلع نہ رہنے کے وہی اسباب بیان فرمائے جو اوپر مذکور ہوئے۔ دیکھیے تذکرۂ معاصرین جلد چہارم ص ۱۸۱
[۸۰] تاریخ دریاباد، ص ۲۴

بہرحال دریا باد کا قریہ کئی حیثیتوں سے صوبہ جاتِ متحدہ میں ممتاز رہا ہے اور اس کا اعلیٰ ترین امتیاز مولانا دریا بادی کی ذات تھی۔ ۱۴ اگست ۱۹۲۴ء کے اخبار "مشرق" گورکھپور نے درست لکھا تھا:

دریا باد کوئی معمولی جگہ نہیں۔ ہمیشہ سے نام و نمود اور علم و فضل کا گہوارہ رہا ہے۔ اور آج تو حضرت فلسفی شاہ (مولانا عبدالماجد دریا بادی) کی برکت سے یہ مقام بہت بڑی خانقاہ کی طرح زبان زد خاص و عام ہے۔

بچپن اور تعلیم

عبدالماجد کا بچپن خوش حالی کی چھاؤں میں بسر ہوا۔ گھر بھر میں ہر چھوٹے بڑے کام کے لیے کوئی ملازم موجود تھا یا ملازمہ۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بچپن ہی سے طبیعت میں تحکمانہ میلان پیدا ہو گیا تھا۔ خاندان میں بچے کے پانچویں سال میں بسم اللہ خوانی کا دستور تھا۔ یہ دستور اصل میں اس عہد کے متوسط مسلم گھرانوں کے دینی طرز احساس کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے۔ دریا بادی اسی عہد کی یاد تازہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: عمر ابھی چوتھے ہی سال اور ۱۸۹۵ء تھا کہ بسم اللہ کرنا طے پا گئی۔ والد مرحوم کھیم پور کھیری میں ڈپٹی کلکٹر تھے۔ ایک سہ پہر کو محفل آراستہ ہوئی اور وطن کے ایک خوش اوقات و خوش صفات عالم صاحب جو بھائی صاحب کی اتالیقی پر مامور تھے، وہ زنانہ مکان کے صحن میں بسم اللہ کرانے بیٹھے۔ مٹھائی کے خوان سامنے رکھے ہوتے اور عزیزوں، نوکروں چاکروں کا گروہ حلقہ جمائے ہوئے۔ مولوی صاحب بچارے نے پیار و شفقت کے لہجہ میں کہا کہ کہو بسم اللہ۔ یہاں جواب میں قطعی خاموشی۔ اب اور لوگ بھی ان کے شریک کار ہوئے لیکن اس ضدی لڑکے کی زبان پر بدستور قفل لگا ہوا تھا۔ والد مرحوم کو آخر غصہ آیا، اور کب تک نہ آتا۔ سمجھاتے سمجھاتے چمکارنے کی حد ہو چکی تھی۔ چھڑی ہاتھ میں لے، انھوں نے جمانا شروع کر دی۔ لوگوں نے بائیں بائیں کر کے کسی طرح جان بچائی۔ آخر میں جو میری کھلائی تھیں، ان بے چاری نے کہا کہ واہ میرے بھیا کو کیا بسم اللہ کہنا آتا نہیں۔ میں نے کہا آتا کیوں نہیں۔ بس میں ان کے ساتھ جا مولوی صاحب کے کمرے کے باہر ہی سے انہیں چلا کر سنا آیا۔ ادا سی خوشی سے بدلی چہروں پہ ہنسی آئی، اسی کو کہتے ہیں:

ع ٹیڑھا لگا ہے قط قلم سرنوشت کو[۸۱]

گھر پر قرآن مجید ناظرہ اردو فارسی کی متداول تعلیم پائی۔ مولوی اسماعیل میرٹھی کی ریڈریں بھی مطالعہ کیں[۸۲] فارسی میں گلستاں، بوستاں اور سکندر نامہ پڑھایا گیا۔ اپنے فن پر بہترین فارسی کتاب کیمیائے سعادت بھی پڑھی اگرچہ اس کم سنی میں ماجد اس کے بہت کم مطالب سمجھ پائے۔ اسی کتاب کے پہلو بہ پہلو یوسف زلیخا (ملا جامی) بھی پڑھی جسے دریا بادی صاحب نے اپنی آپ بیتی میں گندی اور فحش کہا ہے۔ اس ابتدائی خانگی تعلیم میں ابتدائی عربی بھی کسی حد تک سیکھی۔ درس کے اوقات صبح اور سہ پہر کے تھے۔ دوپہر کو چھٹی رہتی۔ قرآن مجید کا خاص سبق لینا، پُرانا آموختہ سنانا، کتاب پڑھنا، تختی لکھنا معمول میں شامل تھا۔ انگریزی کی حرف شناسی ایک شریف ہندو استاد کے پاس بیٹھ کر آئی جو ان کے بڑے بھائی کو انگریزی پڑھانے آتے تھے۔ مولانا کے والد دورانِ ملازمت بہت سے علاقوں میں رہے مثلاً گونڈہ، بستی، گورکھپور۔ ۱۸۹۹ء میں سیتاپور آ گئے۔ گھر میں خوب خوش حالی تھی۔ دو دو گھوڑے اور گاڑیاں، دو دو خدمت گار۔ ایک باورچی، ایک بہشتی، ایک چوکیدار، ایک اہیر ان پر مستزاد تھے۔ گویا کل تعداد مل ملا کر آٹھ دس تک پہنچتی تھی۔ مامائیں، انائیں اور کھلائیاں ان کے علاوہ تھیں۔ اب ماجد سکول میں داخل ہو چکے تھے۔ گھر پر ایک مولوی صاحب اتالیق کے طور پر شروع ہی سے موجود تھے۔ ایک ٹیوٹر ان کے علاوہ تھے۔

---

[۸۱] فروغِ اُردو، عبدالماجد دریابادی نمبر ص ۱۱-۱۲

[۸۲] اپنے مضمون "ناقابلِ فراموش ادبی واقعات و شخصیات" میں عبدالماجد لکھتے ہیں:
اردو کا الٹا سیدھا ذوق یہ جو کچھ بھی نصیب میں آیا اس میں بڑا دخل اس کو ہے کہ بچپن میں مولوی محمد اسماعیل میرٹھی مرحوم کی اردو ریڈریں پڑھنے کو مل گئی تھیں۔ یہ ریڈریں دو چار سال نہیں، کہنا چاہیے کہ تین چار نسلوں کی مدت تک برابر لڑکوں کے کورس میں داخل رہیں۔ ان کے ادبی شعور کو ذوقِ سلیم کے سانچے میں ڈھالتی ہوئی، سنوارتی ہوئی، نکھارتی رہیں: نقوش، فروری ۱۹۶۱ء، ص ۶

ماجد کے والد کے پاس پڑھے لکھے لوگ بھی آتے رہتے "فلاں شاعر، فلاں ادیب، فلاں حکیم، فلاں ڈاکٹر، کوئی عالم، کوئی درویش، کوئی نہ کوئی آتا ہی رہتا۔ ابھی ریاض خیرآبادی ریاض الاخبار والے چلے آرہے ہیں۔ ابھی طپش دہلوی ثم لکھنوی (سابق ایڈیٹر اودھ اخبار) اور میں علمی ادبی چرچوں اور مذہبی سیاسی بحثوں سے بے خبر نہ رہتا۔ بعض حکام بھی بڑے علمی و ادبی مذاق کے آجاتے اور ان سے رونق اور بڑھ جاتی۔ مثلاً سید افتخار حسین بی اے کاکوروی، ایک ڈپٹی کلکٹر بڑے خوش مذاق اور انگریزی اور اُردو دونوں میں برق تھے۔ اور ایک منشی جوالا پرشاد برق بھی ڈسٹرکٹ و سیشن جج مترجم رومیو جولیٹ۔ اور ایک مدت تک سید محمود (پسر سرسید اور مشہور سابق جج ہائی کورٹ) پڑوس میں رہے۔ والد کی مرنجاں مرنج طبیعت اکثر ہندوؤں کو بھی کھینچ لاتی۔ چچازاد بھائی مولوی عبدالحلیم اکثر بڑے اخبار بیں تھے اور کتابیں بھی خدا معلوم کہاں کہاں سے لے آتے۔ ان سے خوب مستفید ہوتا رہتا۔ اُردو کا روزنامہ اودھ اخبار، اور ہفت روزہ ریاض الاخبار (گورکھپور)، ایک انگریزی سہ روزہ ایڈوکیٹ (لکھنؤ) اور دو تین رسالے خود ہمارے ہاں آتے۔"[۸۳]

مولانا ماجد نے پرائمری سے لے کر دسویں تک کی تعلیم سیتاپور کے ہائی سکول میں پائی۔ عربی کے پہلے استاد لکھنؤ کے ایک ذی استعداد شیعہ حکیم محمد ذکی مرحوم تھے۔ حکیم صاحب عبدالماجد پر بڑے مہربان تھے۔ کچھ روز بعد فرنگی محل کے ایک ممتاز استاد مولوی عظمت اللہ فرنگی محلی آگئے اور ماجد نے ان سے فیض حاصل کیا۔ اس کا اعتراف کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں "عربی ٹوٹی پھوٹی جو کچھ بھی آئی اُن (مولوی عظمت اللہ) کی بدولت آئی۔ بڑے شفیق بھی تھے اور قابل و فاضل بھی۔"[۸۴]

---

[۸۳] معاصرین، ص ۱۱، ۱۲

[۸۴] فروغ اردو عبدالماجد دریابادی نمبر ص ۱۲، نیز نام سیتاپوری کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں: اپنے استادوں میں بابو لکھمن ڈی لال، ماسٹر دولت رام، حکیم محمد ذکی، مولوی عظمت اللہ فرنگی محلی کو بڑے شکریہ کے ساتھ یاد رکھتا ہوں۔ نقوش خطوط نمبر ۳، ص ۴۳۴

۱۹۰۷ء میں عبدالماجد دسویں میں آگئے، مگر حساب میں بہت کمزور تھے اور اس میں دخل اپنے عزیزوں ہی کا تھا جنھوں نے حساب اور الجبرا جیومیٹری کو ایک ہوّا بنا کر عبدالماجد کے سامنے پیش کیا تھا اور جس نے ان کی ہمّت واقعی پست کر دی تھی اور کیفیت یہ ہوگئی کہ ادھر حساب کا سوال سامنے آیا اُدھر دل کا پنپنے اور بیٹھنے لگا۔ سکول کے ہیڈ ماسٹر بابو گھمنڈی لال اس موقع پر ماجد کے کام آئے اور اُنھوں نے ان کے ایک ہندو ہم جماعت کو اس بات پر مامور کیا کہ وہ روزانہ سکول کے اوقات کے بعد کچھ وقت انھیں دیا کرے۔ بہرکیف عبدالماجد نے میٹرک کا امتحان دوسرے درجے میں پاس کر لیا۔

اس زمانے میں عبدالماجد کو پڑھنے بلکہ پڑھ لینے کا شغف جنون کی حد تک پیدا ہوگیا تھا۔ کتاب، رسالہ، اشتہار غرض جو چیز بھی چھپی ہوئی نظر کے سامنے پڑ گئی، پھر ممکن نہ تھا کہ بے پڑھے رہ جائے۔ مجھ میں پوری ادھوری جتنی بھی آئے اس سے کوئی بحث نہ تھی، پڑھ ڈالنا جیسے فرض تھا۔[۵۵]

عبدالماجد نے جولائی ۱۹۰۸ء میں کیننگ کالج لکھنؤ میں داخلہ لیا۔ یہی کالج بعد ازاں لکھنؤ یونیورسٹی بنا۔ اس کالج کے سایۂ "عاطفت" میں معروف ترقی پسندوں سجاد ظہیر، ڈاکٹر عبدالعلیم احتشام حسین اور علی سردار جعفری نے تعلیم کے مراحل طے کیے تھے۔ لکھنؤ یونیورسٹی کا اس وقت وجود کہاں تھا۔ یونیورسٹی تو کہیں ۱۹۲۰ء میں قائم ہوئی۔ لکھنؤ کے سب کالج الٰہ آباد یونیورسٹی کے ماتحت تھے اور ایف۔ اے کا امتحان دو سال کے بعد یونیورسٹی ہی کا ایک امتحان ہوتا تھا۔ یہ کالج لارڈ کیننگ کے نام پر اودھ کے تعلقہ داروں نے قائم کیا تھا۔ کالج جولائی کے شروع میں کھلا اور عبدالماجد سیتاپور سے لکھنؤ منتقل ہوگئے۔ یہاں ان کے بڑے بھائی عبدالمجید مرحوم پہلے سے سندیلہ کے ایک چھوٹے تعلقہ دار چودھری نصرت علی کے مکان میں بغیر کسی معاوضہ کے رہ رہے تھے۔ ماجد نے بھی انھیں کے ساتھ رہائش اختیار کی۔ محلّہ مشک گنج میں اپنے قریبی عزیزوں کے یہاں قیام اس لیے پسند نہ کیا کہ ان کا مکان بلکہ وہ محلّہ بھی پرانے فیشن کا تھا

---

۵۵ آپ بیتی، ص ۸۸

اور عمر کے اس مرحلے میں ماجد کی جدت پسندی پر یہ قدامت بار تھی۔ اسی زمانے میں ماجد کے ذہن میں تشکیک کی کمانی کھلنے لگی اور نتیجہ الحاد کی صورت میں نکلا۔ اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

کالج میں عبدالماجد نے اختیاری مضامین کے طور پر منطق، تاریخ اور عربی لیے۔ انگریزی لازمی مضمون تھا اور اس کے دو پرچے ہوتے تھے۔ ایک پرچہ کتب نصاب کا اور دوسرا ترجمہ اور مضمون نویسی کا۔ عربی کا ذوق اگرچہ ماجد سکول ہی سے لے کر آئے تھے لیکن کالج کے صاحبانہ ماحول میں اس کی وقعت ماجد کی نگاہوں میں روز بروز گھٹنے لگی۔ منطق البتہ ان کی خاص دلچسپی کا مضمون رہا۔ فزیالوجی اور نفسیات اگرچہ کورس میں نہ تھیں مگر ماجد نے ان مضامین میں بھی خوب خوب دلچسپی لی۔ انگریزی مضمون نگاری میں بہت اچھے نمبر ملنے لگے کیونکہ انگریزی سے طبعی مناسبت تھی اور اس زمانے میں جو انگریزی اخبار و جرائد ماجد کے ہاتھ لگتے انہیں پڑھ ڈالتے۔ شہر کی قابل ذکر لائبریری ایک رفاہ عام لائبریری تھی۔ دوسری ورما لائبریری کے نام سے قائم تھی جس کی ترقی یافتہ صورت گنگا پرشاد میموریل لائبریری ہے۔ ان لائبریریوں سے ماجد نے اپنے زمانۂ طالب علمی میں بھرپور استفادہ کیا۔ سب سے بڑی لائبریری خود کالج کی تھی۔ اس سے استفادہ اس قدر کیا کہ پرنسپل نے تکمیل تعلیم پر جو سرٹیفکیٹ انھیں جاری کیا، اس میں لکھا کہ ان کے علم کے مطابق اس لائبریری سے کسی دوسرے نے اس قدر فائدہ نہیں اُٹھایا جتنا عبدالماجد نے۔ کالج کے چار سال کے زمانے میں عربی انھوں نے ایک شیعہ استاد حکیم ذکی سے پڑھی۔ لکھتے ہیں کہ کیننگ کالج میں پہنچ کر: "اسباب ایسے پیدا ہوتے کہ دل عربی تعلیم سے اچاٹ ہوگیا اور استاد بھی ویسے شفیق نہ ملے"۔[۵۸]

عبدالماجد نے انٹرمیڈیٹ کا امتحان درجہ دوم میں پاس کیا۔ جولائی ۱۹۱۰ء میں بی۔ اے کے سال اوّل میں داخلہ لیا۔ کالج وہی یعنی کیننگ کالج۔ بی۔ اے میں ماجد کے مضامین انگلش ٹیکسٹ، جنرل انگلش، فلسفہ اور عربی تھے۔ پہلے دو مضامین لازمی تھے۔ فلسفہ سے ماجد کا شوق بہت بڑھا ہوا تھا اور اس کی تین شاخیں نصاب میں شامل تھیں، الٰہیات،

---

[۵۸] نقوش آپ بیتی نمبر، ص ۱۰۶۸

اخلاقیات اور نفسیات۔ ان تینوں میں نفسیات سے ماجد کو خصوصی ذوق تھا۔ کالج لائبریری میں جتنی کتابیں بھی اس موضوع پر تھیں، کم و بیش سبھی پر نظر ڈالیں۔ رسائل میں MIND اور NATURE جیسے ممتاز جرائد زیر مطالعہ رہتے تھے خصوصاً مؤخر الذکر رسالہ ماجد کی خصوصی دلچسپی کی چیز تھا۔ اس رسالے میں طبیعیات، فلکیات، حیاتیات وغیرہ کے علاوہ نفسیات پر بھی مضامین کبھی کبھی شائع ہوتے تھے۔ اس زمانے میں اگرچہ ماجد ارسطو، سقراط اور ڈیکارٹ وغیرہ کے فلسفے سے بے نیاز نہیں رہے، لیکن اصل شغف بیکن، ہیوم، لاک، مل، ہیگل، اسپنسر، ہکسلے اور ڈارون وغیرہ سے رہا۔ ولیم جیمز کی کتب نفسیات سے بھی خصوصی دلچسپی رہی۔ ۱۹۱۲ء میں ماجد نے بی۔ اے کا امتحان بھی درجہ دوم میں پاس کر لیا [۵۵]

کیننگ کالج کے زمانۂ طالب علمی میں جن رفیقوں سے ان کے خصوصی تعلقات رہے اور ان سے گہرا اثر قبول کیا، ان میں محمد حفیظ سید اور عبدالباری ندوی خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ اس زمانے میں عربی کے کورس میں انتخاباتِ ابن خلدون، مقاماتِ حریری، مقاماتِ بدیع اور حصۂ نظم میں متنبی اور ابو تمام کا کلام شامل تھا۔ فلسفہ اور پھر ملحدانہ فلسفہ کی ہماہمی میں ماجد عربی زبان سے غافل ہو گئے تھے۔ جب سالانہ امتحان کے وقت فکر لاحق ہوئی تو مولوی عبدالباری ندوی سے، جو اس وقت تازہ تازہ انگریزی کی جانب مائل ہوئے تھے، یہ طے ہوا کہ وہ ماجد کو عربی کورس مکمل کروا دیں گے اور ماجد انھیں انگریزی نصابیات۔ حفیظ سید کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے؛ میرے کمرے سے متصل کمرہ محمد حفیظ سید کا تھا۔ سن میں مجھ سے کئی سال بڑے لیکن پڑھائی میں صرف ایک سال آگے تھے۔ پیدائشی شیعہ لیکن شیعیت کے ساتھ اسلام کو بھی خیرباد کہہ چکے تھے اور بڑے چکر لگانے کے بعد اب تھیاسوفسٹ تھے اور ہندو علوم اور ہندو تصوّف و فلسفہ

---

[۵۵] مالک رام نے تذکرۂ معاصرین (جلد چہارم) ص ۱۸۶ میں ماجد کے بی اے کرنے کا سن ۱۹۱۱ء لکھا ہے جو درست نہیں۔ ماجد نے اپریل ۱۹۱۲ء میں بی۔ اے کا امتحان دیا اور جون ۱۹۱۲ء میں ان کا نتیجہ نکلا۔

کے گردیدہ۔ یہنگ انھیں ایک سے بڑھے ۔ قدرِ مشترک قیدِ اسلام سے رہائی تھی۔ فرق اتنا تھا کہ میں ملحد یا منکر تھا اور وہ بیچارے آدھے بلکہ تین چوتھائی ہندو تھے ۵۸

کالج سے باہر جن بزرگوں اور کرم فرماؤں سے تعلقات کی بنیاد اسی زمانۂ طالب علمی میں پڑی، ان میں مولانا شبلی، عبدالحلیم شرر، مولانا ابوالکلام آزاد، مرزا محمد ہادی رُسوا، پنڈت بشن نرائن اور سید سلیمان ندوی، راجہ محمود آباد خصوصیت سے لائق ذکر ہیں۔ ماجد نے ان تمام حضرات سے کسی نہ کسی درجے میں گہرے اثرات قبول کیے ۔

چونکہ کیننگ کالج لکھنؤ میں ایم۔ اے فلسفہ کا انتظام نہ تھا اس لیے ماجد علی گڑھ چلے گئے اور ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ میں داخلہ لے لیا۔ پہلے سال کا امتحان الہ آباد یونیورسٹی سے دیا کیونکہ علی گڑھ کالج نے ہنوز یونیورسٹی کا درجہ حاصل نہیں کیا تھا۔ بدقسمتی سے ماجد امتحان میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اس کے بعد دلّی کے سینٹ سٹیفنز کالج میں داخلہ لیا۔ ماجد لکھتے ہیں کہ سینٹ سٹیفنز کالج میں پروفیسر شارپ جیسا فلسفہ کا اچھا استاد ملا۔ یہیں مشہور علم دوست و انسانیت دوست، اردو نواز پادری سی ایف اینڈریوز سے بھی ملاقات ہوئی اور دل نے ان کی شخصیت کا اثر قبول کیا ۵۹

عین اسی زمانے میں نومبر ۱۹۱۲ء میں ماجد کے والد کا انتقال مکہ معظمہ میں ہو گیا اور یوں خاندان کی آمدنی کا بڑا ذریعہ جاتا رہا۔ مالک رام لکھتے ہیں، تھوڑا بہت جو پس انداز ہوا تھا وہ پیپلز بنک (لاہور) میں جمع تھا۔ بدقسمتی سے یہ بنک ٹوٹ گیا اور یوں ان کی ساری پونجی اس میں ڈوب گئی۔ ظاہر ہے اس کے بعد تعلیم کے جاری رکھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ یوں بھی انھیں دلّی کی آب و ہوا راس نہ آئی۔ لکھنؤ کی صحبتیں اور یادیں نیند حرام کیے ہوئے تھیں۔ بنک کا ٹوٹنا گویا اونگھتے کو ٹھیلنے کا بہانہ ہو گیا۔ یہ تعلیم کو خیر باد کہہ کر وطن آ گئے۔ اس کے بعد تعلیم کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے منقطع ہو گیا ۶۰ خیال یہ قائم کیا کہ دو برس کے عرصے میں انگریزی

۵۸ آپ بیتی ص ۱۳۰

۵۹ نقوش آپ بیتی نمبر، ص ۱۰۶۹

۶۰ تذکرۂ معاصرین (جلد چہارم) ص ۱۸۶

رسالوں میں مقالے فلسفہ پر لکھ کر ایم۔اے کی ڈگری کا کفارہ کر لوں گا۔ لڑکپن کی نادانیاں اور
خوش خیالیاں [۹۱] اسی زمانے میں عبدالماجد کو دو ممتاز انگریزی انجمنوں کی اعزازی ممبرشپ بھی
ملی۔ ان کا ذکر کرتے ہوئے صاحبِ "تاریخِ دریاباد" لکھتے ہیں، کالج سے نکلنے کے تھوڑے
زمانہ بعد ایک معزز انگریز کی سفارش سے (جس سے کوئی تحریک اور کوشش نہیں کی گئی تھی) لائل
ایشیاٹک سوسائٹی کے ممبر منتخب ہوئے۔ پھر حکیم ارسطو کے نام سے جو مشہور انجمن [۹۲]
لندن میں قائم ہے اس کی ممبری ہو گئی۔ یہ دونوں انجمنیں نہایت ممتاز ہیں اور صرف ممتاز اساتذۂ
فن کے لیے مخصوص ہیں [۹۳]

تشکیک والحاد

پچھلے صفحات میں عبدالماجد کے آباواجداد کے تدین، نیک نفسی اور تمسک بالسنّہ کا
ذکر ہو چکا ہے۔ رئیسانہ ٹھاٹ باٹ میں پرورش پانے کے باوجود خود ان کی ابتدائی تربیت
دینی خطوط پر ہوئی۔ علمِ دین کا چرچا گھر بھر میں تھا۔ اس زمانے میں مطالعے میں بھی زیادہ تر
مذہبی نوعیت کی کتابیں آئیں۔ بارہ تیرہ سال کی عمر میں بقول خود "گویا پورا ملّا تھا، بلکہ کتابیں
پڑھ پڑھ کر اور ان کے مضمون چرا چرا کر خود بھی اچھے خاصے مضمون آریوں، مسیحیوں اور نیچریوں
کے جواب میں لکھنے لگا تھا"۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اس سب کچھ کے باوجود کالج کی ابتدائی زندگی
ہی میں ان کے ذہن میں تشکیک کے جراثیم کلبلانے لگے اور معاملہ یہاں تک پہنچا کہ آٹھ سال
کی طویل مدت تک عبدالماجد ملحد اور مذہب بیزار رہے اور اس دوران میں ان کی دو کتابیں
اور شبلی کی الکلام کے خلاف "الناظر" کا سلسلۂ مضامین شائع ہوا جس میں انھوں نے بعض

---

۹۱ فروغِ اردو، عبدالماجد دریابادی نمبر ص ۱۳

۹۲ مصنف کا اشارہ ARISTOTLEAN SOCIETY کی جانب ہے۔ اس
سوسائٹی کی ممبری انہیں ان کی انگریزی کتاب "THE PSYCHOLOGY OF
LEADERSHIP" کی اشاعت پر دی گئی تھی۔

۹۳ تاریخِ دریاباد، ص ۲۹۷

سخت قابلِ اعتراض اور تکلیف دہ باتیں لکھی تھیں۔

عبدالماجد کے عہد کے تہذیبی پس منظر پر تو ذرا ٹھہر کر گفتگو ہوگی، مختصراً اتنا کہا جاسکتا ہے کہ برِ عظیم ہندوپاک میں یہ نری کھری عقل پرستی کا زمانہ تھا اور اکبر و شبلی و شرر کی کاوشوں کے باوجود بھی علی گڑھ فکر کا آزاد دھارا اپنی رَو میں بہا چلا جا رہا تھا۔ نظام اور نصابِ تعلیم کلیتہً فرنگی کے ہاتھوں میں تھا اور اکبر کے اس انتباہ پر کسی نے پوری طرح کان نہیں دھرا تھا کہ:

ے شیخ مرحوم کا قول اب مجھے یاد آتا ہے
دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے

اس صورتِ حال میں طلبہ کی ذہین اور سوچنے والی اقلیت سے یا تو عبدالماجد جیسے "ریشنلسٹ" ظہور کرتے تھے یا حفیظ سید جیسے "تھیاسوفسٹ"۔ ماجد نے آپ بیتی کے علاوہ اپنی متعدد تحریروں میں وقتاً فوقتاً بڑے تواتر سے اپنے الحاد کا ذکر اور اس کا کسی قدر تجزیہ کیا ہے جو خاصا چشم کشا ہے۔

ماجد عمر کے سولھویں سال میں تھے جب وہ سیتاپور سے لکھنؤ آئے اور کیننگ کالج لکھنؤ میں داخل ہوئے۔ چونکہ اوائل ہی سے ہر قسم کی کتاب بینی کی چاٹ پڑ گئی تھی اس لیے یہاں آکر اُنھیں سب سے پہلے جس کتاب کے مطالعے کا موقع ملا وہ کتر طلہ ڈاکٹر ڈریسڈیل کی تصنیف تھی۔ کتاب کا نام ELEMENTS OF SOCIAL SCIENCE تھا۔ ماجد لکھتے ہیں، کتاب کیا تھی ایک بارود بچھی ہوئی سرنگ تھی۔ حملہ کا اصل ہدف وہ اخلاقی بندشیں تھیں جنھیں مذہب کی دنیا اب تک علومِ متعارفہ کے طور پر پکڑے ہوئے ہے اور ان پر اپنے احکام کی بنیاد رکھے ہوئے ہے۔ مثلاً عفت و عصمت۔ کتاب کا اصل حملہ انھی بنیادی اخلاقی عقائد پر تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ جنسی خواہش تو جسم کا ایک طبعی مطالبہ ہے، اسے مٹاتے رہنا اور اس کے لیے باضابطہ عقد کا منتظر رہنا نہ صرف ایک فعلِ عبث ہے بلکہ صحت کے لیے اور جنسی قوتوں کی بالیدگی کے لیے سخت مضر ہے اس لیے ایسی قیدوں اور پابندیوں کو توڑ ڈالو اور مذہب و اخلاق کے گھڑے ہوئے ضابطۂ زندگی کو اپنے پیروں سے روند ڈالو۔ صرف یہ ایک مضمون بیان ہوا۔ اسی طرح کتاب کی زد آکر ہر ایسی قدر پر پڑتی تھی جو مذہب اور

اخلاق کو ہمیشہ عزیز رہے ہیں - انداز بیان بلا کا زوردار اور خطیبانہ تھا اور سولھویں سال کا ایک طفلِ نادان اس سیلاب عظیم میں اپنے ایمان واخلاق کی ننھی منی سی کشتی کو کیسے صحیح و سالم پاتا؟[۹۴]

اب تک تقلیداً جن چیزوں کو ماجد جزو ایمان سمجھ رہے تھے وہ عقل و تنقید کی کسوٹی پر کمزور اور بے حقیقت نکلیں۔ ماجد نے کتنے حکیمانہ انداز میں لکھا ہے: "پروپیگنڈے کا کمال بھی یہی ہے کہ حملہ براہِ راست نہ ہو بلکہ اطراف و جوانب سے گولہ باری کر کے قلعے کی حالت کو اتنا مخدوش بنا دیا جائے کہ خود دفاع کرنے والوں میں تزلزل و تذبذب پیدا ہو جائے اور قدم از خود اُکھڑ جانے پر آمادہ ہو جائیں"[۹۵]

شک و ارتیاب کی اسی تخم ریزی کے زمانے میں ماجد کو لکھنؤ کی ایک لائبریری ہی سے ایک ضخیم کتاب متعدد جلدوں پر مشتمل دکھائی دی جس کا نام تھا INTERNATIONAL LIBRARY OF FAMOUS LITERATURE ایک جلد میں جو قرآن اور اسلام کے ذکر پر مشتمل تھی ایک پورے صفحے کا فوٹو "بانیِ اسلام" کا شامل کیا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ تصویر سر تا سر جعلی تھی لیکن اس نے ماجد کے ذہنی ارتیاب و شک میں شدت پیدا کر کے انہیں الحاد سے اور قریب کر دیا۔ اس واقعے کا ذکر ماجد نے آپ بیتی کے علاوہ صدق جدید کے دو شماروں میں بھی کیا تھا۔ مضمون کا عنوان تھا "زہر کے بیج"۔ اپنے مخصوص انداز میں لکھتے ہیں: "برطانیہ کے پڑھے لکھوں میں ایک نسل قبل ایک بلند پایہ ادیب تھا، رچرڈ گارنٹ GARNET اور صرف اپنے ادب کا قدردان نہیں بلکہ عالم کی ہر زبان کے ادبیات کا بھی قدر شناس۔ بیسوی صدی کے شروع میں ادبیاتِ عالم کو بہترین انگریزی میں ترجمہ کر کے ایک سلسلہ انٹرنیشنل لائبریری آف فیمس لٹریچر شائع کرنا شروع کیا اور ہر جلد خاصی ضخامت کی بڑی خوش نما اور مصوّر۔ چنانچہ ایک ابتدائی جلد یعنی تیسری جلد عربی ادب سے متعلق تھی۔ مستشرقین قرآن مجید کی بلاغت اور ادبیت کے بُری طرح قائل ہیں۔ چنانچہ ایک ہمدردِ اسلام مستشرق لین پول کے قلم سے قرآن کی متعدد مکی و مدنی سورتوں کے انگریزی ترجمے اس میں درج کر دیے ہیں، اور چونکہ اس کے نزدیک یہ کتاب

---

[۹۴] آپ بیتی ص ۲۳۴ - ۲۳۵ [۹۵] آپ بیتی ص ۲۳۵-۲۳۶

اللہ محمدؐ نامی ایک انسان کی تصنیف ہے، اس لیے "مصنف" کی تصویر بھی کسی قدیم قلمی تصویر سے فوٹو لے کر شائع کی ہے۔ تصویر ایک عرب سردار کی ہے۔ مستشرق کی رائے و نظر کے مطابق اس کے چہرے پر کوئی پیغمبرانہ نورانیت اور بزرگی تو خیر کیا ہوتی، وہ نرمی، لینت و اشراقیت بھی نہیں موجود ہے جو کسی مرتاض و درویش میں ہوتی ہے اور سچ دہج قدیم عرب کے سرداروں کی ہے اور بھر ہتھیار آپ کے جسم پر لگے ہوئے ساتویں صدی عیسوی کے[۹۶] اور چشم و ابرو کے اشارے سب ایک مسلمان کے لیے جو شروع سے عادی رحمۃ للعالمین کے تخیل کا ہو اور جو آپ کو خیر البشر اور دُنیا بھر کے بزرگوں سے بزرگ تر دیکھنے اور تخیل میں ملکوتیت کا خوگر ہے؛ بے محل بلکہ نہایت درجہ ناخوشگوار اور صدمہ پہنچانے والی نظر آئے گی۔ کتاب پڑھنے والے کا تصور پہلے جس شخص کے متعلق پیمبر اور مرشد کا رہا تھا اب ارتداد کے درجے تک پہنچ کر رہے گا۔[۹۷] تصویر کے اصلی ہونے میں کوئی شک و شبہ بھی نہ گزرا اور جب تصویر کی اصلیت میں شبہ نہیں پڑا تو صاحب تصویر کی شخصیت، طبیعت اور مزاج سے متعلق رائے کیا قائم کی جاتی"۔

"پچھلے برسوں کی محنت اور تیاری کا قلعہ بات کی بات میں ڈھے گیا اور بغیر کسی آریا سماجی، مسیحی یا کسی اور دشمنِ اسلام سے بحث و مناظرہ میں مغلوب ہوئے۔ ذات رسالتؐ سے اعتقاد بہ حیثیت رسول کیا معنی، بہ حیثیت ایک بزرگ یا اعلیٰ انسان کے بھی دیکھتے دیکھتے دل سے مٹ گیا۔ نماز اب بھلا کہاں باقی رہ سکتی تھی۔ وضو تلاوت، روزہ وغیرہ سے کوئی واسطہ ہی نہ رہا۔ مذہبی مطالعہ اس وقت بھی کچھ ایسا کم نہ تھا لیکن فرنگی الحاد کے جس سیلابِ عظیم سے ٹکراؤ تھا اس سے مقابلے کے لیے وہ مطالعہ ہرگز کافی نہ تھا"۔[۹۸]

انہی کتابوں کے مطالعے اور کالج کے آزاد ماحول کا نتیجہ تھا کہ اخلاقی بندشیں بھی کسی قدر ڈھیلی پڑنے لگیں۔ ماجد لکھتے ہیں "ہائی سکول پاس کر کے جب لکھنؤ میں مستقل قیام ہوا تو یہاں آزادی

---

۹۶ "تیوروں پر خشونت کے بل پڑے ہوئے۔ ہاتھ میں کمان، شانہ پر ترکش، کمر میں تلوار، نعوذ باللہ گویا تمام تر ایک ہیبت ناک و جلاد قسم کے بدوی سردارِ قبیلہ کی"۔ آپ بیتی، ص ۲۳۶

۹۷ صدق جدید، ۷ جون ۱۹۴۷ء، ص ۳

۹۸ آپ بیتی، ص ۲۳۷ - ۲۳۸

ہرطرح کی حاصل تھی اور دین و مذہب کا خوف دل سے بالکل ہی مٹ چکا تھا۔ جو کچھ نہ کر گزرتا تھوڑا تھا۔ لیکن اللہ کا شکر ہے کہ ان سارے حالات کے باوجود شاید شرافت و وقارِ خاندانی کے خیال کے ماتحت سیہ کاری کی نوبت گنتی کے دو ایک بار سے زائد نہ آئی، اور یہ سب صرف اس دورِ الحاد و بے دینی میں جو ۱۷ سال کی عمر سے ۲۷ سال کی عمر تک رہا۔ لغزش جب کبھی بھی ہوئی فرنگیوں کا پڑھایا ہوا وہی کم بخت فلسفہ یاد رہا کہ یہ چیزیں تو صحت قائم رکھنے کے لیے ضروری ہیں"۔ ۹۹

ماجد نے اپنے زمانۂ طالب علمی میں ایک مضمون فلسفہ بھی اختیار کیا تھا۔ ان کے زمانے میں نفسیات فلسفہ ہی کا حصہ تھی، چنانچہ انھوں نے انفرادی اور شخصی نفسیات کے علاوہ اجتماعی اور مرضی نفسیات کا بھی خوب مطالعہ کیا۔ مل، ہیوم، اسپنسر، چارلس بریڈلا، بوشز اور انگرسول کی تصانیف کا بھی جم کر مطالعہ کیا لیکن اسلام اور ایمان سے برگشتہ کرنے میں ملحدوں اور نیم ملحدوں کی تحریروں سے بڑھ کر زیادہ مؤثر وہ کتابیں ہوئیں جو نفسیات کے موضوع پر اہلِ فن کے قلم سے نکلی ہوئی تھیں اور بظاہر مذہب سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتی تھیں، مثلاً ڈاکٹر ماڈسلے کی دو مشہور کتابیں جن کے نام درج ذیل ہیں، مطالعہ سے گزریں۔ ماجد نے ان کے یہی نام آپ بیتی میں لکھے ہیں:

۱) MENTAL PATHOLOGY مرضیاتِ دماغی

۲) MENTAL PHYSIOLOGY یعنی عضویاتِ دماغی ۱۰۰

ان کتب میں اوّل الذکر کتاب کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے: "اس ۔۔۔ کتاب میں اختلالِ دماغی اور امراضِ نفسیاتی کو بیان کرتے ہوئے یک بیک وہ بدبخت مثال میں وحیِ محمدی کو لے آیا اور اسمِ مبارک کی صراحت کے ساتھ ظالم لکھ گیا کہ مصروع شخص کے لیے یہ بالکل ممکن ہے کہ وہ اپنا کوئی بڑا کارنامہ دنیا کے لیے چھوڑ جائے۔ ایمان کی بنیادیں کھوکھلی تو پہلے ہی ہو چکی تھیں اب ان کم بخت "ماہرینِ فن" کی زبان سے اس قسم کی تحقیقاتِ عالیہ سن کر رہا سہا ایمان بھی رخصت ہو گیا اور الحاد و ارتداد کی منزل تکمیل کو پہنچ گئی۔ رفتہ رفتہ اب اسلام کے نام سے بھی شرم آنے لگی"۔

۹۹ نقوش آپ بیتی نمبر، ص ۱۰۷۸

۱۰۰ کتابوں کے صحیح نام ہیں۔ THE PATHOLOGY OF MIND اور THE PHYSIOLOGY OF MIND

اور انٹرمیڈیٹ کے سالانہ امتحان کا جب وقت آیا تو امتحانی فارم کے خانہ مذہب میں بجائے مسلم کے درج صرف "ریشنلسٹ" کیا[۱] اپنے آپ کو کھلم کھلا ریشنلسٹ (عقلیت پسند) اور اگن سٹک (لاادری) کہنے لگا۔ یہی غنیمت ہوا کہ سوشل حیثیت سے مسلمان اس وقت بھی رہا۔ یعنی مسلمانوں سے وہی میل جول، وہی مسلم برادری، وہی مسلم معیشت۔"[۲]

سطور بالا میں ماجد نے ڈاکٹر ماڈسلے کی دو انگریزی کتب کا ذکر کیا ہے جن میں "مرضیات دماغی" خصوصیت کے ساتھ ان کو تشکیک کی حد آخر تک لے گئی۔ یہ دونوں کتب اصلاً ایک ہی کتاب تھی جو ۱۸۶۷ء میں پہلی دفعہ THE PHYSIOLOGY AND PATHOLOGY OF MIND کے نام سے شائع ہوئی تھی۔ ۱۸۷۶ء میں اس کا پہلا حصہ THE PHYSIOLOGY OF MIND کے عنوان سے اور ۱۸۷۹ء میں اس کا دوسرا حصہ THE PATHOLOGY OF MIND کے نام سے الگ الگ کتابی صورت میں شائع ہوا۔ چونکہ ماجد نے ان کا الگ الگ دو کتابوں ہی کے طور پر ذکر کیا ہے،[۳] اس لیے یہ بات یقینی ہے کہ ان کے زیر مطالعہ یہی ۱۸۷۶ء اور ۱۸۷۹ء والے ایڈیشن ہی رہے ہوں گے۔ ماجد صاحب نے "مرضیات دماغی" کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس میں مصنف نے اسم مبارک کی صراحت کے ساتھ حضور اکرمؐ کو مصروع لکھا ہے۔ ہمیں THE PATHOLOGY OF MIND کے مطالعے کا موقع ملا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس کتاب میں وحی کو بھی صرع کی ایک شکل قرار دیا گیا ہے اور یہ بھی لکھا گیا ہے کہ مصروع شخص کے لیے ممکن ہے کہ وہ اپنا کوئی بڑا کارنامہ دنیا کے لیے چھوڑ جائے لیکن اس میں اسم مبارک کی صراحت کے ساتھ حضور اکرمؐ کو مصروع کہیں نہیں لکھا گیا۔ چند اقتباسات درج کرنے سے پہلے اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ ماڈسلے کا نقطۂ نظر سراسر اضافی، مادی اور

[۱] آپ بیتی ص ۲۴۰، ۲۴۱۔ اس باب میں ان کے دوست اور ہم جماعت ریٹائرڈ انسپکٹر آف سکولز ظفر حسین خاں کا بیان یہ ہے "بالآخر طے یہ پایا کہ دیانتداری اس کی مقتضی ہے کہ فارم کا خانہ خالی چھوڑ دیا جائے۔" دیکھیے؛ فروغ اردو عبدالماجد دریا بادی نمبر ص ۴۸-۴۹

[۲] فروغ اردو عبدالماجد دریا بادی نمبر ص ۱۸

[۳] دیکھیے آپ بیتی، ص ۲۴۰

ارتقائی ہے اور اس نے مذاہب کی بھی مادی اور ارتقائی تعبیر کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تمام زندہ اشیاء ایک مسلسل طغیان میں ہیں جو تبدیلی کے ذریعہ تکمیل کے مراحل طے کرتی ہیں اور پھر تبدیلی ہی کے تسلسل کے ذریعے زوال آمادہ ہوجاتی ہیں۔ گویا مذہب بھی حکومتوں کی طرح زوال آمادہ ہوتے اور مرجاتے ہیں اور گردشِ زمانہ کے ہاتھوں ایک مذہب کے مسلّمہ اصحابِ خیر آنے والے مذہب کی نگاہوں میں اصحابِ جعل ٹھہرتے ہیں۔ اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ماڈسلے مذہب کو کس نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ ذیل کے ایک اقتباس سے مصنّف کی مسلم تعلیم اور مذہب سے بے خبری کا اندازہ بھی ہوتا ہے اور اسلام سے تعصّب کا بھی:

"How can a Mussalman who has been taught to spell the Koran, to read the Koran, to recite the Koran, as his sole school lesson, and to believe that there is nothing true outside the Koran and whose ancestors have done the same thing for more than ten centuries, have any real sympathy of feeling and thought, a real community of nature with a Christian or do otherwise than loathe,hate and despise him? [۱۰۴]

مصروع آدمی کے احساسات کا ذکر کرتے ہوئے ماڈسلے لکھتا ہے کہ یہ شخص محسوس کرتا ہے کہ گویا اس پر نزولِ وحی ہو رہا ہے اور اس کو یقینِ واثق ہوجاتا ہے کہ وہ دُنیا کو ظلمات سے نجات دلا کر انوار سے فیض یاب کرنے کے لیے بھیجا گیا ہے۔ لکھتا ہے:

"But epileptic mania is not invariably so violent; sometimes it is of a sub-acute character, more busy than wild, with voluble and incoherent talk, agitated and restless movements, and perhaps with singular exaltation of feelings and ideas. Then the patient is prone

---

THE PATHOLOGY OF MIND ۱۰۴ے

to entertain very elevated notions of himself; and if he is addicted to much reading of the Bible, as epileptics sometimes are, he may develop the delusion that he is an inspired personage and has a divine gift of interpreting scripture or a divine mission to perform and redeem the world. As he alone in the world is then possessed of the light of inspiration, while all the rest of mankind are enveloped in the fogs of error, he will not shrink from fulfilling his mission by means that may be startling to ordinary intelligence and traditional modes of action." ؎۱۰۵

آگے چل کر اسی باب میں مصنف لکھتا ہے :

"During certain phases of his malady, the patient is much addicted to reading his Bible and prone to develop a delusion that he is some great personage, perhaps a god or Christ, or that he has received the Holy Ghost, or that he is a direct channel of divine inspiration in some other special way... Transports of exaltation rising up to states of ecstasy, frantic enthusiasm and intrepid energy, vivid imaginations translating themselves into hallucinations, inflamed conceit with alternation of melancholy self distrust, what are these but the factors and characteristics of the inspired prophet, who being epileptic, used once to be thought to have a divine disease and to see visions and hear voices from heaven?" ؎۱۰۶

؎۱۰۵ THE PATHOLOGY OF MIND ص ۴۷۹

؎۱۰۶ ایضاً ص ۴۸۸ - ۴۸۹

ہوسکتا ہے عبدالماجد نے INSPIRED PROPHET سے قیاس حضور اکرمؐ پر کیا ہو کیونکہ مستشرقین اور مغرب کے بعض سیرت نگار حضورِ اکرمؐ کو مصروع قرار دیتے رہے ہیں۔ چونکہ مستشرقین کی غالب تعداد حضورِ اکرمؐ کو بھی ایک زعیم اور مذہبی مصلح کے طور پر دیکھتی رہی ہے اور خود مغرب میں بھی مصلحانہ نوعیت کے بعض رہنما پیدا ہوتے رہتے ہیں جو اضطرابِ نفسی کا شکار رہے ہیں مثلاً جارج فوکس، اس لیے ان لوگوں نے حضورِ اکرمؐ کے یہاں عالم بدہن ویسا ہی جنون و اضطراب ڈھونڈ نکالا ہے۔ اقبال نے "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے آخری خطبے میں اس حوالے سے بڑی فکر افروز گفتگو کی ہے اور لکھا ہے کہ "حضور اکرمؐ" کے باب میں (بعض مغربی حلقوں میں) یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اضطرابِ نفسی کا شکار تھے۔ پس اگر اضطرابِ نفس کا شکار شخص انسانی تاریخ کو ایک نئی جہت دینے کی قوت و استعداد و استطاعت رکھتا ہو تو یہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے انتہائی اہم امر ہوگا کہ اس کے اصل تجربے کی ماہیت معلوم کی جائے جس نے غلاموں کو انسانوں کا رہنما بنا ڈالا اور نوعِ انسانی کی تمام نسلوں کے کردار کی تشکیل کی اور انھیں ولولۂ تازہ دیا اور اس غلط نظریۂ اضطرابِ نفس "PSYCHO PATHOLOGY" کی نفی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"Judging from the various types of activity that emanated from the movement initiated by the prophet of Islam, his spiritual tension and the kind of behaviour which issued from it, cannot be regarded as a response to a mere fantasy inside his brain." [۲۰]

چونکہ پیغمبرانہ تجربہ ایک انتہائی غیر معمولی تجربہ ہے اس لیے اس کی تفہیم آسان نہیں۔ اس باب میں ابنِ خلدون پہلا شخص ہے جس نے بقول اقبال انسانی نفسیات کے اس پہلو پر سنجیدگی سے غور کیا اور اس خیال تک پہنچا جسے آج "انائے تحت الشعور" "SUBLIMINAL SELF" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

---

[۲۰] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۔ ۱۹

عبدالماجد الحاد وارتداد کی اس کیفیت میں کم و بیش دس سال تک مبتلا رہے۔ تشکیک و ارتیاب کی کمانی ایک دفعہ کھلی تو پھر کھلتی ہی چلی گئی۔ اسی زمانے میں ماجد نے شبلی کی الکلام کو بنیاد بناکر عقائدِ اسلامی، وجودِ باری، نبوت اور ضرورتِ مذہب وغیرہ پر تنقید لکھی[۵۸] جو چھ قسطوں میں "الناظر" (لکھنؤ) میں شائع ہوئی۔ کچھ ہی عرصے بعد انھوں نے قیادت کی نفسیات پر ایک کتاب انگریزی زبان میں لکھی جو لندن سے شائع ہوئی۔ اس کتاب میں بظاہر تو اجتماع کی نفسیات کو بنیاد بناکر تعبیر و تجزیہ کا کام انجام دیا گیا تھا لیکن فی الاصل اس میں مستشرقین کے سے حربے استعمال کیے گئے تھے اور بین السطور میں وہی مذہب دشمنی اور تشکیک آفرینی کارفرما تھی جو مستشرقین میں سے اکثر کا شیوہ رہا ہے اور اب تک ہے۔ اسی انگریزی کتاب یعنی "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" کا مفصّل روپ "فلسفۂ اجتماع" کے نام سے شائع ہوا جس پر بہت سے ہندوستانی اخبارات و رسائل نے مخالفانہ تبصرے شائع کیے[۵۹] مولانا احمد رضا خاں بریلوی نے ماجد کی تکفیر کا فتویٰ جاری کر دیا (تفصیل آگے آئے گی) لیکن کچھ علما نے بہت سے فتوے مصنّف کی عدم تکفیر میں بھی شائع کیے جن میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی، سیّد سلیمان ندوی، عبدالمجید فرنگی محلی اور مولانا شیر علی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ جن علما نے ماجد صاحب کی عدمِ تکفیر کے فتوے جاری کیے، کیا انھیں ان کی تشکیک و الحاد کا

---

[۵۸] نقوش کے آپ بیتی نمبر میں لکھتے ہیں کہ "الناظر" کے ایڈیٹر صاحب نے جو مولانا (شبلی) کے خلاف تھے، اسے بلا تامّل شائع کر دیا، ص ۱۰۷/۴

[۵۹] اس دورِ الحاد کا ذکر کرتے ہوئے رئیس احمد جعفری لکھتے ہیں: یہ وہ زمانہ تھا کہ وہ مذہب کے منکر تھے۔ لیکن ان کی لامذہبی، آزاد خیالی اور "ترقی پسندی" بھی اپنے اندر ایک آن رکھتی تھی۔ اس میں ایک وزن تھا۔ وقار تھا۔ وہ مذہب کا مذاق نہیں اُڑاتے تھے۔ اس کے خلاف دلائل رکھتے تھے اور سنجیدہ بحث کرتے تھے۔ (دیدو شنید ص ۱۳۹) یہ بات ایک حد تک تو درست ہے لیکن کامل طور پر درست نہیں۔ ماجد کی کتاب "فلسفۂ اجتماع" میں پیغمبروں کے استخفاف کے متعدد پہلو نکلتے ہیں اور یہی معاملہ ان کی انگریزی تصنیف "PSYCHOLOGY OF LEADERSHIP" کا ہے۔

علم نہ تھا۔ یقیناً تھا مگر یہ حضرات قرآنِ حکیم کی اس آیت کے مصداق کہ:

ادع الی سبیل ربك بالحکمة والموعظة الحسنة

ماجد کو دھیرے دھیرے حکمت اور نرمی کے ساتھ اسلام کی طرف لانا چاہتے تھے کہ یہی راہ تبلیغ و ارشاد ہے۔

تشکیک والحاد کا یہ سلسلہ ۱۹۰۹ء کے آس پاس شروع ہوا اور ۱۹۱۸ء کی آخری سہ ماہی تک قائم رہا۔ اس تمام عرصے میں نفسِ مذہب سے قریب کرنے اور اسلام کی عظمت و معنویت کا راسخ نقش بٹھانے میں جن زندہ شخصیات نے ماجد کو متاثر کیا ان میں حکیم شاعر اکبر الہ آبادی کے علاوہ محمد علی جوہر، سید سلیمان ندوی، فراہی (حمید الدین)، عبدالباری ندوی، مہدی افادی اور گھگوان داس جیسے اکابر شامل تھے۔ ماجد نے لکھنؤ کے ایک صاحبِ دل بزرگ مولوی عبدالاحد کھمنڈوی اور جوارِ بارہ بنکی کے ایک بزرگ مولوی عابد حسین فتح پوری سے بھی استفادہ کیا۔

نفسِ مذہب سے قریب لانے میں حکیم کنفیوشس کی تعلیمات، بھگوت گیتا، بدھ مت کی تعلیمات، جوگ بشسسٹ [۱۱] مسز اینی بیسنٹ کی تھیاسوفی پر مبنی تحریریں اور مہاراشٹر کے تلک اور بنگال اور جنوبی ہند کے اربندو گھوش کے مرقومات نے بھی خاصا اہم کردار ادا کیا۔ مولانا شبلی کی سیرت النبی جلد اوّل، مثنوی مولانا روم، منطق الطیر، نفحات الانس، مکتوباتِ مجددی، تفاسیر بیضاوی و کشاف، محمد علی لاہوری کی بیان القرآن اور انگریزی تفسیر قرآن نے اسلام کی حقانیت کا نقش بٹھانے میں نہایت درجہ معاونت کی۔

نامور حکیم شاعر اکبر الہ آبادی کو ماجد سے جو تعلقِ خاطر تھا اس کا اندازہ ان خطوط سے لگایا جا سکتا ہے جو اُنھوں نے وقتاً فوقتاً ماجد کو لکھے۔ اس حکیمانہ تعلقِ خاطر کی کرشمہ سازی تھی کہ ماجد آہستہ آہستہ ارتیاب کی دلدل سے نکلتے گئے اور اکبر الہ آبادی کی وفات سے دو تین سال قبل تک باقاعدہ پھر اپنی اصل سے جڑ گئے تھے۔ وہ نہ کبھی بحث و مناظرہ کرتے اور نہ ماجد کے باب میں پند و موعظت کی طرح ڈالتے۔ بس موقع بہ موقع اپنے میٹھے انداز میں کوئی بات چپکے سے

[۱۱] عبدالماجد لکھتے ہیں، اردو میں جوگ بشسسٹ قسم کی کتابیں بھی بہت کام آئیں۔ نقوش آپ بیتی نمبر ص ۱۰۷۵

ایسی کہہ گزرتے جو دل میں اُتر جاتی اور ذہن کو ایسے ٹھوکے دے دیتے کہ قبولِ حق کی گنجائش پیدا ہو کر رہتی۔ اس عہد کی یادوں کو تازہ کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں: "ایک روز بولے کہ کیوں صاحب آپ نے تو کالج میں عربی لی تھی۔ پھر اب بھی اس سے کچھ مناسبت قائم ہے؟ علم و زبان کوئی بھی ہو بہرحال اس کی قدر تو کرنی ہی چاہیے۔" میں نے کہا "اب اس کے لکھنے پڑھنے کا وقت کہاں ملتا ہے۔" بولے کہ "نہیں کچھ ایسا مشکل تو نہیں۔ قرآن کی بے مثل ادبیت کے تو اہلِ یورپ بھی قائل ہیں اور سُنا ہے کہ جرمن یونیورسٹیوں میں قرآن کے آخری پندرہ پارے عربی ادب کے کورس میں داخل ہیں۔ جتنے حصے آپ کی سمجھ میں نہ آئیں اُنھیں چھوڑتے جائیے اور یہ سمجھ لیجیے کہ وہ آپ کے لیے نہیں، لیکن آخر کہیں تو کچھ فقرے آپ کو پسند آ ہی جائیں گے۔ بس انھی فقروں کو دو چار بار پڑھ لیا کیجیے اور آپ کے لیے کوئی قید باوضو ہونے کی نہیں"۔ یہ ایک نمونہ تھا ان کی تبلیغ کا۔[۱۱۱]

ماجد کے نام ۱۱ر فروری ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں قرآن خوانی کے سلسلے میں ویسی ہی بات ارشاد کی جیسی اوپر کی سطور میں آچکی۔ لکھتے ہیں: قرآن شوق سے دیکھیے۔ خوب دیکھیے۔ یہاں تک کہ بلا مددِ ترجمہ اس کے ظاہر معنی سمجھنے لگیے۔ تفسیر کی تو حد نہیں۔ مذاقِ مفسرین کی بوقلمونی حیرت انگیز ہے۔ قرآن مجید کو بطور تلاوت پڑھا کیجیے۔ ایک سرے سے پڑھ جائیے اور پھر پڑھیے اور پھر پڑھیے۔ زیادہ نہ رُکیے۔ پڑھتے جائیے۔ ثواب کا عقیدہ نہ سہی۔ لٹریری لطف و ذوق کا خیال کیجیے۔ ہر وقت طبیعت یکساں نہیں رہتی۔ کسی وقت کوئی آیت دل کو متوجہ کرے گی۔[۱۱۲]

عین اسی زمانۂ الحاد میں اکبر نے نیاز احمد بریلوی کے ایک شعر[۱۱۳] پر تضمین کرکے ماجد کے صاحبِ ایمان ہو جانے کی پیش گوئی کی تھی۔ اس کی اطلاع دیتے ہوئے ماجد کو ۲۱ر جون ۱۹۱۸ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں: ابھی آپ کا خط پہنچا۔ بے ساختہ مولانا نیاز احمد صاحب قدس سرہٗ

---

۱۱۱ آپ بیتی، ص ۲۵۰ ۱۱۲ خطوطِ مشاہیر، ص ۷۹

۱۱۳ شعر یہ تھا: من پاک بازِ عشقم ذوقِ فنا چشیدہ ۔ آہوے دشتِ ہویم از ماسوا رمیدہ
دیکھیے دیوانِ نیاز بریلوی (مرتبہ ڈاکٹر انوار الحسن) ص ۷۵

کے ایک شعر پر میں نے تضمین کی ؎

ماجد کو آپ سمجھیں بے گانۂ طریقت — دل میں مرے تو ہے اک اُمید کا قصیدہ
ہیں غالباً وہ مصداق اس شعرِ باثر کے — ارشاد کر گیا ہے اِک عبدِ برگزیدہ
من پاکباز عشقم ذوقِ فنا چشیدہ — آہوسے دشتِ ہویم از ماسوا رمیدہ [۱۱۴]

۸ ر ستمبر ۱۹۱۸ء کے خط میں ماجد کو لکھتے ہیں :

" مشرق " میں مَیں نے اپنے دو تین شعر جو آپ کے متعلق جوش دلی سے بے ساختہ زبان پر آگئے تھے دیکھے ع آہوسے دشتِ ہویم از ماسوا رمیدہ ۔ عجب مقام ہے ۔ خدا میری بات کو سچ کرے ۔ میں نے سخن سازی نہیں کی یہی Impression تھا اور ہے [۱۱۵]

پھر جب ۱۹۱۹ء کے اوائل میں ماجد دوبارہ نورِ ایمان سے سرفراز ہوئے تو اکبر نے اپنی مسرت کا اظہار کرتے ہوئے لکھا : میں نے بے ساختہ آپ کی نسبت لکھ دیا تھا

ع — آہوسے دشتِ ہویم از ماسوا رمیدہ

میں خوش ہوں کہ اس کی صداقت کے آثار آپ کی صاف اور بلند طبیعت سے نمایاں ہوتے جاتے ہیں ۔ ہمارے مکرّم ڈپٹی صاحب مرحوم (والدِ ماجد) کو شاید شبہ و افسوس تھا کہ لڑکا دین سے بے گانہ ہوتا جاتا ہے ۔ اب فرشتوں سے یہ سُن کر ان کی رُوح خوش ہوگی کہ وہ لڑکا حقیقت آشنا ہوتا جاتا ہے اور انشاءاللہ بیعت جلد کرے گا " بمقامے رسیدہ ام کہ مپرس " [۱۱۶]

۱۳ ر دسمبر ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں پیش گوئی کرتے ہوئے لکھا : آپ ہنوز راہ میں ہیں لیکن سیدھی راہ ہے ۔ ابھی آپ نہیں جانتے کیا نعمتیں آپ کو ملنے والی ہیں ، انشاءاللہ تعالیٰ ! ایک

---

[۱۱۴] خطوطِ مشاہیر ، ص ۱۱۹

[۱۱۵] ایضاً ص ۱۱۳ ۔ خدا نے واقعی اکبر کی بات کو سچ کر دکھایا ۔ اکبر کی مومنانہ پیش گوئی پوری ہو کر رہی ۔ حضورؐ نے مومن کے بارے میں کس قدر صحیح فرمایا ہے کہ " وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے "

[۱۱۶] خطوطِ مشاہیر ص ۱۲۳ ۔ ایک اور خط میں لکھا : دوستوں نے آپ کو مسلمان ثابت کرنے کے لیے قلم اٹھایا ۔ میں نے عاشقانِ الٰہی میں داخل کر دیا ۔ پناہ اللہ کے ہاتھ ہے ۔ خطوطِ مشاہیر ص ۱۲۴

شعر قابلِ داد ہے:

دوسہ گام اگر پیشِ دل بر ہش دو دیدہ باشی — زپہا گذشتہ باشی، بچہار سیدہ باشی[117]

اپنے دورِ الحاد میں ماجد مشہور ماہرِ نفسیات ولیم جیمز اور ملحد فلسفی مِل کے بہت گرویدہ تھے۔ ایک دن اکبر کی صحبت میں مِل کا ذکر کرتے ہوئے کہنے لگے: "وہ تو اپنے وقت کا نہیں ساری دُنیا کا اور کل زمانوں کا سب سے بڑا شخص تھا۔" اس پر اکبر خوب ہنسے اور بولے، "اچھا اپنا یہی فقرہ آپ کاغذ پر مِل کے متعلق لکھ کر آج کی تاریخ ڈال دیجیے۔ میں دس سال بعد آپ کو دکھلا کر پوچھوں گا کہ کیسے اب وہ جوشِ عقیدت کہاں گیا؟"[118] دس سال تو کیا اس واقعہ کے تین چار سال بعد ہی ماجد ذہنی مرعوبیت کی اس فضا سے آزاد ہو چکے تھے۔

اکبر کے بعد جس دوسری شخصیت کی فہمائش، سرزنش، نصیحت اور تبلیغ نے اس دور کے ماجد کی شخصیت کی قلبِ ماہیت میں قابلِ قدر کردار ادا کیا وہ مولانا محمد علی جوہر تھے۔ ان کی شخصیت بڑی زور دار تھی اور ماجد کو ان سے گہری عقیدت تھی۔ وہ لکھتے ہیں: میرے تو گویا محبوب ہی تھے۔ کبھی خط میں اور کبھی زبانی جہاں ذرا بھی موقع پاتے، اپیل پڑھتے اور جوش و خروش کے ساتھ، کبھی ہنستے ہوئے، کبھی گرجتے ہوئے اور کبھی آنسو بہاتے ہوئے تبلیغ کر ڈالتے[119]

۱۹۱۵ء کے آخر میں جب لندن سے نفسیاتِ قیادت پر ماجد کی انگریزی کتاب THE PSYCHOLOGY OF LEADERSHIP شائع ہوئی تو ماجد نے ایک نسخہ محمد علی جوہر کی خدمت میں بھی بھیجا۔ اس پر ان کے نام جو خط آیا وہ اپنی جگہ ایک مفصل مقالہ تھا جس میں جوہر کی دل سوزی، اسلام سے ان کی محبت اور فرنگی استعمار اور حیلہ گری سے ان کی نفرت پھوٹی پڑتی تھی۔ ساتھ ہی ساتھ اس بات پر شدید گرفت بھی کی تھی کہ ماجد نے حضور اکرم کو بھی محض دنیاوی سطح کے ایک مصلح کے روپ میں دیکھا تھا اور کتبِ سماوی کا ذکر بہت ہلکے پن سے کیا تھا۔ ۲۵ جولائی ۱۹۱۶ء کے ایک مفصل خط کا ایک اقتباس قابلِ ملاحظہ ہے۔ جوہر لکھتے ہیں: "میری تنقید کا آخری عنوان آپ کے ان تذکروں سے متعلق ہے جو آپ نے پیغمبرِ خدا اور

[117] خطوطِ مشاہیر، ص ۱۵۳ — [118] معاصرین، ص ۲۶

[119] آپ بیتی، ص ۲۵۰

قرآنِ مجید کی تمثیل لاتے وقت کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ آپ سچے اور حقیقی مسلمان ہیں۔ اس بنا پر مجھے سخت حیرت ہو رہی ہے کہ آپ نے ایسی مقدس شخصیت اور ایسی مقدس آسمانی کتاب کا ذکر کس ہلکے پن سے کیا ہے۔ کیا یہ آورد و تصنع اپنی "ناطرف داری" اور خالص علمی تحقیق کے اظہار کے لیے ہے یا کیا؟ ... آپ کے لب و لہجہ میں تو صاف عیسائی مشنریوں کی بُو آ رہی ہے۔ بلکہ آپ تو یہاں تک بڑھ گئے ہیں کہ قریش اور یہود جو رسول اللہ کے گرد محض ان کی اہانت و تحقیر کی غرض سے جمع ہوتے تھے اور ان کی بدتمیزیوں پر قرآن مجید میں احکام صادر ہوئے ہیں، آپ نے ان احکام پر نقد شروع کر دیا ہے"[۱۲۰] اگلے خط میں لکھتے ہیں: "غزالی کا فلسفہ مجھ سے زیادہ آپ نے پڑھا ہوگا۔ ان کی احیاء العلوم کا اگر ترجمہ فرانسیسی زبان میں ہو گیا ہوتا تو ڈیکارٹ کو دنیا چور سمجھتی مگر ان کی خود تصنیف کردہ سیرت بلکہ سوانح قلبی و دماغی کو ملاحظہ فرمائیے۔ آخر میں اس کا اعتراف ہے کہ اصل وہی مشاہدہ ہے جو حیات ظاہرہ سے مستغنی اور استدلال و حجت سے بے نیاز ہے۔ برائے خدا و رسول اپنی عقل و تمیز و علم و تحقیقات کو اسلام اور صرف اسلام کے لیے وقف کر دیجیے اور اس دانش حاضر کے حجاب اکبر میں مستور و محجوب نہ رہیے"۔[۱۲۱]

سید سلیمان ندوی وہ تیسرے حکیم و ہمدرد تھے جنھوں نے اپنے مکتوبات کے ذریعے ماجد کو ان کی فکری کج روی پر ٹوکا۔ ان مکتوبات میں کہیں کہیں طنز کی ہلکی ہلکی نشتریت بھی ہے، کہیں کسی قدر سرزنش بھی اور کہیں ماجد کی تحریروں میں ظاہر ہونے والے مثبت اور حوصلہ افزا امکانات پر داد بھی۔ ۳۱ جولائی ۱۹۱۴ء کے ایک خط میں وضع اصطلاحات اُردو کے ضمن میں اجمالی گفتگو کے بعد اپنی مصروفیات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "کالج کے علاوہ ارض القرآن کا کام ہے جیسے آپ "میتھالوجی" کہتے ہیں"۔[۱۲۲] اسی زمانے میں ماجد "سائیکالوجی آف دی قرآن" لکھنا اور قصۂ یوسف کو ڈرامے کا روپ دینا چاہتے تھے۔ اس ارادے کے ضمن میں ۳ دسمبر ۱۹۱۵ء کے ایک خط میں سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں اور بڑی دل سوزی سے: "نفسیات القرآن بشوق لکھیے لیکن داد دینے کے لیے نہ کہ عیب جوئی کے لیے۔ قرآن میں نفسیات کا گر جوہر ہے وہ شاید

[۱۲۰] خطوطِ مشاہیر، ص ۱۹۰ [۱۲۱] حوالہ سابق ص ۲۲۹، ۲۳۱

[۱۲۲] مکتوباتِ سلیمانی (حصہ اوّل) ص ۲۹

وہی ہو جس کو آپ تحریکِ نفسِ انسانی بذریعہ خطابیات و دعوتِ متلذذات کہیں گے، بہر حال اگر آپ اسلام کی حمایت کا اس سے کام لیں گے تو خدارا جلد لکھیے اور اگر کچھ اور نیت ہے تو اس اُمتِ مرحومہ پر للہ رحم فرمائیے۔ جو خود ہی مر رہا ہو اس کو ۔ الخ"

"یوسف کا قصہ آپ قرآن سے لے کر کیوں لکھیں۔ توراۃ سے لکھیے کہ دو اور قومیں بھی آپ کی ممنون ہوں"[۱۲۳] ۲۷ نومبر ۱۹۱۸ء کے خط میں اپنے ایک انتہائی عزیز بھتیجے کی الم ناک موت کی اطلاع دیتے ہوئے ماجد پر حکمت آمیز طنز بھی کر جاتے ہیں: "تین برس میں میرا آغوشِ محبت تین عزیزوں کا بسترِ مرگ بنا۔ اپنے "خدا" کو تو نہیں، آپ کے "نیچر" کو کہتا ہو کہ وہ کس درجہ بے رحم ہے"[۱۲۴]

۸ مارچ ۱۹۱۵ء کے ایک خط میں ماجد کی تحریر میں نورِ ایمان کی ہلکی سی رمق دیکھ کر اور اسے ان کے مستقبل کے لیے خوش آئند سمجھتے ہوئے داد بھی دی ہے۔ اسی زمانے میں رسالہ "زمانہ" (کانپور) میں "مذہب اور ارتقائے تمدن" کے نام سے ماجد کا ایک مضمون شائع ہوا تھا جس میں انھوں نے مذہب کی عملی افادیت کو نمایاں کیا تھا حالانکہ وہ اس وقت تمام تر ملحد تھے۔ سید سلیمان ندوی مضمون پر اپنے مثبت مگر مختصر ردِ عمل کا اظہار کرتے ہیں: "بنام نگارندۂ مذہب اور ارتقائے تمدن۔ ع غازی چو توئی رواست کافر بودن"[۱۲۵]

ماجد کو مولانا حمید الدین فراہی مرحوم کی خدمت میں بھی مدت تک نیاز حاصل رہا۔ انھیں اعتراف ہے کہ ان کے علم کی حد تک اتنی دین داری اور خشیت بہت کم لوگوں میں پائی گئی۔ دین پر ادنیٰ اعتراض سُن کر جوش سے بھر جاتے تھے۔ خود ماجد نے اپنے دورِ الحاد میں بارہا ان کی ڈانٹ کھائی۔[۱۲۶]

اپنے دورِ الحاد میں اکبر و جوہر سے تاثر پذیری کا اعتراف کرنے کے بعد اپنے کالج کے زمانے کے رفیق مولانا عبدالباری ندوی کے فیضان کا بھی اعتراف کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں: "ان دو بھاری بھرکم شخصیتوں کے بعد ایک تیسرا نام اور سُن لیجیے۔ یہ اپنے ایک ساتھی مولوی عبدالباری ندوی

---

۱۲۳ مکتوباتِ سلیمانی (حصہ اوّل) ص ۴۷ ۱۲۴ حوالۂ سابق، ص ۹۸

۱۲۵ حوالۂ سابق، ص ۴۰

۱۲۶ حکیم الامت۔ نقوش و تاثرات، بار دوم، ص ۴۵۸

تھے اور آج جولائی ۱۹۶۷ء کے مولانا شاہ عبدالباری خلیفہ حضرت تھانوی۔ دھیما دھیما ان کا اچھا ہی اثر پڑتا رہا۔

مہدی افادی اُردو کے ان ادیبوں میں تھے جو اپنی جمال پرستی اور کسی قدر آزاد خیالی کے حوالے سے مشہور ہیں لیکن اپنی اس تمام تر آزادی پسندی کے باوجود وہ بھی ماجد کی مذہب بیزاری اور الحادی روش پر خوش نہ تھے۔ چنانچہ بڑی حکمت اور محبت کے ساتھ وہ ماجد کی فہمائش کرتے رہے۔ ماجد کو "محافظ عقلیات" اور "رئیس الطائفہ" کہتے تھے۔ مگر ساتھ ہی ساتھ ان سے مذہب کے باب میں سلامت روی کی بھی توقع کرتے تھے۔ ماجد کی فلسفۂ اجتماع جو دراصل ان کی انگریزی کتاب ہی کی توسیع تھی متعدد مقامات پر گمراہ کن تھی اور اس میں پیغمبرانِ عظام کو چلتے ہوئے لیڈر دکھایا گیا تھا جو اپنے زورِ خطابت پر عوام کے جذبات سے کھیلتے تھے۔ گویا ان پر مکر اور خدا عی کے الزامات تھے۔ چنانچہ مہدی نے انھیں اس روش پر ٹوکا۔ ماجد نے مہدی افادی پر اپنے مضمون میں ان کی حکمت آمیز نصیحت کا بھی ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں: "میری دورِ جاہلیت کی ایک کتاب "فلسفۂ اجتماع" نام ہے۔ نشۂ الحاد کی حالت میں لکھی ہوئی۔ اس میں پیغمبروں کا ذکر جا بجا ہے بالکل دنیوی لیڈروں کی حیثیت سے اور ان کے کارناموں پر تنقید و تبصرہ اسی انداز میں جس میں قومی اور ملکی لیڈروں پر ہوتا رہتا ہے۔ اپنے نزدیک اس وقت اس میں حرج ہی کیا تھا اور اگر کوئی روکتا ٹوکتا تو اس کی مولویانہ تنگ نظری اور تعصب پر لے دے سے دھری ہوتی۔ مہدی مرحوم میری تحریر کے قدردانوں میں، پرستاروں میں عاشقوں میں تھے۔ اس کے باوجود کچھ ہی دن بعد جب لکھنؤ آئے تو مجھے ایک موقع پر تنہا پا کر بولے "فلسفۂ اجتماع کا عاشقِ زار مجھ سے بڑھ کر کون ہوگا لیکن سن میں مجھ سے چھوٹے ہو اس لیے ایک بات کان میں ڈالے دیتا ہوں۔ پیغمبروں خصوصاً پیغمبرِ اسلام کا تذکرہ جس طرح آیا ہے اس سے صاف استخفاف نکلتا ہے۔ عقائد کی بحث سے قطع نظر یہ رنگ کسی سنجیدہ مصنف کی متانتِ تحریر کے منافی ہے۔ جن شخصیتوں کا ادب و احترام کروڑوں انسان کر رہے ہوں ان کے مرتبے کا لحاظ رکھنا تو لازمۂ تہذیب و شائستگی ہے۔ بات اتنے خلوص سے کہی گئی تھی کہ سیدھی دل میں اُتر گئی اور جو دل منکر و مکذب تھا وہ کم از کم زبان و قلم کی حد تک تو آدمی بن گیا"[۱۲۷]

---

۱۲۷ نقوش شخصیات نمبر، حصہ اول، ص۔۴۰

۲۰ رجون ۱۹۱۸ء کو مہدی نے تحصیل ڈیرا پور سے ماجد کو خط لکھا اور شائستگیِ تحریر کا مشورہ دیا: "میں نے آپ سے لکھنؤ میں ذکر کیا تھا کہ آپ نے گو آنحضرت ؐ کی تنقیص نہیں کی تاہم اظہارِ خیال کی باریک تہہ میں ایک طرح کی تضحیک [۱۲۸] پائی جاتی ہے۔ اور یہ متعلّمانہ رنگ ہے مستشرقانہ [۱۲۹] سنجیدگی نہیں۔ ایک آدھ لفظ کے ہیر پھیر سے شکایت دُور ہو سکتی ہے اور مقصود پھر بھی ہاتھ سے نہیں جائے گا۔ یہ میں آپ کے لیے کر سکتا ہوں۔ آپ اجازت دیتے ہیں؟ [۱۳۰]

۴ رجون ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں ماجد کو اس طرح ٹوکتے ہیں اور نصیحت کرتے ہیں: "گذشتہ تصنیفات کی نظرِ ثانی کے سلسلہ میں یہ بھی دیکھنا ہے کہ فلسفیت کے زور میں مذہب کی نسبت کوئی ریمارک یا طرزِ ادا ایسا نہ ہو جس سے اس کی تحقیر تو خیر، خفیف سے خفیف بے رُخی INDIFFERENCE بھی پائی جائے۔ جو کچھ لکھیے "مسلم" بن کر لکھیے۔ یہ نکتہ چالیس برس کے بعد سمجھ میں آئے گا لیکن اس درمیان میں آپ کو میں کم سے کم ڈاکٹر لیبان کی طرح فیاض دیکھنا چاہتا ہوں ورنہ کسی بانیٔ مذہب کی نفسیت کا اعتراف دراصل "میٹھی چُھری زہر کی بُجھی" کا مصداق ہوگا۔ اُردو میں شبلی کے مصلحِ اعظم کو محمدؐ نہ لکھیے، آنحضرت ؐ لکھیے تو لٹریچر آپ کا شکرگزار ہوگا" [۱۳۱]

مندرجہ بالا چند نمونے اکبر، جوہر، سید سلیمان ندوی اور مہدی افادی کے طرزِ تبلیغ و حکمت کی بھرپور نمائندگی کرتے ہیں اور ان سے ماجد کی فصیلِ الحاد میں بہت سے رخنے پڑے اور ایمان و آگہی کے کچھ دَر وا ہوئے۔ ان مسلموں کے دوش بدوش ان چند غیر مسلموں کا بھی ذکر اوپر کیا جا چکا ہے

---

[۱۲۸] لکھنؤ والی ملاقات میں اُنھوں نے صاف کہہ دیا تھا کہ پیغمبرِ اسلام کے تذکرے میں صاف استخفاف نکلتا ہے مگر خط میں لکھتے ہیں۔ "ایک طرح کی تضحیک"۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی نصیحت کی ایک حکیمانہ روش ہے کہ ایک ہی بات کو ہر بار ایک ہی پیرائے میں نہ دہرایا جائے اور مہدی اس طرزِ حکیمانہ کے بہرہ دار تھے۔

[۱۲۹] لگتا ہے کہ مہدی کو مستشرقین کی تحریروں کو کم کم پڑھنے کا موقع ملا ہے ورنہ انھوں نے تو حضورِ اکرم ؐ کا ذکر بے حد استخفاف سے کیا ہے اور بعض اوقات من گھڑت قصّے بھی ان کی ذاتِ گرامی سے منسوب کر دیے ہیں۔

[۱۳۰] مکاتیبِ مہدی، ص ۵۸ [۱۳۱] حوالۂ سابق، ص ۸۱

جن کی روایت دوستی اور مذہب بیوستگی ماجد کو متاثر کیے بغیر نہ رہ سکی۔ ان میں خصوصیت سے لائق ذکر شخصیت بنارس کے ہندو کالج کے استادِ فلسفہ اور سنسکرت اور فارسی کے فاضل کی تھی۔ بھگوان داس ہندو تصوّف کے بحر کے شناور اور مسز اینی بسنٹ کے دستِ راست تھے، انگریزی میں فلسفہ اور تصوف پر بہت سی کتابیں اور مقالے ان کے قلم سے نکل چکے تھے۔ مادّیت کی سطحیت اور کمزوریوں پر زبان کھولنے والے اور روحانیت کے فضائل خوبی سے بیان کرنے والے تھے۔ مسلمان اہلِ علم اور اہلِ دل کی محبتیں اُٹھائے ہوئے تھے۔ اپنے طور پر ذاکر و شاغل اور گیان دھیان کے طریقوں پر عامل بھی تھے۔ اخیر میں بڑا زور وحدتِ ادیان پر دیا کرتے تھے[۱۳۲]

جون ۱۹۱۳ء میں ماجد سفرِ کلکتہ پر جانے لگے تو رستے میں بنارس میں ایک دو روز کے لیے قیام کیا اور وہیں بھگوان داس سے ملاقات ہوئی۔ اس ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ڈاکٹر بھگوان داس سے ملا۔ کتابیں پڑھ کر گرویدہ ہو ہی چکا تھا۔ عجیب بزرگ تھے۔ فلسفی تو خیر تھے ہی، ساتھ ہی ہندو جوگ کے طریقہ کی خوب ریاضتیں کیے ہوئے۔ آنکھوں میں چمک، چہرہ پر ایک طرح کا نور۔ باتیں بڑی حد تک حقیقت سنجی کی کرتے رہے۔ اور میرا الحاد کسی نہ کسی حد تک ان کی روحانیت سے متاثر رہا[۱۳۳]"دورِ الحاد میں اگر بھگوان داس سے نہ مل لیا ہوتا تو خدا معلوم میں انکار کی کن پستیوں تک جا پہنچتا۔ ہندوؤں کی مشہور دینی کتاب بھگوت گیتا کا انگریزی ترجمہ انھیں کا کیا ہوا دیکھا تھا اور اچھا خاصا نفع اس سے حاصل کیا۔ حکمتِ مطلقہ کن کن لوگوں کو کن کن موقعوں پر اور کن کن صورتوں سے ذریعہ اور واسطہ ہدایت و رہ نمائی کا بناتی رہتی ہے۔"[۱۳۴]

یہاں ایک عمومی غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے اور وہ ہے مولانا اشرف علی تھانوی سے ماجد کی تاثر پذیری کے زمانے کے باب میں۔ عمومی تاثر یہ ہے کہ ماجد کے الحاد سے اسلام تک کے سفر میں مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی اہم کردار ادا کیا ہے حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ

۱۳۲۔ معاصرین، ص ۵۲، ۵۳ ۱۳۳۔ آپ بیتی، ص ۱۵۰
۱۳۴۔ معاصرین، ص ۵۴

۱۹۲۷ء سے قبل مولانا اشرف علی تھانوی سے ماجد نہ تو ملے تھے اور نہ ان کی تحریروں کا مطالعہ ہی کیا تھا۔ اس امر کا ذکر خود "حکیم الامت ۔ نقوش و تاثرات" اور "معاصرین" میں تھانوی صاحب کے شخصیتیہ "حکیم الامت" میں ملتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ماجد کی شخصیت پر تھانوی صاحب کا فیضان نہیں۔ اس فیضان کی تو بے شمار جہتیں ہیں جو "حکیم الامت۔ نقوش و تاثرات" کی سطر سطر سے پھوٹا پڑتا ہے۔ مقصود صرف یہ بیان کرنا ہے کہ ابتدا تو ماجد اشرف علی تھانوی کے نام سے وحشت کھاتے تھے۔ مولانا تھانوی سے ماجد کا تعلق ۱۹۲۸ء سے قائم ہوا اور ان کی وفات (۱۹۴۳ء) تک متصل ۱۵ سال قائم رہا۔ اس دوران ملاقاتیں بھی متعدد رہیں اور مراسلت بھی خوب ہوئی۔

افراد کے علاوہ جن کتب سے ماجد نے کسی نہ کسی درجے میں اثر قبول کیا، ان کا سرسری ذکر ابھی اوپر کیا جا چکا ہے لیکن دو تین کتب اس باب میں ذرا تفصیلی ذکر کی طالب ہیں۔ ان میں ایک تو شبلی کی سیرت النبی ہے، دوسری "مثنوی معنوی" ہے اور تیسری مکتوبات مجدد الف ثانی۔

شبلی کی سیرت النبی (حصہ اوّل) کے فیضان و احسان کا ذکر کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں:

"نفس شوم کو سب سے بڑی ٹھوکر جو لگی تھی وہ اس سیرت اقدس ہی کے متعلق تو تھی مستشرقین و محققین فرنگ کے حملوں کا اصل ہدف تو ذات رسالت ہی تھی۔ خصوصاً بسلسلۂ غزوات و محاربات ظالموں نے بھی تو طرح طرح سے دل میں بٹھا دیا تھا کہ ذات مبارک نعوذ باللہ بالکل ایک ظالم فاتح کی تھی۔ شبلی نے (اللہ ان کی تربت ٹھنڈی رکھے) اصل دوا اسی درد کی کی۔ مرہم اسی زخم پر رکھا اور کتاب جب بند کی تو چشم تصور کے سامنے رسول عربیؐ کی تصویر ایک بڑے مصلح قوم و ملک اور ایک رحم دل و فیاض حاکم کی تھی جس کو اگر جدال و قتال سے کام لینا پڑا تھا تو بالکل آخر درجے میں"[۱۳۵] اشرف علی تھانوی کے نام خط میں بھی شبلی کی سیرت کے محاسن کا ذکر کرتے ہوئے لکھا: دوسری چیز جو میرے ذاتی تجربے کی ہے، انگریزیت کے اثر سے مدتوں ملحدہ چکا ہوں۔ سرکار رسالتؐ سے نعوذ باللہ ایک عناد کی کیفیت تھی۔ مولانا شبلی کی سیرۃ النبی جلد اوّل اس وقت شائع ہوئی۔ عبارت، اسلوب بیان وغیرہ بالکل ہم انگریزی خوانوں کے مذاق کے موافق تھا۔

[۱۳۵] آپ بیتی، ص ۲۴۸

اسی دَور میں اس کا مطالعہ میرے حق میں اکسیر ہوگیا[۱۳۶]

۱۹۱۹ء میں "مثنوی معنوی" کے دفاتر کا مطالعہ شروع ہوا۔ کتاب شروع کرنے کی دیر تھی کہ یہ معلوم ہوا کہ کسی نے جادو کر دیا۔ کہاں کا کھانا پینا اور کیسا سونا۔ بس جی میں یہی کہ کمرہ بند کر کے خلوت میں کتاب پڑھتے جایئے۔ کہیں کہیں آنسو بہایئے بلکہ کہیں کہیں چیخ بھی پڑیئے[۱۳۷]

مکتوبات مجدّد سرہندی کے مطالعے نے بھی طبیعت پر تقریباً ویسا ہی گہرا اثر ڈالا، "جیساکہ تین چار سال قبل مثنوی سے پڑ چکا تھا۔ فرق اتنا تھا کہ مثنوی نے جوش و مستی کی ایک گرمی پیدا کر دی تھی۔ بجائے اِدھر اُدھر کی آوارہ گردی اور ہر صاحب مزار و صاحب آستانہ سے لو لگانے کے اب متعین شاہراہ اتباع شریعت کی مل گئی۔ منزل مقصود متعین ہوگئی کہ وہ رضائے الٰہی ہے اور اس کے حصول و وصول کا ذریعہ اتباع احکام مصطفوی ہے۔ مثنوی اور مکتوبات، دونوں کا یہ احسان عمر بھر بھولنے والا نہیں"[۱۳۸]

ماجد کے دورِ الحاد و ایمان کا ذکر کرتے ہوئے ظفر حسین خاں مرحوم نے ایک بڑے پتے کی بات لکھی تھی کہ مولانا عبدالماجد کی سوانح عمری دراصل ایک تواریخی فلسفہ ہے اس لیے کہ ان کی مختصر سی حیات میں وہ سب دَور گذر چکے ہیں جو ہزاروں سالوں پر پھیلی ہوئی تاریخ فلسفہ کا موضوع ہوتے ہیں۔ مذہب پرستی، مذہب سے بیزاری، تشکیک، الحاد اور پھر ایمان و الیقان کی جانب بازگشت۔ مولانا کی تنہا ذات ان تمام مد و جزر افکار کا مرکز رہی ہے[۱۳۹]

ماجد کو الحاد سے ایمان تک لانے میں جہاں افراد و کتب کی حکمت آموزی و حکمت آرائی

---

[۱۳۶] حکیم الامت۔ نقوش و تاثرات، بار دوم، ص ۴۶۵

[۱۳۷] آپ بیتی، ص ۲۵۱-۲۵۲۔ اس زمانے میں ماجد کو مولانا رومی سے اس درجہ عقیدت ہوگئی تھی کہ ان کے مزار (قونیہ) پر حاضری کا ارادہ بھی کیا مگر بوجوہ یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ دیکھیے مکتوبات سلیمانی جلد اوّل ص ۱۸۱۔

[۱۳۸] آپ بیتی ص ۲۵۷

[۱۳۹] فروغ اردو عبدالماجد دریا بادی نمبر ص ۴۸

کو دخل رہا ہے وہاں حرم کعبہ میں ان کے والدِ مرحوم کی دُعا کا ذکر بھی نظر انداز کیے جانے کی چیز نہیں۔ عبدالماجد کے اس دَور کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر سردار احمد علیگ (ماجد ان کے ننہالی بزرگ تھے) لکھتے ہیں: اپنے لڑکپن میں، مَیں نے اپنی نانی صاحبہ اور گھر کے دوسرے بزرگوں سے سُنا تھا کہ مولانا کے والد ماجد نے حج کے موقع پر غلافِ کعبہ پکڑ کر اپنے بے دین اور ملحد بیٹے کے حق میں فریاد کی تھی جس کے اثر نے ماجد کے دل کی دُنیا بدل دی۔ مؤخرّ الذکر واقعہ کو میں بھی نہ مولانا صاحب سے دریافت کر سکا اور نہ حکیم عبدالقوی دریا بادی سے ہی تصدیق کر سکا لیکن جب مولانا کی آپ بیتی کے ص ۲۴۴ پر درج ذیل عبارت دیکھی تو اس سُنی ہوئی بات کا یقین آگیا۔

"والدِ مرحوم کی وفات نومبر ۱۹۱۲ء میں مکّہ معظمہ میں دورانِ حج میں ہوئی۔ انھیں میری بے دینی سے قدرۃً سخت آزردگی اور اذیّتِ قلب تھی۔ بیچارے کا جہاں تک ذہن پہنچتا ہر مذہبی شخصیت سے مجھے ملا ملا کر میری اصلاح چاہتے۔ جو عزیز سفرِ حج میں ان کے ہمراہ تھے ان سے بعد کو معلوم ہوا کہ مرحوم نے غلافِ کعبہ کو تھام کر اپنے لختِ جگر کی ہدایت و بازیابی کی دعا قلب کی گہرائیوں سے کی تھی۔ مردِ مومن و مضطر کا تیر نشانہ پر دیر سویر آخر کب تک نہ پڑتا۔ جس قادرِ مطلق نے پیمبر برحق یعقوبؑ کو خوب رُلا رُلا کر ان کی دُعا آخر ان کے فرزند کی بازیابی کے حق میں قبول کی تھی وہ اُمتِ محمدؐ کے ایک فرد اور آلِ یعقوب کے ایک فرد عبدالقادر کو کیا سدا محروم ہی رکھتا۔"

مد کے بعد جزر کی داستان اس وقت تک مکمل نہ ہوگی جب تک اس رواجی تصوّف اور خانقاہی مشیخیت کا بھی ذکر نہ کر دیا جائے جس میں ماجد نے وقتی طور پر خاصی کشش محسوس کی؛ چنانچہ اس دَور میں اُنھوں نے متعدّد درگاہوں پر حاضری دی اور عُرسوں میں شرکت کرتے رہے، آستانۂ اجمیر، درگاہ خواجہ بختیار کاکی، لکھنؤ میں شاہ مینا اور صوفی عبدالرحمٰن کی درگاہیں۔ ردولی، دیوہ اور بانسہ کے مزاراتِ صوفیاء اور خواجہ نظام الدین اولیاء کے پھیرے برابر کاٹتے رہے۔ ۱۹۲۱ء میں جب ماجد مستقلاً دریاباد منتقل ہوگئے تو اپنی حویلی سے متصل اپنے مورثِ اعلیٰ حضرت مخدوم آبکش کے مزار پہ دو سال متّصل عُرس کروایا اور قوالیوں کا اہتمام کیا۔ جوہر

۱۳؎ سہ ماہی اکائی (اٹاوہ) ص ۳۸

کی نعتیہ غزلیں (اور اپنی بھی) دریا باد کے قوالوں کو یاد کروادیں اور وہ گایا کیے۔اس دَور میں رقّت بہت بڑھ گئی تھی۔رسولِ اکرمؐ کا اسمِ مبارک سُن کر بارہا آنسو بھر آتے۔

اسی زمانے میں اُنھوں نے دوبارہ عربی زبان کی طرف توجہ دینا شروع کی: "بھُولی بھالی زنگ خوردہ عربی کو پھر سے تازہ اور صاف کیا"[۱۴۱]

نکاح کے وقت اور ایک مدت بعد تک ماجد چونکہ ملحد رہے تھے اس لیے از سرِ نو نُورِ ایمان سے منوّر ہونے کے بعد نکاح کی تجدید کی[۱۴۲]

تجدیدِ اسلام ہی کے زمانے میں رئیس احمد جعفری نے ماجد سے خاتون منزل لکھنؤ میں ملاقات کی تو ان کے ہاتھ کو زخمی پایا۔سبب یہ تھا کہ ماجد نے بقول ان کے بچپن میں اپنے ہاتھ ہاتھ پر اپنا نام گدوالیا تھا۔تجدیدِ اسلام کے بعد گدوانے کے خلاف کُتبِ مذہبی میں اس باب میں وعیدیں دیکھیں تو نام مٹوانے اور کٹوانے کا فیصلہ کر لیا۔ اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے جعفری لکھتے ہیں: تجدیدِ اسلام کے بعد اس کے خلاف وعیدیں دیکھیں، فوراً ڈاکٹر کو بلایا، ہاتھ اس کے سامنے بڑھا دیا کہ اس کئی انچ کے لیے چوڑے حصّہ کو، اتنی پوری کھال کو کھُرچ دو، تراش دو۔ ڈاکٹر نے انہام وتفہیم کی کوشش کی لیکن ناکام ہوا۔ آخرا سے اس حکم کی تعمیل کرنی پڑی[۱۴۴]

اس واقعے کے بیان میں رئیس احمد جعفری سے دو تسامحات ہوئے ہیں۔ ایک تو نام کے سلسلے میں، دوسرے اس باب میں کہ ماجد نے یہ نام بچپن میں گدوایا تھا۔ اصل دلچسپ واقعہ خود ماجد نے "معاصرین" میں ڈاکٹر عبدالعلی صاحب کے بیان میں لکھا ہے۔ انہی ڈاکٹر عبدالعلی صاحب نے ماجد کا نام کھُرچا تھا۔ لکھتے ہیں: اپنے دورِ الحاد و تشکیک میں اپنے بائیں بازو پر میں نے اپنی محبوب منگیتر کا نام انگریزی اور اردو میں گدوالیا تھا۔ گدوانے میں تکلیف بھی اچھی خاصی ہوئی تھی اور نام کے علاوہ ایک بڑا سا گلاب کا پھُول بھی گودنے والے نے گود دیا تھا۔ اب جب کئی برس

---

۱۴۱ نقوش، آپ بیتی نمبر ص ۱۰۷۲ ۱۴۲ وفیاتِ ماجدی، ص ۳۲

۱۴۳ اسی غلطی کا اعادہ مالک رام نے تذکرۂ معاصرین جلد چہارم ص ۱۸۹ پر کیا ہے حالانکہ ماجد نے اپنے بائیں بازو پر اپنی منگیتر کا نام گدوارکھا تھا۔

۱۴۴ دید وشنید، ص ۱۴۲

کے بعد از سرِ نو مسلمان ہولیا تو اس بازو کو وضو وغیرہ کے لیے کسی کے سامنے کھولتے بڑی شرم آنے لگی۔ آخر طے کیا کہ اس سب کو کھرچوا ڈالوں اور جو کچھ بھی تکلیف اس میں ہو اُسے برداشت کروں۔ چنانچہ اس کے لیے انھی ڈاکٹر صاحب کو زحمت دی۔ انھوں نے گھر آ کر دیر تک گوشت کو چھیلنے اور کھرچنے کا اپریشن کیا اور زخم کی مرہم پٹی عرصے تک روزانہ ہوتی رہی"[۱۴۵]

ماجد کو الحاد سے اسلام کے حلقے میں دوبارہ لانے میں جہاں بعض افراد و کتب کے اثر و تاثیر کا حصّہ ہے وہیں ایک بات یہ بھی قابلِ غور ہے کہ دُنیا بھر کی بیعتیں فسخ ہوسکتی ہیں مگر وہ بیعت کیسے فسخ ہوسکتی ہے جو پہلی بیعت ہے جو میثاقِ ازلی ہے۔ اس پہلی بیعت نے ماجد کو دوبارہ اپنی جانب کھینچ لیا۔ اقبال نے درست فرمایا ہے کہ تشکیک فکر کا مستقل اسلوب اور قدر نہیں۔ یہ آتی ہے اور پھر رخصت ہوجاتی ہے[۱۴۶] اب ماجد کو احساس ہوچکا تھا کہ "اصل گھپلا تو اس وقت ہوتا ہے جب انسان اپنے جزئی درجزئی اور اقل قلیل مشاہدہ کو کُل کا قائم مقام سمجھ لیتا ہے اور یہ نہیں سوچتا کہ جس مشاہدے کو وسیع سے وسیع تر قرار دے رہا ہے وہ اس دُنیا کے کُل مشاہدات سے کوئی نسبت نہیں رکھتا"۔ اب ماجد کا سینہ دوبارہ نورِ حق سے گلزار ہوچکا تھا:

صد کتاب و صد ورق در نار کن — سینہ را از نورِ حق گلزار کُن!

اے لقائے تو جوابِ ہر سوال — مشکل از تو حل شود بے قیل و قال"[۱۴۷]

آغازِ تصنیف و تالیف اور نامکمّل علمی منصوبے

ماجد کی خانگی تعلیم و تربیت اور خصوصاً ادبی ذوق کی آبیاری کا اجمالی ذکر گذشتہ صفحات میں ہوچکا ہے۔ اب ان صفحات میں پہلے اجمالاً ان حضرات اور کتب کا ذکر کیا جائے گا جو ماجد کی شخصیت کی ادبی تربیت اور تنوّع کا سبب بنے اور پھر ان کی ابتدائی مضمون نگاری کا اور ان ادوار کا ذکر کیا جائے گا جن میں ماجد نے متنوّع علمی و ادبی کارنامے سرانجام دیے۔

---

[۱۴۵] معاصرین، ص ۱۴۸

[۱۴۶] "Metaggart's Philosophy." "Speeches, writings and Statements of Iqbal"

[۱۴۷] سُلطان باحمدؒ، مقدّمہ، حِزء و، ثنا

مولانا ماجد کی ادبی تربیت میں سب سے زیادہ ہاتھ شبلی کا تھا۔ اس بات کا اعتراف خود انھوں نے متعدد مقامات پر کیا ہے۔ "ناقابلِ فراموش ادبی واقعات و شخصیات" ان کا ایسا ہی اہم مضمون ہے جس میں انھوں نے متعدد قدآور ادبی شخصیات اور ان کی کتب سے استفادہ و فیضان کا کھل کر ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں، "اپنے ہوش کی آنکھیں جب کھُلیں تو مجھے کہ اس بیسویں صدی کے شروع کا زمانہ تھا۔ ادبی فضا پر حکمران اس وقت دو شخصیتیں تھیں۔ ایک شبلی دوسرے شرر۔ سنجیدہ علمی، فکری، و اتفاقی قسم کے ادبیات کے فرماں روا شبلی نعمانی تھے۔ علی گڑھ کالج کے سابق استادِ عربی۔ الفاروق کے نام ور مصنّف اور بڑے بڑے اہم اور معرکہ کے مقالوں کے مقالہ نگار۔ ان انگلیوں نے جب سے قلم پکڑنا سیکھا، روش اعظم گڑھ کے اسی مردِ عظیم کی دل کو بھائی۔[۱۴۸] شوق ایک تو طبعی اور ادھر مولانا شبلی کی زندگی دل میں رچ بس گئی۔ انھی کی انگلی پکڑ کر قلم پکڑنا سیکھا اور برسوں مِل مِل کر انھی کی نقالی کی۔ پھر جب ادبی جوانی پر پہنچ گیا تو ایک دَور اور آیا اور اب ہادیِ راہ مرزا محمد ہادی ہیتے۔ وہی امراؤ جان ادا والے رُسوا۔ معلمِ اوّل شبلی تھے تو یہ معلّمِ ثانی۔"[۱۴۹]

نامؔ سیتاپوری کے اس سوال کے جواب میں کہ تصنیفی شعور کی رہ نمائی کن مصنفین اور کتابوں نے کی، ماجد دریا بادی نے انھیں سوالات کا نمبروار مندرجہ ذیل جواب لکھا تھا: ۱) سب سے بڑھ کر مولانا شبلی، ان سے کم درجے میں کچھ اور لوگ ہیں۔ ۲) سب سے بڑھ کر مولانا شبلی کی "الکلام" اور رسائل۔ ان سے بھی قبل کے دَور میں مولانا ثناء اللہ امرتسری اور مرزا غلام احمد قادیانی کی مناظرانہ کتابیں آریہ وغیرہ کی رَد میں۔ ۳) پھر وہی مولانا شبلی۔ جب کالج کی زندگی شروع ہوئی تو لکھنؤ میں مولانا سے ذاتی نیازمندی اور حاضر باشی بھی رہی۔ ادبی اور شعری مذاق جو کچھ بھی پیدا ہوا مولانا ہی کا فیض ہے۔[۱۵۰]

شبلی و رُسوا کے علاوہ ماجد نذیر احمد سے بھی تمتّع یاب ہوئے۔ لکھتے ہیں، "سر سید کی

۱۴۸ نقوش فروری ۱۹۶۱ء ص ۵

۱۴۹ نقوش اگست ۱۹۶۱ء (احتشام حسین کا ماجد سے انٹرویو بنام "ادبی ملاقات") ص ۹

۱۵۰ نقوش خطوط نمبر ۲، اپریل، مئی ۱۹۶۸ء ص ۳۳۲

زندہ شخصیت کا آفتاب ابھی ابھی غروب ہوا تھا۔ اس چراغ سے اپنا چراغ جلا کر خود اس کو چمکتا دمکتا چاند بنا دینے والے علاوہ مولانا شبلی کے کچھ اور بھی تھے، جیسے حالی، نذیر احمد اور محمد حسین آزاد۔ احترام ان سب کا پیش نظر رہا لیکن حالی کی سادگی کچھ خشکی کے ڈانڈے سے چھوتی ہوئی نظر آئی۔ اور آزاد کے فلک پیما تخیل و بلند پروازی کے آگے ہمت نے ہتھیار ڈال دیے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شبلی کے بعد اگر کسی کے دربار سے کچھ تھوڑا بہت فیض حاصل ہوا تو وہ نذیر احمد تھے۔ قرآن مجید کے مترجم اور بنات النعش و توبۃ النصوح، ماما عظمت اور ہریالی، اصغری و اکبری کے چلتے پھرتے کرداروں کے خلاق "[۱۵۱]

اس مضمون میں ماجد نے ان دو دھاروں کا ذکر کیا ہے جن میں سے ایک تو علمی مباحث و موضوعات کا تھا اور دوسرا ہلکے پھلکے ادبی افسانہ اور شعر و شاعری کا۔ اس دوسرے دھارے کے میر کارواں بقول ماجد عبد الحلیم شرر تھے لیکن اُنھوں نے اس میں نذیر احمد اور راشد الخیری کا شمار بھی کیا ہے۔ ریاض خیر آبادی، اکبر الہ آبادی اور مولوی سیّد علی اصغر نے بھی ماجد کی ادبی تربیت میں اہم حصّہ لیا۔

اسی مضمون میں ماجد نے اپنے ادبی محسنین میں مرزا ہادی رُسوا کو سر فہرست قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں، محسنوں کی فہرست لمبی ہوتی چلی جاتی ہے اور سر فہرست کا نام لینے کی نوبت ہی نہیں آرہی ہے۔ یہ تھے مرزا محمّد ہادی لکھنوی جن کے تخلص مرزا سے لوگ کم اور نثری لقب رُسوا سے زیادہ واقف ہیں۔ ان کی زبان کی سلاست، نفاست، نزاکت کا نقش دل پر ایسا بیٹھا اور بیٹھا کیا معنی آج تک ایسا بیٹھا ہوا ہے کہ اپنی اُردو دانی جب کبھی انگڑائیاں جمائیاں لینے لگتی ہے تو انھی کی کتابوں کی ہوا اُسے تازہ دم کر دیتی ہے "[۱۵۲]

اُوپر کے اقتباسات سے ایک دلچسپ حقیقت یہ سامنے آتی ہے کہ احتشام حسین کے ساتھ اپنی گفتگو میں تو ماجد نے شبلی کو معلّم اوّل کہا ہے اور رُسوا کو معلّم ثانی مگر "ناقابلِ فراموش ادبی واقعات و شخصیات" نامی مضمون میں جس کا اقتباس ابھی اوپر درج ہوا، رُسوا کو اوّلیت

---

[۱۵۱] نقوش فروری ۱۹۶۱ء، ص ۵ [۱۵۲] حوالۂ سابق، ص ۶

کا تاج پہنایا ہے ۔ ہوسکتا ہے کہ ماجد فی الواقع یہ فیصلہ نہ کر پا رہے ہوں کہ ان دونوں شخصیات میں سے سب سے بڑھ کر فیض کس شخصیت سے پہنچا ۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ فکری و فلسفیانہ موضوعات میں معلّمِ اوّل شبلی ہوں اور زبان و اسلوب کے اعتبار سے رُسوا، اور یہی دوسرا قیاس زیادہ قابلِ قبول معلوم ہوتا ہے ۔

ماجد کی مضمون نگاری کا آغاز ۱۹۰۴ء میں ہوا ۔ اردو اخباروں میں اس زمانے میں علی گڑھ کے بعض تعلیم یافتہ اہلِ قلم کی جانب سے متجدّدانہ انداز کے مضامین تواتر سے شائع ہو رہے تھے ۔ بعض لکھنے والوں نے تو انتہا کر دی اور یہ تجویز پیش کر دی تھی کہ قرآن کے احکام معاملات کو حصّۂ عقائد سے بالکل الگ کر دیا جائے ۔ ماجد اس وقت عمر کے بارھویں سال میں تھے لیکن ان کی غیرت نے جوش مارا اور اُنھوں نے مولوی احسان اللہ عباسی چڑیا کوٹی وکیل گورکھپور کی کتاب "الاسلام" سے جا بجا اخذ کر کے ایک مضمون تیار کیا اور صوبے کے سب سے نامور اُردو اخبار "اودھ اخبار" کو بھیج دیا ۔ یہ مضمون اُنھوں نے فرضی نام سے بھیجا اور فرضی نام سے شائع بھی ہوا ۔

ہندوستان کے بیسویں صدی کے ابتدائی سال مذہبی مناظرہ بازی کے سال تھے ۔ اس کا آغاز تو انیسویں صدی ہی میں ہو چکا تھا لیکن یہ رَو اب اور تیز ہو چلی تھی ۔ ماجد اس وقت بارہ تیرہ سال کے نوجوان تھے ۔ مناظرہ کا شوق ان کے ذہن میں سمایا ہوا تھا اور اس سے پہلے اودھ اخبار میں ایک مضمون شائع بھی کرا چکے تھے چنانچہ بے تکلّف مولانا محمد علی رحمانی مونگیری کے ماہنامہ "تحفۂ محمدی" کے چند شماروں سے معلومات اخذ کر کے اُنھیں ایک کاپی میں خوش خط نقل کر لیا ۔ یہ گویا ماجد کی پہلی "تصنیف" تھی ۔ افسوس یہ ورق محفوظ نہ رہ سکے ۔

سکول کے نویں درجے میں پہنچے تو سوفیوکلیز کے ایک مختصر سے ڈرامے ANTIGONE کا انگریزی سے اُردو میں ترجمہ کر ڈالا [۱۵۳] ردِّ مسیحیت کے رسالے کی طرح

---

[۱۵۳] خود لکھتے ہیں ، ایک یونانی ڈرامے کے انگریزی ترجمے سے ترجمہ بھی اسی زمانے میں کر گزرا تھا ۔ نقوش ، آپ بیتی نمبر ، ص ۱۰۷۲

اس اردو ترجمے کے اوراق بھی محفوظ نہیں۔ یہ سب عبدالحلیم شررؔ کی تربیت کا اثر تھا[۱۵۴]

کیننگ کالج کے ابتدائی زمانۂ طالب علمی میں ماجد نے دو مفصل مقالے "محمود غزنوی" اور غذائے انسانی" نامی لکھے۔ اوّل الذکر میں ماجد نے تاریخ یمینی سے استفادہ کرتے ہوئے یہ بتایا تھا کہ محمود غزنوی پر بخل کے الزامات لغو ہیں۔ مولانا شبلی کے رنگ کا یہ مضمون انہی کی کتابوں کے مطالعے کا ثمرہ تھا۔ ثانی الذکر میں ماجد نے ڈاکٹری کتب کے حوالے سے یہ دکھایا تھا کہ انسان کی قدرتی غذا علاوہ نباتات کے گوشت بھی ہے[۱۵۵] یہ دونوں مقالے کتابی شکل میں وکیل بک ٹریڈنگ ایجنسی نے ۱۹۱۰ء میں شائع کر دیے۔ مصنّف کا نام" مولانا عبدالماجد لکھا گیا ہے

بالائے سرش ز ہوشمندی   می تافت ستارۂ بلندی

۱۹۱۰ء ہی میں ماجد نے شبلی کی" الکلام "کو بنیاد بنا کر الناظر (لکھنؤ) میں ایک سلسلۂ مضامین شروع کیا جو یکم مارچ ۱۹۱۰ء کے شمارے سے شروع ہوا اور اپریل، جون، اگست اور اکتوبر ۱۹۱۰ء کے شماروں میں شائع ہو کر یکم جنوری ۱۹۱۱ء کے شمارے میں جا کر اپنے اختتام کو پہنچا۔ چھ قسطوں میں شائع ہونے والی یہ تنقید بجائے خود ایک کتاب ہے۔ مولانا شبلی نے الکلام میں عقائد کے مباحث چھیڑے تھے، اور وہ بھی زیادہ تر وجودِ باری اور نبوّت کے تحت[۱۵۶] یہ مباحث خاصے تشنہ تھے اور چوں کہ مولانا شبلی یورپ کی زبانوں سے ناآشنا تھے اس لیے یورپ کے متعلق انھوں نے اپنا تمام سرمایۂ معلومات فرید وجدی کے خزانۂ خیالات سے اخذ کیا تھا۔ ماجد نے اس پہلو سے شبلی پر اعتراض کیا تھا۔ علاوہ ازیں ماجد کو شبلی سے یہ شکایت بھی تھی کہ وہ فلسفۂ حال سے ناواقفِ محض ہیں۔ ماجد نے شبلی پر خاصے طنزیہ پیرایہ میں یہ سلسلۂ مضامین لکھا تھا۔ ایک مثال ملاحظہ ہو:

"جو مصنّف ان دونوں (عقائدِ اسلام، فلسفۂ حال) سے کامل واقفیت کے بغیر ان میں مطابقت دینا چاہتا ہے اس کوشش کا نتیجہ سوائے ناکامی کے اور کیا ہو سکتا ہے۔ اب سوال

---

[۱۵۴] جنید احمد، شخصیات اور واقعات جنھوں نے مجھے متاثر کیا، ص ۱۸۲؛ نیز آپ بیتی، ص ۲۷۳-۲۷۴

[۱۵۵] بعد کو اس دوسرے موضوع پر ماجد نے ایک مفصل انگریزی مضمون A Psycho - ethical Aspect of flesh - eating بھی لکھا تھا جو اکتوبر ۱۹۱۲ء میں ممتاز رسالے "East & West" میں شائع ہوا تھا۔

[۱۵۶] یادگارِ شبلی، ص ۲۹۷

یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہمارے "علامۂ عصر" میں ہر دو شرائط پائے جاتے ہیں؟ عقائدِ اسلام کے متعلق فیصلہ کرنے کا ہم کو کوئی حق نہیں لیکن ان کی مذہبی خدمات کو دیکھتے ہوئے اور اس کو بھی ملحوظ رکھ کر کہ وہ شمس العلماء کے لقب سے مخاطب کیے جاتے ہیں اور ان کے زیرِ اہتمام مسلمانانِ ہند کا بہترین مذہبی دارالعلوم ہے، ہم یہ تسلیم کیے لیتے ہیں کہ وہ عقائدِ اسلام سے کافی واقفیت رکھتے ہیں لیکن ہم افسوس مگر کامل وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ دوسری ضروری شرط مولانا میں قطعاً نہیں پائی جاتی۔"[۱۵۷]

شبلی پر یہ سلسلۂ "تنقید" ایک طالب علم" کے نام سے شائع ہوتا رہا۔ شبلی کا خیال تھا کہ یہ تنقید مولوی عبدالحق کی جانب سے لکھی جا رہی ہے۔ نادم سیتاپوری کے ایک خط کے جواب میں اس سلسلۂ مضامین کا ذکر کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں: "میرے لیے اب ان مضمونوں میں کیا کشش ہو سکتی ہے۔ اُلٹی تکلیف ہی اس کا خیال کر کے ہوتی ہے۔ اس وقت تمام تر ملحد تھا۔ دہریہ و منکرِ خدا کے مضمون میں نہیں بلکہ Rationalist یا "لاادریہ" کے معنی میں۔ تنقید یکسر عقائدِ اسلامی، وجودِ باری، نبوّت، ضرورتِ مذہب وغیرہ پر تھی۔ الکلام کو صرف آڑ بنا لیا تھا۔"[۱۵۸]

ماجد کی جانب سے "الناظر" میں کی جانے والی تعریضات کے جواب بھی الناظر ہی میں شائع ہوئے تھے۔ یہ جوابات عبداللہ یوسف علی اور عطا محمد امرتسری نے لکھے۔

اس دورِ الحاد میں ماجد کی بیشتر دلچسپی کے میدان فلسفہ و نفسیات تھے۔ اس لیے اگر ہم اُن کی تصنیف و تالیف کے اَدوار مقرر کرنا چاہیں تو پہلا دَور تصانیفِ فلسفہ (نفسیات اس دَور میں فلسفہ ہی کا حصّہ تھی) کا دَور کہلائے گا۔ اس دور کی تصانیف میں فلسفہ جذبات (۱۹۱۴ء) سائیکالوجی آف لیڈرشپ (نومبر ۱۹۱۵ء) اور فلسفۂ اجتماع (۱۹۱۵ء) شامل ہیں۔ ان کتابوں میں سے آخری دو میں اجتماع کی نفسیات کو بنیاد بنا کر پیغمبرانِ عظام پر تعریضات کی گئی تھیں اور ان پر خود غرضی اور خداعی کے الزامات لگائے گئے تھے۔ "فلسفیانہ مضامین" (اگرچہ ۱۹۲۶ء

---

[۱۵۷] الناظر یکم مارچ ۱۹۱۰ء، ص ۱۳

[۱۵۸] نقوش خطوط نمبر ۳، اپریل، مئی ۱۹۶۸ء، ص ۳۵۳

میں شائع ہوئی لیکن اس کے مضامین کا زمانۂ تصنیف بھی ۱۹۱۳ - ۱۹۱۶ء تک ہے یعنی ماجد کے عین دورِ الحاد کا۔ ان میں سے اکثر مضامین مکمل نظرثانی کے بعد "مبادیِ فلسفہ" کے نام سے دو جلدوں میں ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۴ء میں مع دیگر مضامین کے شائع ہوئے اور اس کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۸۲ء میں اترپردیش اکادمی لکھنؤ نے شائع کیا۔

اس دورِ فلسفہ نگاری کے بعد اُنھوں نے اس موضوع کو ایک استثنیٰ کے سوا ہمیشہ کے لیے ترک کر دیا تھا۔ ۱۹۴۵ء میں اُنھوں نے ہندوستانی اکادمی الہ آباد کی فرمائش پر پاپولر سائیکالوجی پر ایک کتاب "ہم آپ" تصنیف کی جو ۱۹۴۸ء میں شائع ہوئی۔

ماجد کی تصنیف و تالیف کا دوسرا دَور ترجمہ و تلخیص کا دَور ہے۔ ترجمہ نگاری میں جہاں ماجد کے فطری میلانِ طبع کو دخل تھا وہاں شاید اسے اختیار کرنے میں معاشی تنگ حالی کا بھی ہاتھ ہوگا۔ جون ۱۹۱۶ء میں ماجد کی شادی ہو چکی تھی۔ شادی کے بعد ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ میں مختصر ملازمت کرنے کے بعد ماجد واپس لکھنؤ آچکے تھے۔ ظاہر ہے شادی کے بعد اخراجات بڑھ گئے تھے اور معقول ذریعۂ آمدنی کی صورت اُس وقت یہی تھی کہ تراجم کیے جائیں۔ فروری یا مارچ ۱۹۱۹ء میں نظام حیدرآباد نے تصنیفی پنشن مقرر کر دی اور شرط یہ لگادی کہ ہر سال ایک کتاب تصنیف کی جائے اور نئے افکار کا خاکہ وہاں کے محکمۂ احتساب میں پیش کیا جاتا رہے۔ بہرحال اس دَور میں متعدد تراجم ماجد کے قلم سے نکلے جن میں اوّلیت "تاریخ تمدّن" اور "تاریخ اخلاق یورپ" کو حاصل ہے۔ تراجم کا یہ دَور ۱۹۱۸ء (تاریخ تمدّن و تاریخ اخلاق یورپ جلد اوّل کی تاریخ اشاعت) سے ۱۹۲۴ء (تاریخ اشاعت، ناموران سائنس) تک رہا۔ چند تراجم اور شرحیں دریابادی کے قلم سے بعد میں بھی نکلیں۔ مثلاً انگریزی ترجمہ قرآن یا مثلاً مناجاتِ مقبول، چہل حدیث ولی اللّٰہی وغیرہ کے ترجمے اور شرحیں لیکن ترجمہ و تفسیر قرآن کے استثنا کے ساتھ باقی کی حیثیت محض ضمنی ہے۔

ماجد چونکہ ایک پیدائشی ادیب تھے اس لیے اُنھوں نے متعدد خالص ادبی مضامین بھی لکھے۔ وہ اپنے مقالات کے لیے "انشا" کا لفظ زیادہ پسند کرتے تھے۔ یوں تو ماجد کی تمام تحریریں خواہ وہ تاریخ ہوں یا سوانح، سچی باتیں ہوں یا تفسیر قرآنی، اپنے اندر ایک خاص طرح کی ادبی شان رکھتی ہیں لیکن خالصتاً ادبی کارناموں کا بھی ایک قابلِ لحاظ سرمایہ انھوں نے تخلیق کیا ہے۔ اس اعتبار

سے ان کا پہلا ادبی کارنامہ ان کا ڈرامہ "زُود پشیماں" ہے جو ۱۹۱۵ء میں لکھا گیا۔ اس کے بعد ادبی و تنقیدی مضامین بھی اُنھوں نے لکھے اور ان کا سلسلہ ۱۹۲۱ء (مثنوی "بحرالمحبت" کا تعارف مطبوعہ اُردو اکتوبر ۱۹۲۱ء) سے لے کر ۵۵-۱۹۵۴ء تک برابر قائم رہا لیکن ان کی فتوحاتِ دینی کے مقابلے میں ان کا خالص ادبی سرمایہ مقدار میں بہت کم ہے۔

۱۹۲۰ء میں جب ماجد دوبارہ اسلام کے شرف سے مشرف ہوئے تو اب میلانِ طبع اور جولانیِ قلم زیادہ تر قرآن اور متعلّقاتِ قرآن کے لیے وقف ہو گئے۔ اس زمانے میں قرآنی، اسلامی، صوفیانہ اور اخلاقی موضوعات کے دوش بدوش ادبی موضوعات پر خامہ فرسائی بھی جاری رہی اور چند معرکے کے ادبی و تنقیدی مضامین مثلاً "غالب کا ایک فرنگی شاگرد"، "مرزا رسوا کے قصّے"، "اُردو کا واعظ شاعر"، "پیامِ اکبر"، "اُردو کا ایک بدنام شاعر یا گناہ گار شریف زادی"، قصّہ گل بکاؤلی اور مسائلِ تصوّف" اور "موت میں زندگی" تمام تر ۱۹۲۱ء سے ۱۹۴۰ء تک کے عرصے میں لکھے گئے۔

اس زمانے میں اُنھوں نے تصوّف اور قرآن پر خصوصیت سے توجّہ مبذول کی۔ دورِ الحاد میں چونکہ تصوّف پر متعدد گراں قدر کتابیں پڑھ چکے تھے اور خود عملی اور رواجی تصوّف سے بھی گزر چکے تھے اس لیے ۱۹۲۵ء میں "تصوّفِ اسلام" شائع کرادی۔ اس سے چند سال بعد "فیہ مافیہ" کے چند نسخے (رام پور، حیدر آباد دکن کے) اور ترکی سے فرستادہ نسخے (بذریعہ نکلسن) مل گئے اور ان کے تقابل سے ایک نسخہ رومی کے ان ملفوظات کا ترتیب پا گیا۔ ۱۹۳۳ء میں اُنھوں نے قرآن حکیم کا انگریزی ترجمہ و تفسیر شروع کیا اور اس کی تکمیل کے چند سال بعد تک (۱۹۴۳ء) اُردو تفسیر کا مسوّدہ تیار ہو چکا تھا۔ متعدد دیگر دینی کتب مثلاً سیرتِ نبوی قرآنی الحیوانات فی القرآن، اعلام القرآن، ارض القرآن اور مشکلات القرآن وغیرہ اسی تفسیری کاوش کے بطن سے پیدا ہوئیں۔

۱۹۳۰ء میں ماجد سوانح و شخصیت نگاری کی طرف متوجّہ ہوئے۔ مولانا محمّد علی جوہر کے ساتھ بھی ماجد کا تعلقِ خاطر چونکہ ایک مدّت تک رہا تھا اس لیے ان کی وفات کے بعد ہی "سچ" میں "محمّد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" کے عنوان سے اپنی یادداشتیں لکھنا شروع کر دی تھیں جو

سولہ سترہ قسطوں پر مشتمل تھیں۔ پھر انہی کو بنیاد بنا کر دو جلدوں میں اسی نام سے مسودہ ۱۹۴۸ء میں تیار کر لیا گیا اور ۱۹۵۴ء میں یہ کتاب دار المصنفین نے شائع کر دی۔ اس ضمن میں ان کی دوسری کتاب "حکیم الامّت نقوش و تاثرات" (۱۹۵۳ء) ہے۔

اوپر کی تفصیلات کی روشنی میں اگر محض سہولت کی خاطر ماجد کی تصنیف و تالیف کے ادوار متعین کیے جائیں تو صورت کچھ یوں بنتی ہے:

دورِ اوّل:	فلسفیانہ تحریریں	۱۹۱۴ء - ۱۹۱۸ء
دورِ دوم:	تراجم	۱۹۱۸ء - ۱۹۲۴ء
دورِ سوم:	ادب	۱۹۱۸ء - ۱۹۵۵ء
دورِ چہارم:	قرآن اور متعلقاتِ قرآن	۱۹۲۴ء - تادمِ وفات

تین غیر مطبوعہ مسودات

ماجد کی زندگی کے آخری پچاس سال تو کہنا چاہیے کہ قرآن اور قرآنیات، تصوّف و عرفانیات اور حدیثیات کے لیے وقف تھے۔ "مشکلات القرآن" (مارچ ۱۹۷۷ء) ان کی وفات کے بعد شائع ہوئی تھی۔ لیکن ان کی تین کتابوں کے مسودات ابھی تک غیر مطبوعہ ہیں اور ان میں سے دو راقم السطور کو کمال عنایت سے مولانا دریابادی کے بھتیجے اور داماد، مدیر صدقِ جدید، حکیم عبدالقوی دریابادی نے استفادے اور اشاعت کی غرض سے عنایت کیے تھے۔ پہلا مسودہ حضرت تھانوی کی "شوقِ وطن" کی توضیحات و تشریحات پر مشتمل ہے اور ماجد نے اس کا نام "شوقِ آخرت" رکھا تھا۔ یہ مسودہ بالکل مکمل ہے۔ دوسرا مسودہ نامکمل ہے اور مولانا کی انگریزی تفسیر سے ماخوذ ہے اس کا نام ماجد نے "JESUS & MARY IN THE HOLY QURAN" رکھا تھا۔ ان دو مسودات کے علاوہ خطوطِ مشاہیر جلد دوم کا ایک مسودہ بھی ماجد نے ۱۹۴۸ء میں مرتب کیا تھا جو اب تک شائع نہ ہو سکا۔

چونکہ ماجد کی اپنے معاصرین سے کثرت سے مراسلت رہی اس لیے ان کے نام مشاہیر کے خطوط کا ایک بڑا ذخیرہ موجود تھا۔ ان خطوط کا پہلا مجموعہ تو تاج کمپنی نے "خطوطِ مشاہیر"

حصہ اوّل کے نام سے شائع کر دیا تھا۔ سیّد سلیمان ندوی کے مکتوبات بھی ماجد نے شائع کر دیے تھے مگر ان کی خواہش تھی کہ ان کے نام مشاہیر کے متعدد دیگر مکاتیب بھی کتابی شکل میں خطوطِ مشاہیر جلد دوم کے نام سے شائع ہو جائیں۔ اس باب میں رئیس احمد جعفری سے بھی ان کی مراسلت رہی۔ خطوطِ مشاہیر جلد دوم کا مسوّدہ اُنھوں نے تیّار کر رکھا تھا اور اس کا دیباچہ بھی لکھ رکھا تھا۔ ہمارے مختصر قیام لکھنؤ کے دوران حکیم عبدالقوی دریا بادی صاحب نے عنایت فرمائی کی اور ہمیں ماجد کے اپنے سوادِ خط میں ان کا مختصر دیباچہ عنایت کیا۔ خطوطِ مشاہیر جلد دوم کے ذخیرۂ خطوط میں اقبال، عبدالحلیم شرر، صاحب زادہ آفتاب احمد خاں، مولانا شوکت علی، سیّد جالب دہلوی، ریاض خیر آبادی، مہدی حسن، مرزا محمد ہادی، عزیز لکھنوی، احمد علی شوق قدوائی، فصاحت جنگ، افتخار عالم مارہروی اور اصغر گونڈوی کے خطوط شامل تھے۔ افسوس یہ کتاب اب تک شائع نہ ہو سکی۔ قارئین کی دلچسپی کے لیے اس غیر مطبوعہ مجموعے کا دیباچہ درج کیا جاتا ہے:

"خطوطِ مشاہیر حصہ اوّل جو مولانا شبلی، حضرت اکبر الہ آبادی اور مولانا محمد علی جوہر کے مکتوبات کا مجموعہ ہے، ۴-۵ سال ہوئے، تاج کمپنی لاہور کے حُسنِ اہتمام سے شائع و مقبول ہو چکا ہے۔

اب نوبت حصہ دوم کی طبع و اشاعت کی آ رہی ہے۔ اُمید ہے کہ بحیثیت مجموعی یہ حصہ بھی اپنی ادبیت اور معنویت دونوں کے اعتبار سے اپنے پیش رو سے کچھ کم مفید اور کم دلچسپ نہ ثابت ہوگا۔ اس حصہ کے ۱۲ مکتوب نگاروں میں سے بعض (مثلاً حضرت اقبال) تو شعر و حکمت و سیاست تینوں کے امام ہوئے ہیں۔ بعض (مثلاً مولانا شوکت علی) قیادتِ اُمّت کے کرسی نشین رہے ہیں اور بعض (مثلاً شرر اور ریاض خیر آبادی) سے مدّتوں سے ادب و شعر کی مسندیں مزیّن رہا کی ہیں۔ ان سب خطوط کے پڑھتے وقت ان کا زمانۂ تحریر پیشِ نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔ اس سے ایک تو اس وقت کا ماحول کسی حد تک مستحضر رہے گا، دوسرے مکتوب الیہ کے سن و سال اور حیثیتِ عرفی پر بھی نظر رہے گی۔

ساتھ میں اگر حصہ اوّل کا دیباچہ بھی ملاحظہ کر لیا جائے تو انشاء اللہ نفع مزید حاصل ہوگا۔ اور اتنا تو بہرحال پیشِ نظر رہے کہ یہ جتنے صاحب بھی تھے سن میں کوئی بھی مجھ سے چھوٹے نہ تھے۔ بعض بڑے اور بعض بہت بڑے تھے اور مرتبے میں تو ان سب کا بڑا ہونا ظاہر ہی ہے۔

توقع ہے کہ ان خطوط کے مطالعے سے مسلمانانِ ہند کیا پورے ایک قرن (تقریباً ۱۹۱۵ء تا ۱۹۳۸ء) کی زندگی کے بہت سے مسائل پر روشنی پڑ جائے گی اور جن ناظرین کرام کو اس مطالعے سے کچھ بھی نفع حاصل ہو، ان کی شرافتِ طبع سے التماس ہے کہ جامعِ مکتوبات کے حق میں وہ دُعائے خیر سے دریغ نہ کریں۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین

عبدالماجد"

دریاباد (بارہ بنکی)
جون ۱۹۴۸ء
رجب ۱۳۶۵ھ

یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ ماجد کی تصنیف و تالیف کے جو ادوار اوپر قائم کیے گئے ہیں نہ یہ حتمی ہیں اور نہ ان کا قائم کرنا اس قدر آسان تھا۔ پھر نہ انسانی فکر ٹھہراؤ اور تحدید کی خوگر ہوتی ہے اور نہ انسانی قلم حدود و ادوار کا پابند۔ اوپر کے ادوار واٹر ٹائٹ کمپارٹ منٹس نہیں، ان سے ماجد کے ایک خاص عہد کے غالب رجحاناتِ تصنیف کا کسی قدر علم ضرور ہو جاتا ہے۔

ماجد کا یہ سوانحی شعبہ اس وقت تک نامکمل رہے گا جب تک ان علمی منصوبوں کا بھی اجمالی تذکرہ نہ کر دیا جائے جو بوجوہ مکمل نہ ہو سکے۔ ان میں اولیت "سائیکالوجی آف دی قرآن" کو حاصل ہے۔

ماجد جب سائیکالوجی آف لیڈرشپ مکمل کر چکے تو اُنھیں قرآنِ حکیم سے استخراجِ نفسیات کا خیال سُوجھا لیکن یہ بات اس زمانے کی ہے جب وہ دَورِ الحاد سے گزر رہے تھے۔ انگریزی ایڈیشن کے تو شروع کرنے کی نوبت ہی نہ آ سکی۔ اُردو ایڈیشن کے لیے بھی تحریر صفحہ دو صفحہ سے آگے نہ بڑھی[۱۵۹]

جس زمانے میں ماجد ظلماتِ تشکیک سے نکلے اور تصوّف کا مطالعہ شروع کیا تو منجملہ اور کتب کے جامی کی "نفحات الانس" بھی پڑھی اور اس سے شدید طور پر متاثر ہوئے۔ اسی زمانے میں اُنھیں اس کو حواشی و تعلیقات کے ساتھ مرتب کرنے کا خیال پیدا ہوا لیکن یہ کام

[۱۵۹] آپ بیتی، ص ۲۸۰

بھی اپنے ابتدائی مراحل ہی میں رُک گیا۔ اس منصوبے کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے:
"اس وقت تصوّف کی خدمت علمی رنگ میں کرنے کی دُھن سمائی ہوئی تھی۔ نفحات الانس، جامی کا مشہور و مفصّل تذکرۂ صوفیہ ہے۔ ارادہ اس وقت اس کو مستشرقین کی طرح ایڈٹ کرنے کا تھا چنانچہ مقابلہ و تصحیح کے لیے مطبوعہ اور قلمی نسخے حاصل کرکے کچھ کام شروع بھی کر دیا تھا، ایک نسخے کو interleave کرا کے یعنی بیچ میں سادہ ورق لگا کر"[۱۶۰]
سید سلیمان ندوی نے اس منصوبے کے باب میں ماجد کو اس دوران میں لکھا تھا "نفحات الانس" کا کام آپ نے شروع کر دیا ہے۔ بڑی دیدہ ریزی کا کام ہے اور دیکھنے میں معمولی معلوم ہوتا ہے[۱۶۱]

۱۹۳۳ء میں جب ماجد نے قرآنِ حکیم کا بالاستیعاب مطالعہ شروع کیا اور اسے انگریزی تفسیر اور بعد ازاں اُردو تفسیر کا جامہ پہنانا شروع کیا تو اسی کام کے دوران میں بعض دیگر کتبِ قرآنیات کے لیے بھی مواد فراہم ہوتا چلا گیا اور بعض نئے منصوبے بھی اس باب میں ذہن میں آتے چلے گئے۔ چنانچہ ماجد نے ۱۹۵۵ء اور ۱۹۶۰ء کے درمیان الحیوانات فی القرآن، ارض القرآن اور اعلام القرآن کے نام سے چند مفید رسائل مرتّب کیے اور اسی منہاج پر تین اور رسائل مرتّب کرنے کا خیال تھا جن کے نام "الاعداد فی القرآن"، "نباتاتِ قرآنی" (مثلاً بقل، ریحان، حرث)، اور "جماداتِ قرآنی" (طین، ذہب، فضّہ، حدید وغیرہ) تجویز ہوئے تھے۔ الاعداد فی القرآن کا تو خاکہ بھی تیار کر لیا گیا تھا مگر نامعلوم اسباب کی بنا پر یہ تینوں کتابچے وجود میں نہ آسکے۔

آخر میں تصنیف و تالیف کے ذیل میں ایک بڑے علمی منصوبے کا ذکر خالی از دلچسپی نہ ہوگا جو اگر اس زمانے میں مکمّل ہو جاتا تو یہ اردو زبان کی کمال خوش قسمتی ہوتی اور متمدّن زبانیں اس کارنامے پر فخر کرتیں۔ ماجد نے اس منصوبے کو تصنیف نہیں خوابِ تصنیف قرار دیا ہے[۱۶۲] یہ منصوبہ ۱۹۱۶ء میں راجہ صاحب آف محمود آباد کی اقامت گاہ پر طے ہوا۔ راجہ

[۱۶۰] مکتوباتِ سلیمانی جلد اوّل، ص ۱۸۱ (حاشیہ) [۱۶۱] حوالۂ سابق، ص ۱۸۱
[۱۶۲] تفصیل کے لیے دیکھیے آپ بیتی، ص ۳۰۴-۳۰۶

صاحب چاہتے تھے کہ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا اردو میں ترجمہ ہو جائے۔ وہ اس کام کے لیے ایک لاکھ روپے کی خطیر رقم دینے پر تیار تھے۔ ماجد نے اس باب میں سید سلیمان ندوی سے مشورہ کر کے اس کام کی تکمیل کے عزم کا اظہار کیا اور لکھا کہ انسائیکلو پیڈیا کے ترجمے کی بجائے اس کے ڈھرّے پر ایک اُردو انسائیکلو پیڈیا تیار کی جائے گی [۱۶۳] جس میں تاریخ، طب، قانون، ادب، سیاست، جغرافیہ، مذہب، فلسفہ، سائنس، آرٹ کی ہر ہر شاخ پر مستند فاضلوں سے مقالے تیار کرائے جائیں گے۔ اس منصوبے کو اخبارات میں خوب مشتہر کیا گیا۔ ماجد اور سلیمان نے مل کر اس منصوبے کے سلسلے میں تفصیلی مضامین لکھے مگر نہ "عنقا" سفر سے واپس آیا نہ یہ منصوبہ آغاز ہو سکا۔

یہ منصوبہ تفصیل کے ساتھ جن جن رسائل [۱۶۴] یا اخبارات میں مشتہر ہوا، ان میں وکیل امرتسر ۱۶ر دسمبر ۱۹۱۶ء، مشرق گورکھپور ۲۷ر دسمبر ۱۹۱۶ء، العصر لاہور ۲ر صفر المظفر ۱۳۳۵ھ، ہمدم ۱۶ر دسمبر ۱۹۱۶ء، کسان (ایڈیٹر عبداللہ العمادی) ۲۰ر دسمبر ۱۹۱۶ء، اخبار الفضل ۱۶ر جنوری ۱۹۱۷ء اور ناصر الاخبار جون پور ۱۶ر جنوری ۱۹۱۷ء خصوصیت سے لائق ذکر ہیں۔ اخبار ہمدم میں تو یہ منصوبہ تواتر سے مشتہر ہوا لیکن افسوس کہ پروان نہ چڑھ سکا۔ اس سلسلے میں مندرجہ بالا اخبارات میں سے چند اقتباسات خالی از دلچسپی نہ ہوں گے۔

۱۶ر دسمبر ۱۹۱۶ء کے "ہمدم" میں ماجد و سلیمان کی جانب سے ایک مراسلہ شائع ہوا:

"قوموں کی ترقی اور ان کی زبانوں کی ترقی لازم و ملزوم ہیں۔ ملک میں قومی، ملکی ترقی کی جو تحریکیں اس وقت جاری ہیں، ہم اس جماعت میں ہیں جو بلا تفریق ان میں سے ہر ایک تحریک کی ضرورت کا اعتراف کرتی ہے۔ تقسیم عمل کے ذریعے سے ہر جماعت کو اپنا اپنا فرض انجام دینا ہے۔

---

۱۶۳ اس سلسلے میں مہدی افادی نے ۱۴ر فروری ۱۹۱۷ء کو سید سلیمان ندوی کو لکھا "اردو انسائیکلو پیڈیا کی تحریک سے پھڑک گیا۔ پروفیسر براؤن نے اردو لٹریچر کی توسیع کے لیے جو باقاعدہ نظام تجویز کیا ہے آپ کی خدمت میں بھیجوں گا۔ آپ کی ذات سے بڑی اُمیدیں ہیں"۔ مکاتیب مہدی ص ۱۰

۱۶۴ اس ضمن میں معارف جنوری ۱۹۱۷ء و فروری ۱۹۱۸ء کے شذرات بھی قابل ملاحظہ ہیں۔

ہندوستان کی مشترک زبان یقیناً اُردو ہے اس بنا پر اس زبان کو ترقی دینا تمام فرزندانِ ہند کا فرض ہے ۔۔۔ (ایک) ایسا مجموعہ جو گوناگوں علوم و خیالات کا کفیل ہو، ایک اردو کے دائرۃ المعارف کے سوا کوئی اور شے نہیں ۔۔۔ (ہمیں) ۲۸ متوسط لیاقت کے مترجم اور انگریزی انشا پرداز چاہئیں جن کے لیے گریجویٹ ہونا ضروری نہیں، صاحب لیاقت ہونا ضروری ہے۔ انگریزی کے ساتھ کسی قدر عربی کے واقف کاروں کو ترجیح دی جائے گی ۔"

کسان لاہور ۲۰ دسمبر ۱۹۱۶ء نے لکھا: "ہم ان معاصرین کے شکرگزار ہیں جن کی رائیں تقریبی تجویز کی تحسین پر مبنی اور مفید مشورہ کی بانی ہیں۔ لیکن ان ہم قلم حضرات کے "سکوت سخن شناس" کو کس نظر سے دیکھیں جو اب تک خاموش ہیں۔ اُردو کو سرمایہ دارِ علم و ادب بنانے کے لیے ایک اُردو انسائیکلو پیڈیا کی خاص ضرورت ہے جو اہلِ قلم کی بہترین مساعد ہوگی۔ لازم تھا کہ فراخ منشی کی اس تحریک کا خیر مقدم کیا جاتا، مگر کہا جاتا ہے کہ اس کی معقولیت و سود مندی میں تو کسی کو کلام نہیں لیکن اس کی کامیابی کے متعلق مسلمانوں کی غفلت و جمود کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ضرور شبہ پیدا ہو سکتا ہے ۔"

ناصر الاخبار جول پور نے اپنی ۱۹ جنوری ۱۹۱۷ء کی اشاعت میں لکھا: "آج کل مولانا سید محمد سلیمان ندوی اور مولوی عبدالماجد صاحب بی اے گولہ گنج لکھنؤ کی مشترکہ تحریر اخبارات میں شائع ہو ہو کے خدا کے فضل سے اچھی دلچسپی کا باعث ہو رہی ہے اور یہی نہیں بلکہ انشاء اللہ ایک دن وہ آنے والا ہے (اگر خدا کی مدد شاملِ حال رہی) کہ ہم اس کو عملی جامہ پہنے ہوئے ترقی کے اعلیٰ زینوں پر دیکھنے کے مشتاق ہوں گے مگر یہ کام اور یہ ترقی ملک کے ہر چھوٹے بڑے ہندو و مسلم عنصر کی توجہ اور مدد سے تعلق رکھتا ہے۔

اے ہندو و مسلم برادران جس زبان کو غیر ملک کے باشندے، غیر فرقے کے لوگ مثلاً عرب و عجم، یہود، نصاریٰ اور عیسائی وغیرہ ہماری اور آپ کی اور ہمارے اور آپ کے مورثوں کی خاطر زبان کہیں، افسوس کہ ہم اپنے آبا و اجداد اور اپنے اعلیٰ مورثوں کی پیدا کی ہوئی نعمتِ عظمیٰ کو جس کو کہ ایک زندہ یادگار کہنا چاہیے اس طرح مٹا دیں جیسے حرفِ غلط، شرم، شرم، شرم!"

ملازمتیں اور معیشت

ماجد نے ۱۹۱۲ء میں تکمیل تعلیم کی۔ چونکہ کفالت کا اصل ذریعہ ان کے والد تھے اور ان کی ڈپٹی کلکٹری کی وجہ سے خاصی معاشی خوش حالی سے زندگی بسر ہو رہی تھی لہٰذا ان کی وفات کے بعد یک بیک معاشی ناآسودگی نے آلیا اس لیے اب ماجد نے ملازمت کا ارادہ کیا اور پہلا خیال کیننگ کالج لکھنؤ میں اسسٹنٹ پروفیسری کا کیا[۱۶۵]۔ اس زمانے میں ان کی "فلسفیت" کی شہرت ہو چکی تھی اور کالج کے پرنسپل ڈاکٹر کیمرن بھی ان سے خوش تھے۔ اب یہ معلوم نہیں کہ کیننگ کالج میں فلسفہ کی جو اسامی خالی ہوئی تھی وہ اسسٹنٹ پروفیسر کی تھی یا جونیئر لیکچرر کی کیونکہ "آپ بیتی" میں دریا بادی صاحب نے اسے اسسٹنٹ پروفیسر کی اسامی لکھا ہے اور فروغ اردو کے عبدالماجد نمبر میں اپنے سوانحی مضمون (غبارِ کارواں) میں جونیئر لیکچرر کی پوسٹ[۱۶۶]۔ بہرحال اس پوسٹ کے لیے مولانا شبلی نے ایک پرزور سفارشی خط بھی لکھا تھا جس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مولانا شبلی جیسا جید عالم کس فراخ دلی سے اپنے ایک خورد معاصر کے بارے میں اظہار رائے کرتا ہے، خط کا متن ملاحظہ ہو:

"مولوی عبدالماجد صاحب بی۔ اے کو ایک مدت سے جانتا ہوں، ان کے علمی اور خصوصاً فلسفیانہ مضامین میں نے کثرت سے پڑھے ہیں۔ مجھ کو یہاں تک معلوم ہے کہ ہندوستان میں کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو نہایت دقیق فلسفیانہ مسائل کو اس خوبی سے ادا کر سکتا ہو جس طرح عموماً مولوی عبدالماجد صاحب کے مضامین میں پائے جاتے ہیں۔

میں انگریزی نہیں جانتا لیکن مصر و شام میں یورپ کا فلسفہ جس قدر عربی میں منتقل ہوا ہے سب میرے پیش نظر ہے۔ میں بے تکلف کہہ سکتا ہوں کہ کسی عربی ترجمہ یا مستقل تصنیف میں بھی فلسفیانہ مسائل اس خوبی سے ادا نہیں کیے گئے ہیں۔

مولوی صاحب موصوف بالطبع فلاسفر ہیں۔ ان کا ذوق خالص علمی ذوق ہے۔ وہ

---

۱۶۵ آپ بیتی ص ۳۱۰

۱۶۶ فروغ اردو عبدالماجد دریا بادی نمبر ص ۱۳

ہمہ وقت فلسفہ اور متعلّقاتِ فلسفہ کے مطالعے میں مشغول رہتے ہیں اور یہ بالکل قطعی ہے کہ گو وہ فلسفہ میں ایم۔اے نہیں ہیں لیکن کثیر التعداد ایم۔اے سے بہتر ہیں۔ اگر وہ فلسفے کے پروفیسر مقرّر ہوں تو میں کالج کی خوش قسمتی سمجھوں گا۔

ان اوصاف کے علاوہ ان کے ذاتی اخلاق و عادات اور متانت و سنجیدگی اور شرافتِ نسب کی بہتر سے بہتر شہادت دے سکتا ہوں۔

شبلی نعمانی

۵ر اپریل ۱۹۱۴ء"[۱۶۷]

مگر اس سفارشی خط اور کیمرن کے ذاتی اطمینان کے باوجود ماجد کا تقرّر اس اسامی پر نہ ہو سکا۔

اس ناکامی کے بعد پوسٹ آفس اور ریلوے دونوں میں افسر گریڈ کے لیے کوششیں کیں اور سفارشیں بھی اونچی مل گئیں[۱۶۸] پھر بھی ناکامی ہی رہی۔ اس صورتِ حال سے ماجد اس قدر دل برداشتہ ہوئے کہ خود کشی تک کا ارادہ کر لیا[۱۶۹]

اس زمانے میں ماجد اُردو کے دو ماہنا موں ادیب (الہ آباد) اور "الناظر" میں مضمون لکھتے رہے اور کچھ معاوضہ پاتے رہے، یعنی ایک روپیہ فی صفحہ کے حساب سے[۱۷۰] چونکہ ان دنوں مولانا شبلی سیرت النبیؐ پر کام کر رہے تھے اور اُنھیں اس سلسلے میں سیرۃ کے انگریزی مآخذ کی تلاش تھی اس لیے اُنھوں نے پچاس روپے ماہوار پر ماجد کو اس کام پر مامور کر لیا تھا لیکن چونکہ ماجد اس زمانے میں اپنے الحاد کی وجہ سے معروف تھے اس لیے کسی مولوی صاحب نے بیگم بھوپال کو شکایت نامہ لکھا اور ماجد کو سیرت سٹاف سے الگ ہونا پڑا۔ واضح رہے کہ سیرت نگاری کے لیے بیگم بھوپال شبلی کی قابلِ لحاظ مالی اعانت کر رہی تھیں۔

---

[۱۶۷] خطوطِ مشاہیر، ص ۲۵-۲۶ (حاشیہ)

[۱۶۸] ریلوے کے لیے راجہ صاحب محمود آباد نے زبردست سفارش کی تھی۔ دیکھیے فروغِ اُردو عبدالماجد دریا بادی نمبر، ص ۱۳

[۱۶۹] آپ بیتی، ص ۲۱۱ [۱۷۰] حوالۂ سابق ص ۲۱۱

ماجد کے الہ آباد کے چیف سیکرٹری رچرڈ برن سے بھی تعلقات تھے اور دونوں میں مراسلت رہتی تھی اس بے روزگاری کے زمانے میں اُنھوں نے تلاشِ ملازمت کے سلسلے میں ان سے بھی اعانت چاہی[۱۴۱] اور حسن نظامی سے بھی سفارش کرانے کا ارادہ کیا[۱۴۲] لیکن ملازمت نہ ملنا تھی نہ ملی۔

اسی دوران میں پنجاب یونیورسٹی میں اُردو استاد کی ایک جگہ خالی ہوئی۔ ماجد نے اس کے لیے دوڑ دھوپ کا ارادہ کیا اور اس ضمن میں اکبر الہ آبادی کو خط لکھا۔ اکبر نے اسی باب میں ڈاکٹر اقبال کو ماجد کا خط بھجوا دیا اور ماجد کو اطلاعاً لکھا:

"جب آپ اپنے آپ کو اس فرض کے انجام دینے کے قابل سمجھتے ہیں تو یہ سند کافی ہے۔ میں آپ کے خط کو ڈاکٹر اقبال صاحب کے پاس بھیجتا ہوں۔ اگر کوئی دوسری تجویز پیشِ نظر نہ ہوئی تو ڈاکٹر صاحب غالباً لحاظ فرمائیں گے۔"[۱۴۳]

لیکن ماجد کو پنجاب یونیورسٹی میں بھی ملازمت نہ مل سکی۔

جون ۱۹۱۶ء میں ماجد کی شادی ہوئی اور قدرتاً معیشت کا مسئلہ زیادہ سنگینی اختیار کر گیا۔ ان دنوں ان کی انگریزی کتاب "دی سائیکالوجی آف لیڈر شپ" شائع ہو چکی تھی اور علی گڑھ کے صاحب زادہ آفتاب احمد خاں کی نظر سے گزر چکی تھی۔ وہ ماجد کی قابلیت سے بہت متاثر تھے لہٰذا اُنھوں نے ماجد کو ایجوکیشنل کانفرنس کے لٹریری اسسٹنٹ کے طور پر اپنے یہاں ملازمت دی اور تنخواہ دو سو روپیہ ماہانہ مقرر ہوئی۔ ماجد صاحب کو . . . . کانفرنس میگزین کی تدوین تفویض ہوئی اور ساتھ ساتھ متفرق تصنیف و تالیف کا کام۔ ماجد صاحب اس ملازمت پر زیادہ دن کام نہ کر سکے۔ صاحب زادہ صاحب بڑی شفقت و عنایت سے پیش آتے رہے لیکن اسے کیا کیجیے کہ ع ٹیڑھا لگا ہے قط قلمِ سرنوشت کو

ملازمت بہرحال ملازمت تھی۔ طبیعت ہر قسم کے قید و بند کو بار سمجھ رہی تھی، تیار نہ ہو پائی اور دو ہی مہینے کے بعد خرابیِ صحت کا بہانہ بنا کر وہاں سے استعفیٰ دے دیا۔"[۱۴۴] اس استعفے کی ایک وجہ محبوب بیوی سے جُدائی بھی تھی جن سے شادی کیے ابھی چند ہی ہفتے ہوئے تھے۔[۱۴۵]

۱۴۱ھ خطوطِ مشاہیر، ص ۷۵ ۱۴۲ھ حوالۂ سابق، ص ۹۲ ۱۴۳ھ حوالۂ سابق ص ۶۶

۱۴۴ھ فروغِ اُردو عبدالماجد دریابادی نمبر ص ۱۳-۱۴ - ۱۴۵ھ آپ بیتی، ص ۳۱۲

ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ کی ملازمت ترک کرنے میں جہاں اس امر کو دخل تھا کہ ماجد کی طبیعت آزاد منش تھی اور ملازمت کے قواعد و ضوابط کی پابندیوں سے نفور تھی وہاں کچھ اور اُمور کو بھی دخل تھا۔ اس کا اندازہ خطوطِ مشاہیر اور مکتوباتِ سلیمانی (جلد اوّل) کے بعض مندرجات سے ہوتا ہے۔ اگرچہ ماجد نے "آپ بیتی"[۱۰۶] اور فروغِ اُردو کے عبدالماجد دریا بادی نمبر کے اپنے سوانحی مضمون میں صاحب زادہ آفتاب احمد خاں کی تعریف ہی کی ہے لیکن جن لوگوں کو ان سے قربت رہی یا ان سے کسی درجہ کا کوئی واسطہ رہا وہ ان کی شخصیت و مزاج کے بارے میں کوئی اچھی رائے نہ رکھتے تھے۔ مثلاً جب ماجد نے صاحب زادہ کی پیش کش قبول کر کے ملازمت اختیار کر لی تو مولانا محمد علی جوہر نے اُنھیں (ماجد کو) خط لکھتے ہوئے ضمناً چند انتباہی جملے بھی لکھے:

"مجھے سخت تعجب ہوگا اگر آپ صاحب زادہ کے ساتھ نباہ کر سکے۔ ہمارا تجربہ مدتوں کا ہے۔ گو اوروں کے لیے اپنا تجربہ اکثر بے سود ہوتا ہے"۔[۱۰۷]

علی گڑھ کی اس مختصر سی ملازمت کے دوران میں سید سلیمان ندوی اور ماجد کی جو خط و کتابت ہوئی وہ یک طرفہ طور پر محفوظ رہی یعنی ماجد کے نام ندوی صاحب کے خطوط تو شائع ہو گئے مگر ماجد کے خطوط دست یاب نہیں۔ بہر حال ان خطوط کے جواب میں سلیمان ندوی صاحب کے خطوط میں سے ایک خط سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد علی گڑھ سے دل برداشتہ تھے۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

"اب تک اربابِ علی گڑھ میری تیغ زبان سے محفوظ تھے اور میں چاہتا ہوں کہ ان برائے نام بزرگوں کو دق نہ کیا جائے مگر آخر آپ نے بھی اُن کی حماقت تماشا کی"۔[۱۰۸]

مندرجہ بالا سطور پر حاشیہ چڑھاتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے: "علی گڑھ سے میں بہت دل برداشتہ ہو کر وہاں سے ہٹنے کی فکر میں تھا لیکن اب یہ بالکل ذہن میں نہیں کہ وہاں سے شکایتیں کیا تھیں جو میں نے سید صاحب کو لکھ ماری تھیں۔ اب تو مجھے سارا قصور اپنا ہی نظر آتا ہے"۔[۱۰۹]

---

[۱۰۶] آپ بیتی، ص ۳۱۲، ۳۶۱ [۱۰۷] خطوطِ مشاہیر، ص ۲۱۴

[۱۰۸] مکتوباتِ سلیمانی (جلد اوّل) ص ۵۰ [۱۰۹] حوالہ سابق، ص ۵۰ (حاشیہ)

علی گڑھ کی ملازمت سے نباہ نہ کرنے میں سارا "قصور" ماجد کا ہرگز نہیں اور نہ انھوں نے ملازمت محض لکھنؤ اور بیوی کی محبت کے باعث چھوڑی۔ اس ضمن میں مہدی افادی کے ایک خط کا مختصر اقتباس قابلِ توجہ ہے جو انھوں نے ماجد کے بڑے بھائی عبدالمجید صاحب کو ماجد کی علی گڑھ سے علیحدگی پر لکھا:

"کیوں علی گڑھ چھوڑا ؟ کیا آفتاب احمد خاں کی "استبدادیت" اس کی ذمہ دار ہے؟"[۱۸۰]

اس سے قیاس ہو سکتا ہے کہ علی گڑھ کی ملازمت ترک کرنے میں کچھ دخل آفتاب احمد خاں کے مزاج کی سختی و درشتی کو بھی ہوگا۔

۱۹۱۷ء میں جب جامعہ عثمانیہ کے قیام کی تیاریاں ہو رہی تھیں، اس کے پیش خیمہ کے طور پر ۱۴ اگست ۱۹۱۷ء کو سررشتہ تالیف و ترجمہ کا قیام عمل میں لایا گیا اور اس کے لیے متعدد اہلِ علم حضرات کا تقرر کیا گیا۔ اس ضمن میں حیدر آباد کے روز نامہ "صحیفہ" کی مندرجہ ذیل اطلاع مورخہ ۴ ستمبر ۱۹۱۷ء قابلِ توجہ ہے:

"سنا جاتا ہے کہ دار الترجمہ جامعہ عثمانیہ کے لیے حسبِ ذیل اشخاص مامور ہونے والے ہیں، برکت علی صاحب ایم۔ اے، الیاس برنی صاحب بی۔ اے، عبدالماجد صاحب بی۔ اے، سرور حسین صاحب، نذیر ہاشمی صاحب۔ دار الترجمہ کے مکان کے لیے ۔/۱۵۰ روپیہ ماہانہ کرایہ کی منظوری ہوئی ہے۔"[۱۸۱]

باقی حضرات کا تو علم نہیں البتہ ماجد یکم ستمبر ۱۹۱۷ء کو دار الترجمہ سے بطور مترجم فلسفہ و منطق منسلک ہو گئے تھے۔ یہ دار الترجمہ مولوی عبدالحق کی نظامت میں قائم کیا گیا تھا اور انہی کی دعوت پر ماجد اس ادارہ سے منسلک ہوئے تھے۔ ان کی تنخواہ تین سو روپیہ ماہوار مقرر کی گئی جو اس عہد میں اشیاء کی ارزانی کے باعث خاصی تھی۔

نثار اعظمی صاحب نے اپنے مضمون "مولانا دریا بادی۔ ایک مطالعہ" میں لکھا ہے کہ "۱۹۱۷ء میں سر راس مسعود اور ڈاکٹر عبدالحق کی خواہش پر عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد دکن شعبۂ فلسفہ

[۱۸۰] مکاتیبِ مہدی، ص ۱۸۵

[۱۸۱] مشمولہ دار الترجمہ عثمانیہ کی ادبی خدمات (مجید بیدار) ص ۲۲

کے ناظم کی حیثیت سے ایک برس کام کیا۔ ۱۹۱۷ء میں دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ میں ملازم ہوگئے[۱۸۲]
نثار اعظمی صاحب سے بعض امور میں سخت تسامح ہوا ہے۔ ماجد نے حیدر آباد میں تقریباً گیارہ ماہ ملازمت[۱۸۳] کی اور وہ بھی دارالترجمہ کے ایک رکن کی حیثیت سے ۱۸-۱۹۱۷ء میں۔ ۱۹۱۷ء میں تو جامعہ عثمانیہ ابھی قائم ہی نہیں ہوئی تھی۔ اس کے شعبۂ فلسفہ سے انسلاک کے کیا معنیٰ؟ رہا ناظم کا سوال تو ناظم تو وہ دارالترجمہ کے بھی نہیں تھے چہ جائیکہ شعبۂ فلسفہ کے۔ دارالترجمہ کی ۳۲ سالہ کارکردگی میں اس کے سات ناظم مقرر ہوئے۔ پہلے ناظم مولوی عبدالحق تھے اور ان کے ماتحت دارالترجمہ کے جن ارکان کا تقرر عمل میں آیا ان میں عبدالماجد کے علاوہ دیگر ممتاز لکھنے والوں میں ہاشمی فرید آبادی، عبدالحلیم شرر، ظفر علی خاں اور عبداللہ العمادی کے نام سر فہرست ہیں۔

ماجد یکم ستمبر ۱۹۱۷ء سے شروع جولائی ۱۹۱۸ء تک جم کر حیدر آباد میں رہے۔ احباب و مخلصین کا مجمع اچھا خاصا، بیوی ہمراہ تھیں۔ ماجد اپنے قیام حیدر آباد سے خوش تھے۔ اس کا اندازہ ان کی اپنی بعض تحریروں کے علاوہ دیگر ذرائع سے بھی ہوتا ہے[۱۸۴] ۲۴ اپریل ۱۹۱۸ء کو مہدی افادی نے ماجد کو جو خط لکھا اس کی درج ذیل چند سطور سے بھی اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ ماجد حیدر آباد کے ماحول و ملازمت سے خوش تھے:

"آپ حیدر آباد کا ذکر کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ بے ساختہ رسیاں تڑانے کو جی چاہتا ہے مگر خدا ہی ہے جو "کاغذات پٹواری" سے نجات مل سکے۔"[۱۸۵]

"آپ بیتی" میں ماجد نے حیدر آباد کی ملازمت سے علیحدگی کا سبب محض ملازمت کی پابندیاں قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں: ملازمت بہر حال ملازمت تھی۔ جی نہ لگا۔ پہلی اگست ۱۹۱۸ء کو واپس آگیا

---

۱۸۲ صدق جدید، ۷ جنوری ۱۹۸۳ء، ص ۱۲۔

۱۸۳ حکیم عبدالقوی دریابادی نے اپنے مضمون مولانا عبدالماجد دریابادی (نقوش جنوری ۱۹۵۵ء) میں حیدر آباد کی مدت ملازمت تقریباً دو سال لکھی ہے جو درست نہیں ہے، دیکھیے نقوش ص ۲۵۹

۱۸۴ سلیمان اطہر جاوید: چہرہ بچہرہ داستان ص ۸۷

۱۸۵ مکاتیب مہدی، ص ۵۳

اور لکھنؤ سے استعفیٰ لکھ کر بھیج دیا[۱۸۶]

اعجاز الحق قدوسی لکھتے ہیں: گیارہ ماہ گزرنے کے بعد مولانا اپنے ذوقِ الحاد کی بنا پر اس ملازمت سے مستعفی ہوئے یا علیحدہ کردیے گئے۔[۱۸۷]

اعجاز الحق قدوسی صاحب کا یہ ارشاد تو درست ہے کہ ماجد کا وہ زمانہ الحاد کا زمانہ تھا لیکن ان کا یہ کہنا درست نہیں کہ وہ ملازمت سے علیحدہ کردیے گئے۔ ماجد نے متعدد جگہ لکھا ہے کہ وہ خود ملازمت سے الگ ہوئے[۱۸۸] اتنی بات بہر حال طے ہے کہ دارالترجمہ سے ماجد کا انسلاک وہاں کی مذہبی صحافت کو راس نہ آیا اور ماجد کے الحاد کے باعث ان کی بلکہ ان کے ساتھ بعض دیگر حضرات کی بھی خوب خوب مخالفت ہوئی۔ مکاتیبِ مہدی کا ایک حاشیہ قابلِ ملاحظہ ہے:

"حیدر آباد میں بڑی زبردست شورش مکتوب الیہ (عبدالماجد دریابادی) مولوی عبدالحق ناظم سررشتہ ترجمہ، سید راس مسعود ناظم تعلیمات وغیرہ کے خلاف پیدا کی گئی تھی۔ اخبار "صحیفہ" اس جماعت کا خاص ترجمان تھا۔"[۱۸۹] اس ضمن میں مالک رام کی رائے بھی ملاحظہ کے قابل ہے۔ انھوں نے بھی ماجد کے خود مستعفی ہونے کا ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں:

"جب یہ (ماجد) حیدر آباد پہنچے تو وہاں کی سیاسی فضا میں یوں بھی "بیرونیوں" کے خلاف جذبہ تو موجود تھا ہی، ان کی بے باک گفتگو نے لوگوں کو اور بھی ان سے بدظن کردیا۔ رہی سہی کسر "فلسفۂ اجتماع" نے پوری کردی۔ ان کے مخالفین نے محاذ قائم کرکے ان پر کفر کا فتویٰ صادر کردیا۔ حیدر آباد میں رہنا محال ہوگیا تو جولائی ۱۹۱۸ء میں رخصت پر وطن آئے اور یہاں سے استعفیٰ لکھ کر بھیج دیا۔"[۱۹۰]

۱۸۶۔ آپ بیتی، ص ۳۱۳

۱۸۷۔ اعجاز الحق قدوسی، اقبال اور علمائے پاک و ہند، ص ۴۱۴

۱۸۸۔ آپ بیتی ص ۳۱۳۔ و فروغِ اردو عبدالماجد دریابادی نمبر ص ۱۴۔ پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر ماجد بربنائے الحاد ملازمت سے الگ کردیے گئے ہوتے تو ۱۹۱۹ء میں ان کا تاحیات علمی وظیفہ نظام حیدر آباد کی طرف سے مقرر نہ کیا جاتا۔

۱۸۹۔ مکاتیبِ مہدی، ص ۵۷ ۱۹۰۔ تذکرۂ معاصرین جلد چہارم، ص ۱۸۷

حیدرآباد میں ماجد کا قیام نامپلی اسٹیشن روڈ پر مال گزاری کے دفتر اور مسز سروجنی نائیڈو کے گھر "گولڈن تھریش ہولڈ" (موجودہ دفاتر یونیورسٹی آف حیدرآباد) کے قریب ہی کسی مکان میں رہا۔[۱۹۱]

یکم اگست ۱۹۱۸ء کو دارالترجمہ حیدرآباد سے مستعفی ہو جانے کے بعد پھر معاشی پریشانی لاحق ہوئی۔ اسی زمانے میں اُنھوں نے دارالمصنفین اعظم گڑھ کے لیے "برکلے" کے مکالمات کا اردو ترجمہ کیا اور یوں گزر اوقات ہوتی رہی۔ ساتھ ہی "معارف" کے لیے معاوضہ پر لکھنا شروع کیا۔ معارف سے ماجد کا قلمی تعلق تو بعد میں بھی رہا، لیکن ۱۹۲۲ء کے اواخر میں اُنھوں نے ادارت کی معاونت سے استعفیٰ دے دیا۔[۱۹۲] یہ تعلق کوئی ساڑھے تین سال (۱۹۱۹ء - ۱۹۲۲ء) تک قائم رہا۔

انھی ایام میں برطانیہ کے مشہور استاد پروفیسر گیڈس GEDDES [۱۹۳] نے جو ان دنوں بمبئی یونیورسٹی میں تھے، ماجد کو عمرانیات کے استاد کی حیثیت سے اپنی ماتحتی میں بمبئی بلایا، مگر اُنھوں نے معذرت نامہ بھیج دیا۔

۱۹۱۹ء ہی کے اوائل میں ماجد نے نظام حیدرآباد کو وظیفۂ علمی کے لیے ایک درخواست بھیجی۔ شروع مئی میں نظام سے ان کی ملاقات ہوئی اور اُنھوں نے سوا سو روپے ماہوار پنشن مقرر کی جو ماجد کو گھر بیٹھے ۱۰ بماہ ملتی رہی۔ یہ پنشن ۱۹۴۶ء میں بڑھا کر دو سو روپیہ کر دی گئی مگر سقوطِ حیدرآباد کے بعد (کچھ عرصہ معطل رہنے کے بعد) سوا سو روپے ماہانہ ہی کے حساب سے جاری کی گئی۔ اس تصنیفی پنشن کا ذکر کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں:

۱۲۵ روپے ماہوار کی پنشن تاحیات منظور ہوئی اور کام صرف یہ کہ مولانا شبلی کی طرح کتابوں کو سلسلہ آصفیہ سے منسوب کر دینا۔ ظاہر ہے اس سے آسان تر صورت اور کیا ہو سکتی تھی۔ قیام کی کوئی قید نہیں، جہاں چاہوں

---

[۱۹۱] سلیمان اطہر جاوید: چہرہ چہرہ داستان، ص ۸۰
[۱۹۲] ملاحظہ ہو حاشیہ مکتوباتِ سلیمانی (جلد اوّل) ص ۱۹۴
[۱۹۳] ماجد کے نام پروفیسر موصوف کے متعدد مکاتیب ہمارے ذخیرۂ نوادر میں موجود ہیں (ت.ف)

رہوں۔[۱۹۴]

ماجد نے نہ تو فروغ اُردو والے سوانحی مضمون میں جس کا اقتباس ابھی اوپر درج ہوا ہے اور نہ آپ بیتی میں کہیں تصنیفی پنشن کے ضمن میں ایک کڑی شرط کا ذکر کیا ہے جس کی تفصیل ان کے نام مہدی افادی کے ایک خط سے معلوم ہوتی ہے اور جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ "صورت ایسی آسان ترنہ تھی" جیسا کہ ماجد نے لکھا ہے۔ اس خط سے پتا چلتا ہے کہ ماجد کو ہر سال ایک تصنیف پیش کرنا ہوگی اور اس کے خاکے کا مسوّدہ نظام کے مقرر کردہ محکمۂ احتساب کی نظر سے گزارنا ہوگا۔ شاید اس کا سبب یہ ہو کہ ماجد ابھی اپنے الحادی دور ہی سے گزر رہے تھے۔
بہر حال مہدی کے خط کا متعلقہ اقتباس ملاحظہ ہو، یہ خط ۱۴ جون ۱۹۱۹ء کو لکھا گیا یعنی تصنیفی پنشن کے تقرر کے فوراً بعد:

"سالانہ ایک تصنیف کی قید کو انشاء اللہ خاں کی کر نہ سمجھیے گا کہ بارہ مہینے میں بارہ سو بیسے پر ایک کتاب لکھ دینا آپ کے ایسے بڑی بات نہیں۔ البتہ یہ مجھے ناگوار سا ہے کہ آپ کو اپنے نئے افکار کا خاکہ محکمۂ احتساب میں پیش کرنا ہوگا۔ اسی طرح سفرِ حیدر آباد کے مصارف کا بار آپ کی جیب پر، "فلک نما" کی رفعتِ نفس کے لحاظ ایک گری ہوئی بات ہے لیکن یہ شرائط میرا خیال ہے کہ عارضی ہیں اور جب آپ اعتبار پیدا کر لیں گے تو یہ بندشیں رفتہ رفتہ ڈھیلی ہو جائیں گی۔"[۱۹۵]

حیدر آباد کے دار الترجمہ سے انسلاک اور علیحدگی کے بعد ماجد نے ملازمت کا خیال دل سے نکال دیا۔ اس کے بعد اُنھوں نے کوئی ملازمت اختیار نہ کی حالانکہ محمد علی جوہر چاہتے تھے کہ وہ جامعہ ملّیہ میں فلسفہ کی آسامی پر ماجد کا تقرر کریں لیکن ساتھ ہی وہ تامّل بھی کر رہے تھے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ ماجد ابھی تک نیم ملحد یا متشکک ہیں حالانکہ ماجد اس وقت تک دوبارہ دین کی حقانیت کُلّیہ کے قائل اور اس پر عامل ہو چکے تھے۔ بہر حال جوہر کے ۱۴ جنوری ۱۹۲۱ء کے ایک خط بنام ماجد کا اقتباس ملاحظہ ہو:

---

۱۹۴ فروغِ اُردو، عبد الماجد دریا بادی نمبر، ص ۱۴۱

۱۹۵ مکاتیبِ مہدی، ص ۷۹

"جی چاہتا تھا کہ آپ کو یہاں دیکھوں مگر علم سے زیادہ مذہب عزیز ہے اور ایک مسلمان کے مذہب کے متعلق اگر قومی مسلم یونیورسٹی میں بھی شک و شبہ کیا جائے گا تو ہم یہ کہہ کر پیچھا نہیں چھڑا سکتے کہ ہر شخص کا مذہب اس کا ذاتی معاملہ ہے جس سے اس دارالعلوم کو کوئی تعلق نہیں۔ اب تک عمداً میں نے فلسفے کے سینئر پروفیسر کی جگہ کے متعلق کوئی سفارش نہیں کی ہے۔ چونکہ اردو میں تعلیم دلانا منظور ہے اس لیے اور بھی آپ کی ضرورت ہے۔ اگر تکلیف نہ ہو تو ایک دو دن کے لیے مہمان بن کر یہاں کی دال روٹی کھائیے اور تمام معاملات کا تصفیہ کیجیے۔"[۱۹۶]

ماجد صاحب چاہتے تو آسانی سے جوہر کی غلط فہمی دور کر سکتے تھے اور شعبۂ فلسفہ کی سینئر پروفیسری قبول کر سکتے تھے لیکن اوپر ان کی گنی چنی ملازمتوں کی اور ان کے قلیل عرصہ ہائے ملازمت کی جو تفصیل دی گئی ہے اس سے بآسانی قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ماجد نوکری کے لیے پیدا ہی نہیں کیے گئے تھے۔ ان کی شخصیت محکومیت اور ماتحتی کی عادی نہ تھی، ان کی طبیعت میں ایک طرح کا اکل کھرا پن، گوشہ نشینی اور اعتزال پایا جاتا تھا۔ شخصیت میں موجود یہی قطعیت اور تنہائی پسندی انھیں اپنے مستقر سے دور رہنے میں مانع تھی۔ بہر حال ادب و صحافت دونوں کے حق میں ملازمت سے ماجد کا گریز بہتر ہی ثابت ہوا۔

ماجد صاحب کی معاشی زندگی متوسط درجے میں گزری۔ "صدق" جب سے مولانا نے اپنے عزیز اور خویش حکیم عبدالقوی صاحب کی نگرانی میں دیا اس کی آمدنی بھی خاصی بڑھی۔ کتابوں کی رائلٹی مخیر حضرات کے عطایا اور حکومتِ ہند کی جانب سے ڈیڑھ ہزار سالانہ کے عطیے نے، جو ۱۹۶۹ء میں بڑھا کر تین ہزار کر دیا گیا تھا اور جو اس وظیفۂ علمی سے الگ تھا جو حیدر آباد کی جانب سے تاحیات جاری تھا، مولانا کو عمر کے آخری بیس پچیس سالوں میں کسی قدر معاشی آسودگی بخشی۔[۱۹۷] ماجد یوں بھی اپنے وسائل کے مطابق پاؤں پھیلاتے تھے۔ اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ تمام عمر ریل کا سفر انٹر کلاس میں کیا۔ سادگی ان کے مزاج و شخصیت کا حصہ تھی۔

---

[۱۹۶] خطوطِ مشاہیر، ص ۲۳۴

[۱۹۷] تفصیل کے لیے دیکھیے "آپ بیتی" ص ۳۱۴ - ۳۱۶

جوانی اور شادیاں

انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل تک ہندوستانی معاشرہ تمام تر انگریزی اثرات کے باوجود ابھی تک بیشتر روایات سے جڑا ہوا تھا اور دیگر بہت سی رسوم کے ساتھ بچپن کی شادی اور منگنی کا رواج بھی عام تھا چنانچہ ماجد کی عمر بھی لگ بھگ آٹھ نو سال کی تھی جب ان کی نسبت ان کی ایک حقیقی چچا زاد سے ٹھہرا دی گئی۔ ایسے امور عام طور پر بزرگوں ہی کے فیصلوں کے مطابق طے پاتے تھے۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوا۔ یوں بھی اس عمر میں تمیز و تجزیہ کا شعور ہی کیا ہوتا ہے۔

ماجد کی مخطوبہ اگرچہ خوبصورت، سلیقہ مند اور خوش اطوار تھیں لیکن شہری معاشرت سے قطعاً ناواقف تھیں اور ماجد کی جوانی لکھنؤ میں گزر رہی تھی اور وہ اس وقت مغربیت میں ڈوبے ہوئے تھے، سماجی اور معاشرتی رسوم و روایات کو فرسودہ اور بے معنی قرار دیتے تھے اور معقولیت اور فکر پرستی پر جان چھڑکتے تھے اس لیے بچپن کی اس نسبت سے کوئی تقدیس وابستہ نہ کرتے تھے۔

ماجد کے خاندان کی ایک شاخ باندا (بندھیلکھنڈ) میں آباد تھی اور وہاں ان کے حقیقی خالہ زاد بھائی شیخ محمد یوسف الزماں آنریری مجسٹریٹ رہتے تھے۔ ان کے بیٹے شیخ مسعود الزماں انٹرمیڈیٹ تک ان کے ہم جماعت رہ چکے تھے اور یوں ان کے یہاں ماجد کا آنا جانا رہتا تھا۔ شیخ یوسف الزماں کی چھوٹی بیٹی عفّت النساء اپنی بڑی بہن کی شادی کے اہتمام میں بارش سے بھیگ کر بیمار پڑ گئی تھیں اور ٹانگوں کے شدید درد میں مبتلا رہتی تھیں۔ علاج معالجے کی جملہ کوششوں کے باوجود صحت یاب نہ ہو پائی تھیں۔ ماجد اس زمانے میں عملِ تنویم کے ماہر ہو گئے تھے اور اپنے احباب کے محدود حلقے میں اپنے اس خاص طرزِ علاج کے باعث معروف تھے اور بہت سے مریضوں کو صحت یاب کر چکے تھے۔ اسی زمانے میں یوسف الزماں صاحب اپنے خاندان کے ساتھ لکھنؤ منتقل ہو گئے تھے، یہیں ان کی دعوت پر ماجد نے مریضہ کا علاج کیا اور چشم زدن میں انھیں صحت یاب کر دیا۔ لڑکی قبول صورت، خوش اطوار اور خوش آواز تھیں۔ ماجد ان کی محبت میں گرفتار ہوئے۔ اور دو تین سال کے شدید انتظار اور کٹھنائیوں

کے بعد طرفین کے والدین کی رضامندی کے ساتھ شادی کرنے میں کامیاب ہوئے ــــــ شادی ۲ رجون ۱۹۱۶ء بروز جمعتہ المبارک لکھنؤ میں انجام پائی۔ اس موقع پر ممتاز شعراء نے تاریخیں نکالیں اور سہرے لکھے۔ اکبرالہ آبادی، سید سلیمان ندوی اور مرزا محمد ہادی عزیز نے دلچسپ شعر یا تاریخیں نکالیں۔ اکبر نے "فروغ ماجد" سے مادۂ تاریخ نکالا۔ سید سلیمان ندوی نے تین رباعیاں کہیں۔ ماجد نے "آپ بیتی" میں ایک رباعی درج کی ہے جو بقول ان کے انہیں یاد رہ گئی۔ یہ تینوں رباعیاں یہاں درج کی جاتی ہیں :

۱۔ لایا ہے پیام یہ خوشی کا قاصد — نوشاہ بنے ہیں آج عبدالماجد
وہ روز سعید بھی خدا لائے جلد — بن جائیں وہ جب کسی کے والد ماجد

۲۔ گر وحدت حق کا کلمہ گو ہوتا ہے — معلوم ہو ہر بشر کو جو ہوتا ہے
بندہ ہو خدا کے مثل ناممکن ہے — وہ ایک ہے جب تو ہم کو دو ہوتا ہے

۳۔ منکر ہو نہ کوئی اپنی ہمتائی کا — یہ کام کبھی نہیں ہے دانائی کا
اللہ نے اب غرور ان کا توڑا — دعویٰ تھا مرے دوست کو یکتائی کا[۹۷]

علاوہ ازیں مرزا محمد ہادی عزیز کے کہے گئے سہرے کا ایک شعر بھی درج ہے :

گل فشانی کا عزیز اب دل میں کب تک ولولہ
ٹوٹنے جائے اس کے سہرے سے سخن کا سلسلہ

ماجد کے خاندان کے مقابلے میں ان کے سسرال کہیں با ثروت اور معاشی اعتبار سے سربر آوردہ تھے جب کہ ماجد کا اس وقت تک کوئی مستقل ذریعۂ آمدنی نہ تھا۔ مولانا کی اہلیہ کے خاندان کا ذکر کرتے ہوئے سحر احمد ہاشمی لکھتے ہیں :

"مولانا (ماجد) کے خاندان سے اور سندیلہ کے مشہور خاندان دیوان جی سے پرانی رشتہ داریاں ہیں چنانچہ موصوف کی اہلیہ بھی اسی خاندان سے ہیں مگر مولانا کے خسر شیخ یوسف الزماں کا قیام اپنی

---

[۹۸] مکتوب سلیمانی جلد اوّل، ص ۵۵

باندا کی جاگیر پر رہنے لگا تھا اور وہ وہاں اپنی دولت و عزّت کی وجہ سے " نوٹوں والے " مشہور تھے۔ سندیلہ کا یہ مشہور خاندان دیوان محمد علی کا خاندان تھا۔ یہ وہی دیوان محمد علی ہیں جن کا ذکر غالب کے خطوط میں بھی ملتا ہے۔ " [۱۹۹]

ماجد صاحب کی ازدواجی زندگی بحیثیت مجموعی خوش گوار گزری۔ ان کی رفیقۂ حیات اونچے گھر کی ہونے کے باوجود اسراف، تیز زبانی، کاہلی و آرام طلبی اور حرص اور لالچ سے پاک تھیں۔ ماجد نے مقدار اور معیار کے اعتبار سے جتنا متنوّع علمی کام کیا وہ خوش گوار ازدواجی زندگی کے بغیر ممکن ہی نہیں تھا درمیان میں ایک مختصر سا دَور ایسا آیا جب ماجد نے عقدِ ثانی کیا اور جس کی وجہ سے ان کی ازدواجی زندگی بھی متاثر ہوئی (تفصیل آگے آتی ہے) لیکن یہ مجموعاً پُرکشش تھی۔ اپنی ازدواجی زندگی کے بارے میں ماجد لکھتے ہیں: یہ اللہ کا احسانِ عظیم ہے کہ فی الجملہ اب تک جیسی گزری، قابلِ صد شکر اور بہتوں کے لیے باعثِ رشک ہے [۲۰۰]

ماجد کی ازدواجی زندگی کا ذکر آیا ہے تو بے محل نہ ہوگا اگر ڈاکٹر افضل اقبال کے ایک انگریزی مضمون "A Fascinating Maulana" کے ایک حصّے کا ذکر کیا جائے۔ اُنھوں نے بزعم خویش ماجد کی زندگی کے ایک ایسے پہلو سے نقاب سرکائی ہے جو بقول ان کے بہت کم لوگوں کو معلوم ہے اور جسے مولانا نے افضل اقبال جیسے " کامل اجنبی " کے سامنے پیش کر دیا جو اس وقت گورنمنٹ کالج میں بی۔ اے کے طالب علم تھے اور گرمیوں کی تعطیلات میں ۱۹۳۸ء میں مولانا ماجد سے ملنے دریا باد گئے تھے۔ اردو ترجمے کی صورت میں واقعہ کی تفصیل یہ ہے:

" مولانا نے مجھے ایک ایسی کہانی سُنائی جس کا ذکر اُنھوں نے اپنی آپ بیتی میں نہیں کیا۔ ان کی ازدواجی زندگی میں ایک ایسا موقع بھی آیا جب اُنھیں احساس ہوا کہ اُنھیں کاملاً نظرانداز کیا جا رہا ہے۔ اب ان کی اہلیہ کی تمام تر توجہ کا مرکز اُن کی اولاد تھی اور ان کو محض ایک ذریعۂ وجہِ معاش سمجھا جانے لگا تھا۔ "

" ماجد نے اس صورتِ حال پر اپنے غم و غصّہ کا اظہار کیا مگر کچھ فائدہ نہ ہوا۔ انھوں نے

---

[۱۹۹] سخی احمد ہاشمی: ادبی آئینے، ص ۲۶۲ [۲۰۰] آپ بیتی، ص ۱۸۷

کھانا الگ سے اپنے کمرے میں کھانا شروع کر دیا اور کسی نے یہ جاننے کی کوشش نہ کی کہ ایسا کیوں ہے۔ اب کھانے کی فہرست بچے یا رشتہ دار مرتب کرتے تھے۔ مولانا اس صورتِ حال سے بیزار تھے لیکن اُنھوں نے کوئی جھگڑا نہیں کیا، محض اتنا کیا کہ خود بھی اہلیہ کی جانب کم التفاتی شروع کر دی مگر بیوی نے اس کی بھی پروانہ کی۔"

"بالآخر مولانا نے ایک چال چلی۔ انھوں نے مقامی مسجد کے ایک امام کو بلایا اور اس سے اپنے لیے ایک نوجوان دلہن تلاش کرنے کی درخواست کی۔ ساتھ میں یہ بھی تاکید کی کہ دلہن کا خوب صورت ہونا ہرگز ضروری نہیں اور اس کا ایک نہایت غریب خاندان سے متعلق ہونا نہایت ضروری ہے۔ مولانا نے شادی کی تاریخ مقرر کر دی اور مہر کی رقم کا تعین بھی کر دیا جو اس کے غریب والدین کو دی جانی تھی۔ انھوں نے اس امر پر بھی اصرار کیا کہ دلہن کے والدین کو بتا دیا جائے کہ شادی انجام نہیں پائے گی مگر مہر کی رقم پوری کی پوری ادا کی جائے گی۔"

"یہ تمام انتظامات کرنے کے بعد مولانا نے اپنے خاندان کے سامنے اپنے فیصلے کا اعلان کر دیا۔ یہ اعلان تہلکہ خیز تھا۔ اس سے ہلچل سی مچ گئی۔ تمام عزیزوں کو تار بھجوا دیے گئے۔ بھائی اور برادران نسبتی قصبے میں پہنچنا شروع ہو گئے۔ ہر شخص نے مولانا کو اس خیال سے باز رہنے کی گذارش کی مگر بے سود۔"

"مولانا پر دباؤ بڑھتا گیا اور بالآخر اُنھوں نے اپنے موقف میں ڈھیل پیدا کی لیکن یہ طے پایا کہ چونکہ مولانا جیسی شخصیت کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ وعدہ ایفائی نہ کریں اس لیے شادی حسبِ وعدہ انجام پائے گی لیکن مولانا شادی کے بعد لڑکی کو طلاق دے دیں گے۔"

"مولانا کو ان کا مقصد حاصل ہو گیا اور ان کے خاندان نے احتیاط برتنا شروع کر دی۔ اب انھیں کبھی نظر انداز نہ کیا گیا۔ اب وہ توجہ کا مرکز بن گئے۔ گھر کی زندگی اب پھر سے ان کی ذات کے گرد گھومنے لگی۔"[۸۱]

ڈاکٹر افضل اقبال کے بیان کردہ مندرجہ بالا واقعہ کی محض چند کڑیوں ہی کو توجہ سے جانچا جائے تو یہ قصّہ سراسر گھڑنت نظر آنے لگتا ہے۔ ذرا تصور کریں کہ ماجد صاحب کی جانب سے

[۸۱] ڈان، کراچی، ۴ر نومبر ۱۹۸۳ء

کیسے جانتے والے " ڈرامے " میں کئی افراد شامل تھے ۔ مسجد کا پیش امام اور غریب خاندان اور ان کی لڑکی اور اس ڈرامے کے عینی شاہدوں میں ماجد کی اہلیہ، ان کی بچیاں، خاندان بھر کے افراد جو اطراف و جوانب سے اس واقعے کی خبر سن کر آپہنچے تھے اور اہل محلہ ۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایسا کوئی واقعہ پیش آتا تو کیا لوگوں کو اس کی کانوں کان خبر نہ ہوتی ؟ ماجد اس وقت تک ملک گیر شہرت حاصل کر چکے تھے اور اسی زمانے میں ان کے معاندین کی بھی خاصی تعداد وجود میں آچکی تھی ۔ کیا تصور کیا جاسکتا ہے کہ دریا بادمیں ہونے والا ایسا سنگین واقعہ قصبے میں نہ پھیلتا اور وہاں سے نکل کر محض چالیس کلومیٹر دور لکھنؤ تک نہ پہنچ پاتا جہاں ماجد کے کئی حریف ان کی گھات میں بیٹھے ہوئے تھے ؟ اور کچھ نہیں تو کیا نیاز اس واقعے کو نہ لے اُڑتے جیسا کہ اُنھوں نے ۱۹۳۰ء میں ان کے عقدِ ثانی کے واقعے کو اچھالا ؟ پھر جہاں ماجد اپنی خود نوشت سوانح میں اپنے عقدِ ثانی کا ذکر تفصیل سے کر چکے ہوں اور زندگی کے بہت سے نشیب و فراز بغیر خوفِ لومۃ لائم پیش کر چکے ہیں وہاں یہ واقعہ پیش کرنے سے احتراز کرتے؟ اس سے قطع نظر کرکے ذرا یہ سوچیے کہ کیا ماجد جیسے شخص سے، جو اس وقت تک ایک متدین عالم کے روپ میں لوگوں کے سامنے آچکے تھے اور اپنی خدا خوفی اور سنجیدگی و ثقاہت کے سلسلے میں سند کی حیثیت اختیار کر چکے تھے، ایسے اوچھے پن کی توقع کی جاسکتی ہے ۔ اور پھر مذہب تو ایک طرف، کیا کوئی ثقہ آدمی ایسا ڈرامہ رچا سکتا ہے جس میں ایک معصوم لڑکی کے مستقبل کو داؤ پر لگا دیا گیا ہو اور کیا کوئی غریب سے غریب والد بھی اتنا سفاک اور سنگدل ہو سکتا ہے کہ محض چند روپوں کی خاطر اپنے خاندان اور اپنی نوجوان بیٹی کو رسوا کر سکے ؟ جس معاشرے میں طلاق ایک گالی ہو اور جو خدا کے نزدیک بھی انتہائی ناپسندیدہ فعل ہو وہاں محض ایک حقیر سی رقم کے عوض کوئی بے غیرت سے بے غیرت والد بھی اپنی نا کتخدا لڑکی کا ایسا سودا کر سکتا ہے اور اس کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ایک اندھے کنویں میں گرا سکتا ہے ؛ اور لوگوں کو انگشت نمائی اور ایسے مطاعن کا موقع فراہم کر سکتا ہے کہ یہی ہے وہ لڑکی جسے نکاح کے چند ثانیوں بعد ہی طلاق دے دی گئی ؟ معلوم ہوتا ہے کہ افضل اقبال کو مولانا ماجد کی شخصیت اور مزاج کا سرے سے کوئی شعور ہی نہیں اور اُنھیں قصہ گھڑنے کا بھی سلیقہ نہیں ۔

ماجد کی زندگی میں ایک پریشان کن موڑ اس وقت آیا جب اُنھوں نے نکاح ثانی کیا اور

سات آٹھ ماہ بعد نوبت طلاق تک پہنچی۔ ماجد نے اس واقعے کا آپ بیتی میں تفصیلی ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عفریتِ غضب کے ساتھ انسان کے ساتھ ایک دوسرا عفریت بھی لگا ہے جو جوانی بھر اس کے ساتھ رہتا ہے جس کا نام قوتِ شہوانیہ ہے اور جسے اکبر نے "نیچر کی طلب" کے نام سے یاد کیا ہے۔ چونکہ بیوی کے زمانۂ حمل و رضاعت اور دیگر علالتوں کے باعث جو عورت سے خاص ہیں، کافی عرصہ علیحدگی اور پرہیز کی ضرورت ہوتی ہے اور یہی معاملہ یہاں تھا اس لیے ماجد کو نکاح ثانی کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ اُدھر اتّفاق سے ۱۹۲۶ء کے اوائل میں ان کے نہایت عزیز دوست عبدالرحمٰن نگرامی ندوی کا عین عالمِ جوانی میں انتقال ہوگیا اور اُنھوں نے ایک بیوہ اور ایک صغیر سن بچّی چھوڑی۔ بیوہ کی عمر اس وقت چھبیس ستائیس سال تھی یعنی عین جوانی کا عالم۔ ماجد کے برادرِ بزرگ عبدالمجید صاحب نے ماجد کو متعدّد بار خط لکھے کہ بیوہ نگرامی کے عقدِ ثانی کی کوئی صورت نکالی جائے۔ ماجد صاحب نے اپنی طرف سے تمام تر کوششیں کر دیکھیں اور جب ہر طرف سے ناکام ہوگئے تو یہی خیال کیا کہ خود ہی ان محترمہ سے نکاح کرلیا جائے۔ یوں تعدّدِ ازدواج کی سُنّت بھی پوری ہوجائے گی اور مخلص دوست کی بیوہ کی مالی امداد کی صورت بھی نکل آئے گی۔ اس باب میں ماجد نے بیوہ عبدالرحمٰن کے بھائی سے خط و کتابت کی اور اپنا نام برائے نکاح ثانی پیش کیا۔ اس دوران اپنی پہلی بیوی سے بھی اُنھوں نے نکاحِ ثانی کے مسئلے پر مشورہ کیا اور ان کو رضامند پاکر اور بیوہ عبدالرحمٰن کے بھائی کی جانب سے منظوری حاصل کرکے اُنھوں نے نکاح کرلیا۔ یہ نکاح اکتوبر ۱۹۳۰ء میں رُوپذیر ہوا۔

انسانی فطرت اور خصوصاً نسائی فطرت بھی انتہائی غامض اور گہری ہوتی ہے۔ یعنی کہاں تو پہلی بیوی نے ماجد کو باقاعدہ نکاحِ ثانی کی اجازت دے دی اور کہاں نکاح کے فوراً بعد ہی شدّتِ غم سے حالت گرنے لگی اور چند ہی ہفتوں میں نوبت غش اور تشنّج کے دَوروں تک آ پہنچی اس زمانے میں اپنی اہلیہ کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے:

"بہر حال معاملہ بگڑتا ہی گیا اور اب ان محبوب بیوی کو جنھیں اختلاج تو پہلے ہی سے تھا، باقاعدہ دورے غشی اور تشنّج کے، ہسٹیریا کے پڑنے لگے۔ ہر وقت غصّہ میں بھری رہتی تھیں۔ کھڑے سے گر پڑتی تھیں اور سخت سخت چوٹیں کھاتی تھیں۔ میرے ہاتھوں کے جیسے طوطے اُڑ گئے۔ گویا

ع آسد اور لینے کے دینے پڑے ۲۰۲ ؎

ایک طرف تو یہ معاملہ تھا دوسری جانب نئی بیوی صاحبہ خود ماجد کو کسی اعتبار پسند نہ آئیں، نہ صورۃً نہ سیرۃً اوران کے اندازہ و معیار سے قطعاً مختلف نکلیں اور یہ انقباض اوّل دن ہی سے پیدا ہوگیا۔ چند مہینہ کا نباہ تو کسی نہ کسی طرح کا ہو ہی گیا اور وہ بھی اس صورت میں کہ نئی اہلیہ بیشتر اپنے میکے ہی میں رہیں۔ ادھر پرانی سسرال والے اعزّہ اس درجہ اور مستقل برافروختہ تھے کہ حدِ بیان سے باہر۔ ساری برادری میں اس طرح کھلبلی مچ گئی گویا ماجد نے کوئی گناہِ عظیم کر لیا ہو، حالانکہ اس دوران میں پہلی بیوی سے ماجد کے حُسنِ سلوک میں سرِ مو کوئی کمی نہیں آئی ۲۰۳ ؎ بالآخر نوبت نئی بیوی کو طلاق دینے تک پہنچی۔ طلاق کے بعد کا احوال خود ماجد نے یوں بیان کیا ہے :

"عقد اکتوبر ۱۹۳۰ء میں ہوا تھا۔ طلاق کی نوبت جون ۱۹۳۱ء میں آئی۔ طلاق نامہ پاکر ان محترمہ پر جو اثر پڑا بالکل ظاہر ہے۔ میرے پاس معذرت نامہ بڑے ملتجیانہ انداز میں لکھا۔ میری ہمشیرہ سے سفارش اُٹھوائی۔ مجھے خود بچاری پر بڑا ترس آتا رہا لیکن کرتا کیا۔ یہ رشتہ قائم رکھتا تو مجھے خود بھی تکلیف، اُنھیں بھی تکلیف، پہلی بیوی کو تکلیف، اتنوں کو تکلیف کا سامنا کرنا تھا اور علیحدگی کی صورت میں صرف انہی کو تکلیف تھی۔ مہر کی رقم ہی کیا تھی فوراً ادا کردی۔ بچاری نے زندگی ہی زیادہ نہ پائی۔ بچی تو طلاق کے کچھ ہی دن بعد راہیِ مُلکِ بقا ہوئی، خود بھی دو چار سال سے زیادہ زندہ نہ رہ سکیں۔ دُنیا سے سخت تنگ و ناشاد ہوکر اپنے مولا سے جا ملیں۔ میں نے ان کے سارے قصوروں، کوتاہیوں کو معاف کیا اور اسی معافی کی طمع اپنے قصوروں کے لیے ان سے بھی رکھتا ہوں "

"طلاق کا دینا تھا کہ معلوم ہوا ملک بھر میں زلزلہ سا آگیا۔ جن جن صاحبوں کو سچ (صدق کا نقشِ اوّل) سے کوئی بھی وجہِ ملال تھی، ان کی بن آئی۔ سب نے خوب خوب قلم کی کارفرمائی دکھائی ایک مستقل پمفلٹ "عبدالماجد دریا بادی بے نقاب" کے عنوان سے بڑی تعداد میں چھپ کر تقسیم ہوا اور خدا جانے کتنے اخباروں اور رسالوں نے اسی کے سہارے سے تیغِ قلم کے جوہر

۲۰۲ ؎ آپ بیتی، ص ۱۹۳ ۲۰۳ ؎ حوالۂ سابق، ص ۱۹۴

مہینوں تک دکھائے۔ گویا میں شخصی و ذاتی ہی نہیں کسی بڑے قومی جرم کا مرتکب ہوا تھا۔ اور ایک دہلوی کرم فرما[۲۰۴] تو یہ پوسٹر ملک بھر میں شائع کرکے رہے کہ میرے اوپر ہر جمعہ کے دن ہر مسجد کے منبر سے لعنت کی جائے"۔[۲۰۵]

نکاحِ ثانی پر جہاں ماجد پر "فضیحت" کا طومار باندھا گیا تھا وہاں ان کے چند مخلصین نے انھیں اس جرأت مندانہ قدم اٹھانے پر سنجیدہ مشورے سے بھی دیے۔ ۸ / اکتوبر ۱۹۳۰ء کو سید سلیمان ندوی نے اپنے خط میں لکھا:

"الخیر فی ما وقع۔ کسی واقعے کے ہو جانے کے بعد اس پر" نقد و تبصرہ "بیکار ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کے مستقبل کو اپنی سکینت و تسلی سے معمور رکھے۔ میرے نزدیک تو آپ نے بڑی جرأت کی۔ یہاں تو ایک سے بھی عہدہ برآ نہیں ہو سکتے اور آپ دو دو سے کشتی لڑنے کو تیار ہیں"۔[۲۰۶]

دو بیویوں سے نباہ کس قدر مشکل کام ہے اس کی طرف اشارہ تو سید سلیمان ندوی کے مندرجہ بالا خط میں بھی ملتا ہے لیکن اس ضمن میں بڑی حکیمانہ بات مولانا اشرف علی تھانوی نے ماجد کے ایک استفسار کے جواب میں ارشاد کی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ماجد کو اپنی زوجۂ ثانی کو طلاق دیے کم و بیش دو سال ہو چکے تھے۔ بہر حال تھانوی صاحب کا ارشاد ماجد کی زبانی سنیے:

"دو بیویوں کو نباہنا سلطنت کے چلانے سے زیادہ مشکل ہے۔ اس پر ذرا حیرت ہوئی کہ یہ کیا فرمایا جا رہا ہے۔ معاً آگے ارشاد ہوا کہ یہ اس لیے کہ سلطنت کے انتظامات محض ضابطے سے ہوتے ہیں اور میاں بیوی کے معاملے میں تعلق دل کا بھی ہو جاتا ہے۔ اس کو سنبھالنا سلطنت کے سنبھالنے سے نازک تر اور دشوار ہے"۔[۲۰۷]

---

[۲۰۴] اشارہ حسن نظامی کی جانب ہے جنھوں نے اپنے ہفتہ وار روزنامچہ دہلی میں ماجد پر طعن و تشنیع کا سلسلہ دراز کیے رکھا۔ انھیں "عورت باز مولوی" لکھا۔ پھر شوکت علی اور مولانا دریابادی کے خلاف ایک پوسٹر شائع کیا بعنوان "شوکت علی کا نکاح اور عبدالماجد کی طلاق۔ دونوں کو اسلامی تعلیم سے تعلق نہیں ہے"۔ ملاحظہ ہو" روزنامچہ "دہلی، یکم مئی ۱۹۳۲ء ص ۱۴۔ ۱۵

[۲۰۵] آپ بیتی، ص ۱۹۴۔ ۱۹۶ [۲۰۶] مکتوباتِ سلیمانی (حصہ اول) ص ۲۶۷

[۲۰۷] حکیم الامت، نقوش و تاثرات بار دوم، ص ۲۷۹ -- ۲۸۰

ماجد کے طلاق دینے کے ایک عرصہ بعد تک صحافتی دُنیا میں خوب شور و شر برپا رہا ۔ یہ غلغلہ تقریباً تیرہ چودہ ماہ تک بلند رہا ۔ اس کا اندازہ ایک تو اس خط سے ہوتا ہے جو سیّد سلیمان ندوی نے ماجد کو لکھا اور دوسرا اس ایڈیٹوریل سے جو نیاز فتح پوری نے ماجد کے خلاف جولائی ۱۹۳۲ء کے نگار میں لکھا ۔ سیّد سلیمان ندوی کے خط کا اقتباس ملاحظہ ہو ۔ یہ خط ۲۷ جولائی ۱۹۳۲ء کو لکھا گیا :

" اس سفر میں آپ کے حادثہ طلاق کے متعلق متعدد مقاموں سے سوالات ہوئے ۔ جواب تشفی بخش پا کر خاموش ہوئے " ۲۰۸

اس خط کے حاشیے میں ماجد نے لکھا ہے : " یہ بالکل خانگی معاملہ تھا مگر بعض " عنایت فرماؤں " نے اسے خُوب ہی اچھالا ۔ ایک مستقل پمفلٹ طبع ہو کر مفت تقسیم ہوا اور بیسیوں بلکہ پچاسوں مضمون ، مقالے ، نوٹ مختلف پرچوں میں مدت تک نکلا کیے " ۲۰۹

وہ مختلف پرچے کون کون سے تھے ان کا احوال تو معلوم نہیں البتہ نگار نے اس واقعے کو خوب اُچھالا اور اس کا بڑا سبب وہ " معافی نامہ " تھا جس کا اعلان کافی سال پہلے نیاز صاحب کو لکھنؤ میں پبلک میں کرنا پڑا تھا اور جس تک نوبت ماجد کی مسلسل قلم فرسائی سے پہنچی تھی ۔

جہاں تک اس پمفلٹ کا تعلق ہے جس کا ذکر ماجد نے " آپ بیتی " اور مکتوبات سلیمانی (جلد دوم) کے حاشیے میں کیا ہے اور جس کا عنوان تھا " عبدالماجد دریا بادی بے نقاب " ، اس کے باب میں ماجد کا گمان تھا کہ اس کا شیوع مطلّقہ کی جانب سے نہیں بلکہ نیاز صاحب کی طرف سے ہوا ۔ اتفاق سے ہمیں لاہور کے عجائب گھر کے پمفلٹس اور ہینڈبلز کے شعبے سے وہی پمفلٹ مل گیا ۲۱۰ اس کے مندرجات کا اجمالی ذکر اور بعد ازاں اس کا مختصر تجزیہ کرنا خالی از فائدہ نہ ہوگا ۔ یہ پمفلٹ سولہ صفحات پر مشتمل ہے اور مطلّقہ کی جانب سے لکھا گیا ہے ۔ اس کے خاص نکات یہ ہیں :

---

۲۰۸ مکتوبات سلیمانی (جلد دوم) ص ۸ ۲۰۹ حوالۂ سابق ص ۸ (حاشیہ)

۲۱۰ عبدالماجد دریا بادی بے نقاب (ایک مظلوم خاتون کی دردناک داستان) $\frac{\text{ذات ــ ط}}{\text{پمفلٹ ۔ ۸۱}}$ ۔ یہ پمفلٹ پہلے مضمون کی صورت میں " نگار " میں شائع ہوا تھا ۔

۱ - مولوی عبدالماجد میرے مرحوم شوہر (عبدالرحمٰن نگرامی) کے بظاہر بہت اچھے دوست بنے ہوئے تھے اور ہم لوگ اُنھیں نیک خصلت اور سلیم الطبع بزرگ جانتے تھے۔

۲ - ماجد نے میرے بھائی منشی حبیب الرحمٰن کو خط لکھا کہ میری دو بیٹیاں ہیں۔ جس طرح میری دو آنکھیں ہیں اسی طرح دو بیویاں ہوں گی۔

۳ - غصّہ در ہوں لیکن ان سے (نئی بیوی، بیوہ عبدالرحمٰن نگرامی) نہیں کروں گا۔

۴ - شادی ہوگئی - مہر صرف اکیاون روپے تھا۔

۵ - مجھے اپنی چھوٹی بہن کی شادی میں سندیلہ جانا پڑا۔ وہاں اڑھائی ماہ قیام رہا۔ اس دوران ماجد نے مجھے بہت کم خط لکھے۔

۶ - جنوری ۱۹۳۱ء میں، میں دریا باد آئی۔ دو ہفتے بعد عبدالماجد نے مجھ سے کہا میں باہر (حیدرآباد) جا رہا ہوں تم اپنے میکے چلی جاؤ۔

۷ - عبدالماجد نے مجھے دو ماہ کے لیے اپنے بڑے بھائی عبدالمجید صاحب ڈپٹی کلکٹر کے پاس سہارن پور بھیج دیا۔

۸ - سہارن پور سے میں سندیلہ چلی آئی۔

۹ - ماجد مجھے خرچ کے لیے دس روپے برابر بھیجتے رہے۔

۱۰ - حادثۂ طلاق کے بعد ۱۴؍ جولائی ۱۹۳۱ء میں ماجد کا خط میرے بھائی کے نام آیا جس میں لکھا تھا: "آئندہ اس قسم کے خطوط لکھ کر مجھے مجبور نہ کیجیے کہ تمام سچائیوں کو ظاہر کردوں۔ یہ مسئلہ آپ کو کسی نے غلط بتا دیا ہے کہ طلاق ہر صورت میں عنداللہ مبغوض ہے۔ طلاق تو خود حضور انور صلعم نے دی ہے۔ اور صحابہ کرام نے بکثرت طلاقیں دی ہیں۔ شریعت نے جس طلاق کو ناپسند کیا ہے وہ، وہ ہے جو شوہر بلا وجہ معقول عورت کو ستانے کے لیے یا محض اپنی نفس پرستی کے لیے دیتا ہے نہ کہ وہ طلاق جس کا مقصد یہ ہو کہ زن و شوہر دونوں ایک دوسرے کی صحبتِ ناموافق سے آزاد ہو جائیں۔ یہ تو عین رفعِ ظلم ہے نہ کہ ظلم۔"

۱۱ - معلوم نہیں وہ کون سی سچائیاں ہیں اور اسبابِ افتراق کی خدا جانے کیا تفصیل ہے؟

۱۲ - میرے نام ۲۱؍ جولائی ۱۹۳۱ء کے خط میں ماجد نے لکھا: رسول اللہ صلعم نے صرف ایک

بیوی حضرت سودہؓ کی طلاق واپس لی ہے۔ باقی دو بیویاں ایسی ہوئی ہیں جنھیں طلاق دے کر واپس نہیں لی ہے۔ شرعاً یہ کوئی ایسی بُری بات نہیں ہے۔

۱۳۔ اسی خط میں ماجد نے لکھا: "تم نے لکھا ہے کہ لوگ تم پر طرح طرح کی تہمتیں لگائیں گے۔ ان تہمتوں کی تردید میں جو کہو میں لکھ بھیجوں۔ جھوٹی تہمت لگانے والے اپنا نامۂ اعمال سیاہ کریں گے۔"

۱۴۔ عبدالماجد نے مہر کے روپے بھی میرے بھائی کے پاس بھیجے تھے۔ میں نے واپس کر دیے۔

۱۵۔ میں نے مولانا اشرف علی تھانوی اور حسین احمد مدنی کو خطوط لکھے۔ تھانوی صاحب نے تو جواب ہی نہیں دیا۔ حسین احمد نے جواب دیے جو میرے پاس محفوظ ہیں۔

۱۶۔ حسین احمد نے اپنے جواب میں لکھا کہ "ماجد فرماتے ہیں کہ پہلے مجھے بہت سی باتوں کا وہم و گمان بھی نہ تھا جو کہ بعد از عقد پیش آئیں۔"

۱۷۔ اگلے خط میں حسین احمد نے لکھا کہ ماجد لکھتے ہیں کہ انھوں نے از رہ ہمدردی نکاح کیا تھا اور جُدا کرنے کے ارادے سے نہیں گیا تھا مگر حالات نے اُنھیں مجبور کر دیا۔

۱۸۔ حسین احمد مدنی کے بقول ماجد کو ان کے سسرالی اعزّہ ہی نے نہیں خود ان کی والدہ ماجدہ نے بھی طلاق پر مجبور کر دیا تھا۔

۱۹۔ دُنیا میں ایسی بزرگ صورت، گلیم پوش، تسبیح خواں صورتیں بہت سی ہوتی ہیں جن کے دل خواہشاتِ نفسانی، مکر و فریب اور نفاق سے لبریز ہوتے ہیں اور اسی طرح خفیہ طور پر ظلم کرتے رہتے ہیں جن کا علم کسی کو نہیں ہوتا۔

مندرجہ بالا نکات کا شق وار تجزیہ تو غیر ضروری ہے البتّہ ان میں سے بعض نکات کی تحلیل کسی قدر لازمی ہے۔ جہاں تک ماجد پر اس الزام یا ان کے بارے میں اس بدگمانی کا تعلق ہے کہ وہ مولوی عبدالرحمٰن نگرامی کے دوست بنتے ہوئے تھے اور اصلاً نہیں تھے، کسی طرح درست نہیں۔ ماجد کی متعدد تحریروں میں جہاں بھی عبدالرحمٰن مرحوم کا ذکر آیا ہے، ان کے لفظ لفظ سے محبت پھوٹی پڑتی ہے۔ رہا طلاق کے باب میں ماجد صاحب کا اپنی مجبوریوں کو ظاہر کرنا تو واقعہ یہی ہے کہ وہ آنے والے حالات کا معروضی اندازہ نہ لگا سکے اور نکاح ثانی

کے بعد انھیں شدید ذہنی اذیت کا سامنا کرنا پڑا جس کے سامنے بالآخر انھیں ہتھیار ڈال دینا پڑے۔ ماجد کی سسرال کے ضمن میں یہ بات ہرگز نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ وہ لوگ معاشی اور معاشرتی اعتبار سے ماجد کے خاندان سے کہیں زیادہ مرفہ الحال اور ممتاز تھے۔ ان کے دباؤ کا مقابلہ ماجد کے لیے نہ ممکن تھا نہ مناسب۔

ماجد پر مکر و فریب اور نفس پرست ہونے کا بھی الزام لگایا گیا ہے۔ ان پر مکر و فریب کا الزام تو محض جوشِ جذبات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ رہا سوال نفس پرستی کا تو اسے نفس پرستی نہیں کہہ سکتے بحض یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے جنسی داعیات کی مناسب تسکین بوجوہ نہیں ہو پاری تھی اور وہ نکاحِ ثانی کو کوئی عیب نہیں سمجھتے تھے۔ عیب تو ہندوستانی معاشرے نے اسے بنا دیا تھا ورنہ یہ بہت سے معاشرتی مفاسد کا علاج ہے۔ نفسیات داں جانتے ہیں کہ مردوں میں بعض ایسے افراد بھی پائے جاتے ہیں جنھیں قدرت کی طرف سے زیادہ قوتِ شہوانیت عطا ہوتی ہے اور جسے نفسیات کی اصطلاح میں Excessive - Libido کہتے ہیں۔ اب اس کی تسکین کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو حرام کاری یا پھر جائز شرعی راستے کے ذریعے سے اس کی تسکین۔ ماجد نے اگر یہ دوسرا راستہ اختیار کیا تو ظاہر ہے کہ کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا۔ خود ماجد نے اپنے نکاحِ ثانی کے لیے جن مجبوریوں کا ذکر کیا ہے اور جو اجمالاً پیچھے بیان کی جاچکیں، یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ نکاح کرنے میں حق بجانب تھے۔

ماجد کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ شادی کے بعد انھیں بیوہ نگرامی نہ تو صورۃً پسند آئیں نہ سیرۃً۔ اس کا ذکر انھوں نے آپ بیتی میں بھی کیا ہے، اپنے برادر نسبتی حبیب الرحمٰن کے نام اپنے خط میں بھی اور "حکیم الامّت۔ نقوش و تاثرات" میں بھی۔ پہلی دو تحریروں کے حوالے تو دیے جاچکے۔ "حکیم الامّت۔ نقوش و تاثرات" کی عبارت ملاحظہ ہو۔ یہ عبارت سوال و جواب کی شکل میں ہے جیسے م (ماجد) اور ا (اشرف) سے ظاہر کیا گیا ہے اس اقتباس سے ماجد کے ذہنی کرب کا بھی اندازہ بآسانی لگایا جاسکتا ہے:

م: ظالموں نے میرے خلاف جو پمفلٹ بازی شروع کی ہے اس کا سلسلہ جاری ہے۔ پمفلٹ[اللہ] میں میرے ساتھ جناب کو بالواسطہ اور مولانا حسین احمد صاحب کو براہِ راست شریک

[اللہ] پمفلٹ سے یہاں اشارہ اسی پمفلٹ کی جانب ہے جس کے نکات کا اجمالی ذکر اوپر آچکا ہے۔

جرم کرنا چاہا ہے۔

د۔ لیکن جب کہ وہ جرم جرم ہی نہیں تو شرکت فی الجرم کیسے ہو سکتی ہے۔ تو شریک جرم کر نہیں سکتے۔ تو اس کہنے سے کیا ضرر ہو سکتا ہے؟

م۔ گیہوں کے ساتھ گھن پستا تو سُنا تھا۔ یہ گھن کے ساتھ گیہوں پِسا جا رہا ہے۔

د۔ تو ضرر کیا پہنچا۔ اس کو تو اور قابلِ انتفاع بنا دیا۔ پِسنے سے قبل تو وہ روٹی نہیں بن سکتا تھا، پِسنے سے روٹی بن گیا۔

م۔ طرح طرح کے جعلی دستخط، جعلی تحریریں، جعلی حلف نامے برابر تیار ہو رہے ہیں۔ حق تعالیٰ کے حلم پر حیرت ہوتی ہے کہ کیسی کیسی مُہلتیں دی جا رہی ہیں۔ جس بے چارے کے نام سے یہ ساری فرضی کارروائیاں ہو رہی ہیں، وہ دق میں مبتلا، نقل و حرکت سے معذور، زندگی کے دن جُوں تُوں پورے کر رہی ہے۔ اسے خبر نہیں۔ اس بے چاری کے حق میں دعائے خیر فرمائی جائے۔

د۔ آپ کے برابر تو نہیں مگر آپ کے قریب قریب میرا بھی دل دُکھا۔ اللہ تعالیٰ سے اس کے لیے بھی دُعائے خیر کرتا ہوں۔

م: اگر کہیں میرا نفس بھی انتقام لینے اور کچا چٹھا چھاپ دینے پر آمادہ ہو گیا تو اس غریب کی زندگی دس دن کے بجائے دو ہی دن میں ختم ہو جائے گی۔

د۔ آپ کا نفس آپ پر غالب آکر آمادہ نہیں ہو سکتا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اللہ تعالیٰ پر توکل رکھیے۔

جدیدہ کی طلاق عرصہ ہوا واقع ہو چکی ہے۔ بعض مہربانوں نے ان ہی کے نام سے ایک پمفلٹ " عبدالماجد دریابادی بے نقاب " (ٹھیک نیاز صاحب کے اندازِ تحریر و عنوان میں) چھاپ کر لکھنؤ حیدر آباد وغیرہ میں گھر گھر شائع کیا تھا۔ آخری سطروں میں اشارے سب اسی طرف ہیں[۲۱۲]

مندرجہ بالا اقتباس سے ماجد کے ذہنی کرب اور جھنجھلاہٹ کا آسانی سے اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس اقتباس کو ذرا غور سے پڑھا جائے تو اس میں ایک کُھلے تضاد کو بخوبی دیکھا جا سکتا ہے،

---

۲۱۲ حکیم الامّت، نقوش و تاثرات " (بارِ دوم) ص ۲۳۲ - ۲۳۳

یعنی ایک طرف تو ماجد لکھ رہے ہیں کہ ان کے خلاف جعلی پمفلٹ بازی ہو رہی ہے اور اس میں نیاز صاحب کا کھلا ہاتھ ہے جب کہ ان کی مطلّقہ زندگی کے دن پورے کر رہی ہے اور اس پروپیگنڈے سے لاعلم ہے اور دوسری جانب ماجد غصّے اور جھنجھلاہٹ میں یہ بھی لکھے دے رہے ہیں کہ اگر وہ بھی انتقام لینے پر آمادہ ہو گئے اور انھوں نے تمام کچا چٹھا چھاپ دیا تو مطلّقہ کی زندگی دس دن کے بجائے دو ہی دن میں ختم ہو جائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماجد بباطن یہ سمجھتے تھے کہ اس پمفلٹ بازی میں ان کی مطلّقہ کا بھی ہاتھ ہے جبھی تو اس سے انتقام لینے کا اعلان ہو رہا ہے۔ دراصل زیرِ بحث پمفلٹ کے لیے متعلقہ مواد سارے کا سارا مولانا کی مطلّقہ ہی نے نیاز اور ان کے ساتھیوں کو فراہم کر دیا تھا اور اسے ترتیب و اشاعت کے مراحل سے انھی لوگوں نے گزارا۔ بہر حال جس کچے چٹھے کا ذکر وہ اپنی اس تحریر اور اس خط میں جو اُنھوں نے اپنی مطلّقہ کے بھائی کو لکھا تھا، کر رہے ہیں اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کی مطلّقہ میں سیرۃً یقیناً کوئی ایسا نقص واقع ہوا تھا جس نے ماجد کے دل میں ان سے تنفّر پیدا کر دیا۔

اسی دوران میں جولائی ۳۲ ۱۹ء میں نیاز نے نگار کے ملاحظات کے آٹھ صفحوں میں "عبدالماجد دریا بادی سے نقاب" کے بعض مندرجات کی توثیق کی اور ساتھ ہی یہ بھی ثابت کیا کہ حضور اکرمؐ نے زندگی میں بار ہا طلاقیں نہیں دیں جیسا کہ ماجد کا موقف ہے جو ان کے بعض مضامین و خطوط سے واضح ہوتا ہے[۲۱۳] حضورؐ نے جناب سودہؓ کو طلاق نہیں دی لہٰذا رجعت فرمانے کا سوال کیسا۔ اسی طرح جناب حفصہؓ کو بھی حضور نے طلاق نہیں دی۔ رہا عمرہؓ بنت یزید کو طلاق دینے کا سوال تو اس کا سبب یہ ہے کہ حضورؐ کے ساتھ دھوکا کیا گیا تھا اور شادی سے قبل اُنھیں مطلع نہیں کیا گیا تھا کہ عمرہ مبروص ہے جب کہ اسماؓ بنتِ نعمان نے نکاح کے بعد خدا سے پناہ مانگ کر خود ہی علیٰحدگی چاہی تھی۔

نیاز کے ان ملاحظات میں بعض جگہ خشونت اور تلخی صاف بتائے دے رہی ہے کہ موصوف کا معاملہ حبِّ علیؓ سے زیادہ بغضِ معاویہؓ کا تھا اور وہ لپے پر انے بدلے چکا رہے تھے۔ ایک مختصر اقتباس ملاحظہ ہو:

[۲۱۳] افسوس ہے کہ راقم کی ان مضامین و خطوط تک رسائی نہ ہو سکی اور نہ ہی اس باب میں ماجد کا موقف معلوم ہو سکا۔

جب ان تمام ترکیبوں سے وہ صرف ایکاون روپیہ (مہر) کی ادائی نہیں بلکہ صرف وعدہ ادائی سے مراصلت کا ارزاں سودا کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو پھر اسے خاتون کا اپنے پاس رکھنا بھی گوارا نہیں ہوتا اور آخر کار طلاق دے کر بے مروّتی و ناآشنائی، بے دردی و شقاوت کو اس حد تک پہنچا دیتا ہے کہ غریب مطلقہ سے اس حقیر و ذلیل رقم کی رسید طلب کرتا ہے اور وہ بھی روپیہ ادا کرنے سے قبل ۔ ممکن ہے قرض دینے والے آغاؤں کے یہاں یہ دستور ہو۔ سود خور بقالوں اور مہاجنوں کے یہاں یہ قاعدہ جاری ہو۔ حکومتِ برطانیہ کے دفاتر میں یہ طریق عمل نظر آتا ہو لیکن شرعِ اسلام نے تو روپیہ کی ادائی سے قبل رسید کو کبھی جائز قرار نہیں دیا۔[۲۱۴]

رقم خواہ حقیر ہو یا خطیر اس کی رسید طلب کرنے میں کوئی عیب نہیں البتّہ ادائی کے بعد رسید طلب کرنا ہی بہتر تھا۔ ہو سکتا ہے کہ ماجد کو اندیشہ ہو کہ ادائی کے بعد رسید نہ دی جائے کیونکہ معاملہ ہی ایسا تھا اور فریق ثانی غضب اور کرب میں مبتلا تھا ۔

بہر حال مختصر یہ کہ فضیحت و رسوائی کا یہ باب بالآخر بند ہو کر رہا۔ اس دور کی یاد آفرینی کرتے ہوئے ایک موقع پر ماجد نے حکیمانہ بالغ نظری کے ساتھ لکھا تھا :

" اس نکاح و طلاق دونوں سے فطرتِ بشری، فطرتِ نسائی اور خود اپنی فطرت سے متعلق معلومات کے وہ وہ گوشے سامنے آگئے جو اس ذاتی تجربہ کے بغیر ہمیشہ مخفی ہی رہتے ۔"[۲۱۵]

سیاسی زندگی

عبدالماجد سیاست کے معروف اور جدید سکّہ بند مفہوم میں کبھی سیاستدان نہیں رہے ۔ ماجد کو ہمیشہ ایسی سیاست سے ابا بلکہ تنفّر رہا جس کے ڈانڈے عیاری، مکاری، گندم نمائی اور جو فروشی سے ملے ہوئے ہیں اور جو آج 'ستثنائی صورتوں کو چھوڑ کر سکّہ رائج الوقت ہے ۔ ان کی سیاست جو کچھ بھی تھی وہ عبارت تھی حق گوئی، بے باکی اور جرأت اظہار سے اور تابع تھی دین و شریعت کی۔ محمد علی جوہر کی طرح جن کے طرزِ سیاست سے وہ شدید متاثر تھے ، وہ

[۲۱۴] نگار جولائی ۱۹۴۲ء ۔ ص ۸
[۲۱۵] جنید احمد : " واقعات و شخصیات جنھوں نے مجھے متاثر کیا ۔ ص ۱۸۴

سیاست کو دین سے الگ ایک بے معنی اور بے کار چیز سمجھتے تھے۔

ماجد نے جب ہوش کی آنکھیں کھولیں تو مسلمانوں کی مسلم پالیسی سرکار انگریزی سے وفاداری کی تھی۔ ندوہ، بریلی، فرنگی محل، بدایوں کے علما اور مشائخ سرکار کا دم بھرنے کو مفاد ملّی کے تقاضوں کے عین مطابق خیال کرتے تھے۔ چنانچہ میٹرک تک (۱۹۰۸) ماجد کا رنگ بھی محض تقلیدی رہا۔ کیننگ کالج میں داخلے کے بعد کانگرس کی جانب میلان بڑھنے لگا۔ علی گڑھ کے زمانۂ تعلیم میں جو جنگ بلقان کا زمانہ تھا اور علی گڑھ کے طلبہ میں برطانیہ کے خلاف خاصا جوش و خروش پایا جاتا تھا، ماجد سیاست کاری کو طلبا کے وقار کے منافی خیال کرتے رہے۔ کامریڈ اور ہمدرد کا مطالعہ اگرچہ جاری رہا لیکن عملی مسائل حاضرہ سے دلچسپی نہ لی۔

ماجد کی اس خاموش اور کسی قدر ناطرف دارانہ زندگی میں تحرک اس وقت پیدا ہوا جب مسز اینی بسنٹ کو ہوم رول کی تحریک کے سلسلے میں گرفتار اور نظر بند کر دیا گیا۔ اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں: "پر جب ۱۹۱۷ء میں مسز بسنٹ یک بیک نظر بند ہوئیں تو ان کی ذات سے عقیدت کی بنا پر دل کو ایک دھچکا سا لگا۔ ہوم رول اور کانگرس کو اچھا سمجھنے لگا۔"[۲۱]

اپنے ایک مضمون "وطن دوستی اور اس کا درجہ" میں مسز اینی بسنٹ کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے ان کی سیاسی ترجیحات کی نشان دہی کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے وہ خود اُن کے تصوّرِ سیاست کی بھی ایک حد تک وضاحت کرتا ہے:

"سنہ غالباً ۱۹۱۵ء تھا جب ان کے ایک ماہنامہ، ایک پندرہ روزہ، ایک ہفتہ وار کے علاوہ مدراس سے روز نامہ بھی "نیو انڈیا" کے نام سے بڑی شان سے نکلا۔ اس کے ہر ورق پر ماٹو (کلمۂ عمل) یہ لکھا رہتا تھا:

"FOR GOD, CROWN & COUNTRY"

"یعنی خدا اور تاج (یعنی بادشاہ) اور ملک کی خدمت کے لیے"۔ سیاست سے اس درجہ شغف رکھنے اور ہوم رول کو اپنی مادّی جدّوجہد کا مرکز بنا لینے کے بعد بھی خدمتِ ملک کا درجہ نہ اوّل تھا نہ دوسرا بلکہ تیسرا تھا اور یہ ذکر ۱۹۱۷ء کا ہے جب ملک میں انارکسٹ کئی سال ہوئے پیدا ہو چکے

[۲۱] فروغِ اُردو عبدالماجد دریا بادی نمبر، ص ۲۱-۲۲

تھے۔ انگریز افسر خاصی بڑی تعداد میں ان کے بم کے گولوں کا نشانہ بن چکے تھے اور مہاراشٹر کے تلک اور بنگال کے اربند وگھوش کے پُرجوش نعروں سے درو دیوار تک جنبش میں آچکے تھے۔[۲۱]

۱۹۱۹ء میں تحریکِ خلافت اور ترکِ موالات کا زور بندھا۔ لکھنؤ میں اس زمانے میں جگہ جگہ جلسے ہونے لگے۔ ماجد ان جلسوں میں شریک تو ہوتے رہے لیکن کسی عملی اقدام پر آمادہ نہیں ہوئے۔ اگرچہ عقیدت گاندھی جی اور مولانا محمد علی جوہر دونوں سے بڑھتی رہی۔ جب علی برادران گرفتار ہوکر کراچی کے مقدمہ میں سزایاب ہوئے، تب سے ماجد تحریکِ خلافت کے غلام بے دام بن گئے۔

اکتوبر ۱۹۲۴ء میں جوہر نے دہلی سے "ہمدرد" از سرِ نو جاری کیا اور ماجد اس کی ادارت میں شریک ہوگئے اور قلمی معاونت کرتے رہے۔ اس زمانے میں تحریکِ خلافت کا زور کم ہوگیا تھا اور ۱۹۲۵ء میں تو یہ تحریک مُردہ ہوچکی تھی۔ دسمبر ۱۹۲۵ء میں اودھ کی صوبہ خلافت کمیٹی کے نئے انتخابات میں انھیں صدر بنادیا گیا۔ پھر مرکزی خلافت کمیٹی کے بھی رکن بنے۔ فروری ۱۹۲۷ء میں لکھنؤ میں خلافت کانفرنس کے جلسے کی صدارت کی اور ایک شاہکار خطبہ دیا جو ان کے تصورِ سیاست کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ ایک ادبی شہ پارے کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔

ماجد نے اپنے اس خطبے میں ان لوگوں پر تعجب کا اظہار کیا تھا جو یہ سمجھتے تھے کہ خلافت تحریک ختم ہوچکی ہے حالانکہ ماجد کے بقول خلافت اور قرآن کا تصورِ خلافت کبھی ختم نہیں ہوسکتا اس لیے خلافت کی تحریک بھی کبھی ختم نہیں ہوسکتی۔ کہتے ہیں :

"بزرگو! دوستو اور عزیزو! آج مختلف سمتوں سے یہ صدائیں بلند ہورہی ہیں کہ "اب خلافت کمیٹی کی ضرورت کیا باقی رہی؟ اور اگر کچھ ضرورت باقی بھی ہو تو یہ کیا ضروری ہے کہ اس کو اسی نام کے ساتھ باقی رکھا جائے؟" حیران ہوں کہ ان سوالات کا کیا جواب دوں! اس سے بڑھ کر حیرانی یہ ہے کہ یہ سوالات کسی مسلمان کے دماغ میں پیدا کیوں کر ہوئے۔ جس انسان کو خلافت سے عار آتا ہے درحقیقت اسے خود اپنے وجود سے عار آنا چاہیے کہ انسان کی حیثیت اس کائناتِ ارضی میں بجز خلیفہ کے اور کچھ نہیں" قرآن میں" یہ نہیں ارشاد ہوتا ہے کہ انسان کو

[۲۱] صدق جدید لکھنؤ ۲۹ر اکتوبر ۱۹۶۵ء، ص ۵

حاکم پیدا کیا جائے گا، عالم پیدا کیا جائے گا، شاعر پیدا کیا جائے گا، فقیہہ پیدا کیا جائے گا، مجاہد پیدا کیا جائے گا بلکہ یہ اور صرف یہ ارشاد ہوتا ہے کہ اسے زمین پر خلیفہ بنا کر پیدا کیا جائے گا۔"[۲۱۸]

ماجد کا تصورِ سیاست روحانی، ملّی اور اسلامی تھا۔ اسی خطبے میں آگے چل کر وہ کہتے ہیں:

"ہندوستان پر اگر کوئی مصیبت آئی تو وہ یقیناً ہماری مصیبت ہوگی۔ ٹرکی و مصر یا افغانستان و مراکش میں ہمارے بھائیوں کو کوئی دُکھ پہنچا تو وہ دُکھ بھی عین ہمارا دُکھ ہوگا لیکن خدانخواستہ اگر اس مرکزِ اسلام، قبلۂ دین، مرکزِ ایمان کو ادنیٰ سا بھی گزند پہنچا تو یہ ہمارے جسم کا صدمہ نہ ہوگا بلکہ خطرہ ہوگا ہماری جان کا، پامالی ہوگی ہماری رُوح کی۔ حملہ ہوگا ہمارے ایمان پر۔ سینکڑوں ہندوستان اور ہزار ہا افغانستان، صدہا مصر اور بے شمار ٹرکی قربان ہیں اس ارضِ پاک کے چپے چپے پر۔ نثار ہیں اس دیارِ حبیب کے ذرّہ ذرّہ پر۔"[۲۱۹]

یہ وہ زمانہ تھا جب ابنِ سعود برطانوی استعمار کے پروردہ و نمک خوردہ شریف مکّہ کے خلاف برسرِ پیکار تھا اور علی الاعلان پوری ملّتِ اسلامیہ کو یقین دلا رہا تھا کہ ارضِ حجاز حجازیوں کا نہیں پوری ملّتِ اسلامیہ کا مشترک ورثہ ہے اور مؤتمر عالمِ اسلامی کا اجلاس عنقریب بلایا جانے والا ہے جس میں حجاز کی بین الملّی حیثیت کی تفصیل طے کی جائے گی۔ ہندوستان کی مسلم صحافت جس کے فردِ فرید محمد علی جوہر اور ظفر علی خاں تھے، اپنے اخبارات کے ذریعے اور دینی شخصیات میں مولانا ثناء اللہ امرتسری اپنی تقاریر کے ذریعے ہندوستان کے مسلمانوں کو یقین دلا رہے تھے کہ ابنِ سعود کی غرض حجاز کی مقدّس زمین پر قبضہ کرنے کی نہیں بلکہ اسے ظالموں کے پنجہ سے چھڑا کر مسلمانانِ عالم کے حوالے کرنے کی ہے۔ ان اکابر کو یہ بھی یقین تھا کہ ابنِ سعود حجاز پر تصرّف حاصل کرنے کے بعد اسلامی دستوری طرزِ حکومت کی اساس ڈالے گا لیکن جب ایسا نہ ہوسکا اور ابنِ سعود بھی فتحِ حجاز کے بعد بادشاہ بن بیٹھا تو ماجد کا قلم خاموش نہ رہا اور محمد علی جوہر سے جو

---

[۲۱۸] خطبہ صدارت مجلس استقبالیہ آل انڈیا خلافت کانفرنس اجلاس چہارم منعقدہ لکھنؤ ۲۶-۲۷ فروری ۱۹۲۷ء، ص ۳

[۲۱۹] ایضاً ص ۷

ابنِ سعود کے زبردست حامی تھے، تمام تر عقیدت رکھنے کے باوجود وہ ابنِ سعود کے خوش کن وعدوں کی تمام تفصیل درج کرنے کے بعد یہ لکھنے پر مجبور ہوگئے۔ کیا اس سے زیادہ صریح وقطعی وعدہ کسی مسلمان کے لیے، کسی انسان کے لیے ممکن تھا۔ فرنگی سلطنتوں کے مدبرین وسیاسیئین جو وعدہ خلافیوں میں ضرب المثل کا درجہ رکھتے ہیں کیا ان میں بھی کسی کو اس قطعیت، اس وضاحت اس صراحت کے ساتھ اللہ کو اپنی جھوٹی گواہی میں پیش کرنے کی جرأت ہوئی ہے؟ یہ امتیاز دُنیا کی تاریخ معلوم میں اس مسلمان اس متبع مسلمان، اس پابندِ شریعت مسلمان، اس اللہ کے گھر میں بسنے والے مسلمان کے لیے مخصوص رہے گا۔"[۲۲۰]

ماجد کا تصورِ سیاست جامع اور ہمہ گیر تھا۔ چنانچہ خلافت کمیٹی کے صدارتی خطبہ میں جس کے اقتباسات ابھی اوپر درج ہوئے ماجد نے ایک موقع پر کہا:

"یہ کیا مشکل ہے کہ ایک طرف مؤتمر کے ذریعہ سے ہم خدمتِ حجاز میں بھی لگے رہیں اور اسی کے ساتھ ساتھ دوسری طرف اپنے ملک میں اپنی تعلیمی، تنظیمی، معاشرتی، سیاسی، دینی ہر قسم کی کوششوں کو بھی جاری رکھیں۔ ہر ہر مقام پر لڑکوں کی صحیح تعلیم وتربیت کا انتظام کرتے رہیں۔ بے روزگاروں کو روزگار سے لگاتے رہیں، دکانیں کھلوائیں، چرخہ اور کھدر کی ترویج کرتے رہیں اپنے ہم قوموں کو مختلف حرفوں اور پیشوں کی جانب مائل کریں۔ شریفوں کے دماغ سے محنت اور چھوٹی قسم کی دکان داری کے ذلیل سمجھنے کا خیال نکلوائیں۔ ہر ہر بستی کے مسلمانوں کی مردم شماری کرا کے معذوروں اور اپاہجوں کو مالی امداد دیتے رہیں اور کاہلوں کو کسی کام سے لگائیں۔ اس قسم کے تعمیری کام سینکڑوں کی تعداد میں ہندوستان کے اندر کرنے کے موجود ہیں۔ ملک کی آزادی کے لیے جدوجہد کرنا ان سب سے اہم ہے۔"[۲۲۱]

جہاں تک گاندھی جی کی تحریکِ ترکِ موالات کا تعلق ہے ماجد علمی حد تک اس کے علم بردار بھی رہے۔ گاندھی جی سے ماجد کی تاثر پذیری گہری سطح پر تھی۔ الحاد کے ظلمات سے نکل کر

---

[۲۲۰] ماہنامہ صوفی، ستمبر ۱۹۲۶ء، ص ۹

[۲۲۱] خطبۂ صدارت مجلسِ استقبالیہ آل انڈیا خلافت کانفرنس اجلاس چہارد ہم منعقدہ لکھنؤ، ۲۶، ۲۷ فروری ۱۹۲۷ء ص ۹-۱۰

مذہبیات کی جانب دوبارہ رجوع میں ماجد نے جہاں اور بہت سی شخصیات سے اثر قبول کیا، وہاں گاندھی جی کی مذہبیت سے متاثر ہوئے بغیر بھی نہ رہ سکے۔ شاید اسی تاثر پذیری کا نتیجہ تھا کہ ساری عمر کھادی کا لباس زیب تن کیا اور جس طرح گاندھی جی تہذیب جدید کی برکات کے منکر تھے، سائنس، ریل، تار، ملوں، کارخانوں، بینک، تجارتی کوٹھیوں، لیبارٹریوں، موٹروں اور ہوائی جہازوں کو اصنام سے تعبیر کرتے تھے (اگرچہ حیرت اس بات کی ہے کہ ٹاٹا اور برلا کی سرپرستی بھی کرتے تھے)، کم و بیش ایسا ہی رویّہ ماجد کا بھی نظر آتا ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ گاندھی انہیں سادگی، قناعت، ضبطِ نفس اور خداپرستی کا مجسم نظر آتے تھے۔ ۱۳ مئی ۱۹۶۶ء کے "صدقِ جدید" میں سچی باتوں کے مستقل عنوان کے تحت ان کی "تعلیمات" اور نہرو کی "بدعات" کا تقابل کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"مہاتما گاندھی جی کو گزرے ہوئے ابھی زمانہ ہی کتنا ہوا۔ لاکھوں آدمی ان کے دیکھنے والے ان کی تقریریں سُننے ہوتے، ان کی تحریریں پڑھے ہوئے ابھی موجود ہیں۔ گاندھی جی ایک مستقل پیام و دعوت لے کر آئے تھے ایک مستقل فلسفہ و نظام فکر رکھتے تھے اور پُرمغز ان کی چھوٹی بڑی ہر تحریر ہوتی تھی۔ اب ذرا خیال دوڑائیے گاندھی جی کی ساری تعلیمات کا لُبِّ لباب کیا تھا؟ قناعت، سادگی، ضبطِ نفس اور (ان کی فہم و بصیرت کے مطابق) خداپرستی۔ وطن کی خدمت اور سیاسی آزادی بھی بے شک انھیں بہت عزیز تھیں، لیکن یہ دونوں چیزیں بھی ان کے نزدیک جزو مذہب تھیں، مذہب کے دائرہ سے الگ نہ تھیں۔ ان کی عزیز ترین پونجی ان کا مذہب ہی تھا اور خدا کا نام تو گویا ان کی ہر تحریک کی ابجد تھی۔ جواہر لال نے تو یہ خصوصیت محمد علی کی بیان کی ہے کہ کوئی سا مسئلہ ہو کوئی سی تحریک ہو وہ گھوم پھر کر اس میں خدا کا نام ضرور لے آتے تھے لیکن یہ بات گاندھی میں بھی کچھ کم نہ تھی۔ سارا زور تحریر و تقریر میں ضبطِ نفس، سادگی و قناعت پر، شہریت گریز، دیہاتیت سے خوشی، نئے نئے آلات الگ رہے، ریل اور شفاخانے تک کڑی تنقید کی زد میں۔ خدا خدا کر کے آزادی کا پروانہ ملا اور اب دوران کی آنکھوں کے سامنے جواہر لال نہرو کا شروع ہو گیا۔ یہ نہرویت کیا تھی؟ گاندھیت کی ٹھیک ضد، وہاں اگر خدا ہی سب کچھ تھا تو یہاں خدا کچھ بھی نہ رہا۔ اب ہندو مسلم اتحاد اور بھائی چارہ

کی بجائے اقلیت بیزاری اور اُردو کشی نے لے لی ہے۔ شرافت، دیانت، خدا ترسی کی بجائے رواجِ عام رشوت، خیانت، فرض فراموشی کا پڑگیا۔ سرمایۂ اعزاز قناعت، کفایت کی جگہ اسراف اور خرچیلا پن بن گیا۔"[۲۲۲]

ماجد صاحب گاندھیائی طرزِ سیاست سے کم و بیش ساری عمر متاثر رہے۔ بہت سے دوسرے مسلمانوں کی طرح[۲۲۳] انھیں بھی گاندھی کی مذہبیت نے متاثر کیا تھا۔ ان کی اس رواداری نے بھی جس کے تحت وہ تمام دیگر مذاہب کا احترام کرتے تھے اور اپنی عبادات میں قرآن کی آیات بھی شامل سمجھتے تھے اس باب میں "صبحِ اُمید" میں شائع ہونے والا ماجد کا مضمون بہت چشم کشا ہے جو گاندھی کے اصولِ سیاست، تصورِ مذہب اور نظریۂ تمدن کی بھرپور وضاحت کرتا ہے اور جس سے پتا چلتا ہے کہ گاندھی جی کے لیے سیاسی ناموری ثانوی چیز تھی اور وہ بقول ماجد روحانی و اخلاقی کاملیت کا نمونہ تھے۔ ان کا پیغام تھا "مادیت کو مٹاؤ، روحانیت کو بڑھاؤ، ہوش کو سلاؤ، روح کو جگاؤ، آرائش و نمائش کو ترک کرو، خلوص و ایثار کو اختیار کرو، ظاہریت و خارجیت کو فنا کرو۔ باطنیت و معنویت کو زندہ کرو، خود کو بھلاؤ، خدا کو مناؤ"[۲۲۴]

ماجد کے بقول گاندھی جی اگرچہ ہندو مت کے پیروکار تھے مگر ہندو مت کی موجودہ شرک پرست صورت کے نہیں بلکہ اس قدیم ترین شکل کے جس کا مرکزی نقطہ توحید تھا۔ ماجد کا یہ مضمون گاندھی سے ان کی شدید عقیدت کا مظہر ہے اور اس جوشِ عقیدت میں کہیں کہیں وہ غلو کے حدود کو چھوتے نظر آتے ہیں اور اس طعن کا جواب دیتے ہوئے کہ اگر انھیں اسلام سے اتنی ہی محبت و عقیدت ہے تو وہ مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے، وہ لکھتے ہیں کہ یہ اعتراض محض "ظاہر آلود" مسلمانوں کی جانب سے ہے حالانکہ بقول ماجد وہ ایک ایسے درجے پر فائز ہیں "یہاں پہنچ کر کفر و اسلام کے ظاہری امتیاز فنا ہو جاتے ہیں۔"[۲۲۵]

---

۲۲۲ صدقِ جدید، ۱۳ مئی ۱۹۶۶ء، ص ۱

۲۲۳ مثلاً اس باب میں خواجہ احمد عباس کا مضمون "FRIEND OF ISLAM"
قابلِ ملاحظہ ہے مشمولہ کتاب "GANDHIJI --- HIS LIFE & WORK"

۲۲۴ مہاتما گاندھی اور ان کی تعلیم "مشمولہ "صبحِ اُمید" مارچ ۱۹۲۱ء ص ۲۰۱-۲۲۱

۲۲۵ ایضاً ص ۲۲۰

اس سے ایک سال قبل وہ ماڈرن ریویو کلکتہ میں "Islam & Satyagraha" نامی مضمون لکھ کر یہ ثابت کر چکے تھے کہ گاندھی کی ستیہ گرہ کی تعلیم اسلام کی امن پسندی سے الگ کوئی چیز نہیں۔ لکھتے ہیں:

"Islam not only encourages & supports Satyagraha but is satyagraha in essence. Islam & satyagraha are almost interchangeable terms" [۲۲۶]

ان کے نزدیک گاندھی کا امن پسندانہ احتجاج قرآنی روح کے عین مطابق تھا، لکھتے ہیں:

"The Quran strongly supports this and promises certain victory to those who forbear, however powerful their persecutors." [۲۲۷]

قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ ماجد مضمون کے آخر میں یہ لکھنے پر بھی کسی قدر مجبور ہیں کہ اگرچہ اسلام تمام حالتوں اور صورتوں میں امن پسندانہ ستیہ گرہ کا حامی نہیں مگر پھر بھی تمام عملی مقاصد کے لیے ستیہ گرہ اسلام کے توپ خانے کا مضبوط ترین ہتھیار ہے۔[۲۲۸]

اس زمانے میں گاندھی کے ساتھ اسی شدید عقیدت ہی کی وجہ سے محمد علی جوہر ان سے یہ کہنے پر مجبور ہو گئے تھے کہ "میں گاندھی جی کی نہ روحانیت کا قائل ہوں، نہ ان کے کشف و کرامات کا، نہ ان کا شمار اولیاء اللہ میں کرتا ہوں۔ ان کا مذہب الگ، میرا مذہب الگ، ہاں انھیں اپنا سیاسی سردار تسلیم کرتا ہوں۔ پس میری رفاقت واطاعت ان کے ساتھ اسی حد تک محدود ہے۔ یہ آپ کا غلو ہے کہ آپ انھیں مرتبۂ ولایت پر رکھ رہے ہیں جس طرح مذہب سے بیزاری میں آپ ایک سرے پر پہنچ گئے تھے اسی طرح مذہب کے ماننے میں آپ دوسرے سرے پر پہنچے جاتے ہیں۔"[۲۲۹]

---

[۲۲۶] ماڈرن ریویو (کلکتہ) اکتوبر ۱۹۲۰ء، ص ۴۴۴ [۲۲۷] حوالہ سابق، ص ۴۴۵

[۲۲۸] ماڈرن ریویو (کلکتہ) اکتوبر ۱۹۲۰ء، ص ۴۴۷

[۲۲۹] محمد علی، ذاتی ڈائری کے چند ورق" (حصہ اوّل) ص ۱۵۸

واضح رہے کہ جوہر نے ماجد کی یہ فہمائش ۱۹۲۴ء میں کی تھی۔ ۲۰ ستمبر ۱۹۳۰ء کے خط میں بھی انھیں ماجد کے غیر متوازن رویئے کی نشان دہی کرنا پڑی۔ لکھتے ہیں کہ "آپ کا تہذیبِ مغرب کی بے ہودگیوں اور مغربی استعمار کے خلاف ابھی ردِّ عمل جاری ہے اور وہ ہنود کی تنگ دلی اور تعصّب کو ایک بڑی حد تک آپ کی آنکھوں میں چھپائے ہوئے ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ نہ پائنیر کے مضمون نگار کی شیطنت کو پہچان سکے اور نہ ستیہ گرہیوں کی روزانہ دروغ بافی کو۔"[۲۳۰]

ماجد کی اس ستیہ گرہی امن پسندی پر طنز کرتے ہوئے سید سلیمان ندوی نے انھیں "سلام" کی رعایت سے لکھا تھا "السلام علیٰ مبلغ السلام"[۲۳۱]

ماجد کو محمد علی جوہر اور ان کے طرزِ سیاست سے جس قدر عقیدت تھی وہ محتاج بیان نہیں، ان کی جانب سے وقتاً فوقتاً کی جانے والی فہمائش بھی ماجد کے حق میں اکسیر ثابت ہوتی رہی۔ گاندھی سے ماجد کو عقیدت عمر بھر رہی لیکن بعد کو اس عقیدت کا رنگ اس قدر گہرا نہ رہا تھا اور اس میں جہاں (تدریجاً) پختگی افکار کو دخل تھا وہاں خود جوہر کی مندرجہ بالا قسم کی فہمائشوں کا بھی ہاتھ رہا ہوگا۔ تخلیق پاکستان کے بعد ہندوستان میں اُردو کشی، راشٹریہ سیوک سنگھ کی فرقہ پرستی اور ظلم کیشی، ہندی مسلمانوں کے ساتھ تیسرے درجے کا سلوک، سیکولرازم کی کھوکھلی منافقت اور ہندو تعصب وغیرہ پر ماجد نے کھُل کر اور نہایت بے باکی سے اظہارِ خیال کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ سوائے دو چار موقعوں پر مختصر شارکت کے، ماجد نے عملی سیاست کو کبھی درخورِ اعتنا نہیں سمجھا۔ مولانا محمد علی جوہر کی وفات کے بعد کوئی لیڈر ان کی نگاہ میں نہ جچا۔ "آپ بیتی" میں لکھتے ہیں:

"مولانا محمد علی جوہر کو زندگی بھر اپنا سیاسی پیشوا سمجھتا رہا۔ ان کے فہم و اخلاص دونوں پر سو فی صد اعتماد تھا۔ ان کے بعد کوئی لیڈر اس پایہ کا نہ ملا۔ اور اسی لیے بعد کی کسی تحریک مسلم لیگ وغیرہ میں عملاً نہ شریک ہوا گو اعتماد بہادر یار جنگ (متوفی ۱۹۴۴ء) اور چودھری خلیق الزماں (متوفی ۱۹۷۳ء) پر بعد کو برابر رہا کیا۔"[۲۳۲]

۲۳۰۔ "محمد علی، ذاتی ڈائری کے چند ورق" (حصہ دوم) ص ۱۵۳

۲۳۱۔ "مکتوباتِ سلیمانی" (جلد اوّل) ص ۱۶۲

۲۳۲۔ آپ بیتی، ص ۲۶۳

ماجد کی سیاست کاری کو اگر ہم کوئی موزوں ترین نام دے سکتے ہیں تو وہ ہے خاموش سیاست کاری اور اس میں ایک دخل ان کے مزاج کی قطبیت اور گوشہ نشینی کو بھی ہے اور جیسا کہ عرض ہوا کہ محمد علی جوہر کے بعد تو وہ عملی سیاست سے بالکل الگ ہو گئے تھے۔ اس باب میں خلافت کمیٹی کے عہدہ داران اور خصوصاً مولانا شوکت علی کو ماجد سے یہی شکایت رہی کہ وہ عملی سیاست سے الگ ہو گئے ہیں اور قطعاً منفعل ہیں۔ ماجد کے نام ان کا ایک عتاب نامہ ملاحظہ ہو جو اُن کی دردمندی کا بھی مُنہ بولتا ثبوت ہے۔ یہ خط بمبئی سے، ۷ دسمبر ۱۹۳۳ء کو لکھا گیا:

" آپ کا خط سہارن پور سے ملا۔ شاید میں یہ سمجھوں کہ محمد علی کے مرنے کے بعد سے اسلام بھی مر گیا اور اس کے ساتھ ساتھ ماجد میاں بھی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ اسلام زندہ ہے اور آپ بھی۔ آپ یہ بتائیے کہ آپ کی حیات و زیست سے مجھے کیا فائدہ؟ ہم سب اس وقت جس دَور سے گزر رہے ہیں اسے آپ خود کما حقہٗ جانتے ہیں۔ چاروں طرف ہجوم ابتلاؤ آلام ہے۔ مجھ ضعیف و ناتواں سے جو کچھ ہو سکتا ہے اس میں دریغ نہیں کرتا۔ تنہا ہوں اور خدا پر بھروسا ہے۔ آپ کا ہونا میرے کس کام کا جب آپ میرا ہاتھ نہ بٹا سکتے ہوں۔ پیری و مریدی کرنا نہیں اور نہ میں تھانہ بھون جانا چاہتا ہوں۔ پھر آپ بتائیے میں کیا کروں؟ آپ سنٹرل خلافت کمیٹی کے ممبر ہیں لیکن اس کے اجلاسوں میں شرکت نہیں کرتے، نہ ہمیں مشورہ دیتے ہیں نہ ہمارے ساتھ کام ہی کرتے ہیں۔ محمد علی مر گیا اور جس کام کی داغ بیل پڑ چکی ہے اس کا کام ماجد ہی کو کرنا ہے اور تا حرکتِ یک تارِ نفس اسے کرنا ہو گا۔ از برائے خدا اٹھیے اور ہمارے کام میں شریک ہو کر اپنے مشوروں اور قابلیت سے ہماری مدد کیجیے۔ میں زبانی آپ سے ذرا سختی سے گفتگو کروں گا۔ آپ اسلام کے لیے جہاد کے میدان سے گریز کرتے ہیں۔ آج الحاد اور بے دینی کا دَور ہے اور ہر مسلمان کو اپنے اپنے دائرے میں رہ کر اس کے لیے حتی الوسع خدمت کرنا ہے۔ میں اور کیا لکھوں آپ سب سمجھتے ہیں۔

آپ کا پریشان بھائی
شوکت علی خادم کعبہ[۱۳۴]

---

[۱۳۴] خط بنام ماجد مشمولہ نقوش خطوط نمبر جلد اوّل۔ اپریل مئی ۱۹۶۸ء، ص ۴۸۲

ماجد اعلائے کلمۃ الحق کا کام" تا حرکت یک تارِ نفس" کرتے رہے لیکن خاموشی کے ساتھ۔
وہ پاکستان کے قیام کے اصولاً حامی تھے لیکن مسلم لیگ سے الگ رہے۔ قائدِ اعظم محمد علی جناح
کی ذات کے ساتھ کوئی خاص وابستگی انھیں کبھی نہیں رہی[۲۳۴] تاہم وہ ان کی سیاسی سوجھ بوجھ
کی وجہ سے ان کے مرتبۂ بلند کے قائل تھے۔ "مسلمانوں کو کروڑوں کی تعداد میں ایک خاص نقطہ پر
متحد کر دینا، ان میں انتشار کی جگہ مرکزیت پیدا کر دینا اور ایک خاص نصب العین کے لیے ان
میں والہانہ جوش پیدا کر دینا، یہ اس دَور میں جناح صاحب کا اتنا زبردست و بے نظیر کارنامہ تھا
کہ اس کے آگے ان کی ساری ذاتی کمزوریوں سے قطعِ نظر کی جا سکتی تھی۔ ان کی قائم کی ہوئی تنظیم
بھی یقیناً صحیح اسلامی خطوط پر نہ تھی اور نہ ان کا پیش کیا ہوا نصب العین ہی سو فی صد اسلامی
نصب العین۔ پھر بھی اسے اصل اسلامی نصب العین سے ایک گونہ نسبت حاصل تھی۔"[۲۳۵]
مسلم لیگ سے جہاں انھیں اور کئی شکایات ہوں گی، ایک شکایت یہ بھی تھی اور بہت
حد تک بجا کہ تقسیمِ ملک کے بعد اس کے اکابر ملک سے ہجرت کر کے پاکستان چلے آئے لیکن وہاں
کے عہدہ داروں اور پس ماندہ مسلمانوں سے بے تعلق ہو کر انھوں نے یہ نہ کیا کہ ایک ایسی ملک
گیر تنظیم کا جیسی کہ مسلم لیگ تھی چارج وہاں کے عہدہ داروں اور منتظمین کے سپرد کر کے
مہاجرت کرتے۔ اس صورتِ حال کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے تاسف سے لکھا تھا:

"سوال یہ ہے کہ پندرہ اگست کے بعد سے وہ مشہور و معروف آل انڈیا انجمن آخر
کہاں ہے۔ اس کے صدر اسی مملکتِ ہند کے کسی علاقہ میں ہیں؟ اس کے جنرل سیکرٹری انڈین
یونین کے طول و عرض میں کس مقام پر ہیں؟ اس کا دفتر دہلی میں ہے یا کراچی یا لاہور منتقل ہو گیا
ہے۔ اس کے وہ شاندار جلسے، پُرشوکت جلوس کیا ہوئے؟ اس کے وہ دلوں کو لرزا دینے
والے نعرے کہاں گئے؟ اس کے وہ بڑی بڑی بلندیوں سے لہرانے والے پرچم کدھر غائب
ہو گئے؟ ہندوستان کے مسلمانوں پر اس سے زیادہ نازک وقت اور کون آئے گا پھر اب

---

۲۳۴ تفصیل کے لیے دیکھیے ان کا مضمون "غلطیوں پر غلطیاں"، مشمولہ صدق، ۵ دسمبر ۱۹۴۷ء ص ۳
۲۳۵ ایضاً

انھیں لیگ سے رہنمائی کیا مل رہی ہے؟ سرکاری زبان ہندی ہوگئی۔ قربج گاؤ پر بندش ایک جگہ نہیں بیسیوں پچاسوں جگہ عائد ہوگئیں۔ ہزارہا ہزار مسلمان کٹ گئے۔ ان کے گھروں میں خون کی ندیاں بہہ گئیں۔ ان کے اخبارات بند ہوگئے۔ ان کی دکانیں لُٹ گئیں۔ ان کی تجارتیں تباہ ہوگئیں۔ سرکاری ملازمتوں سے وہ بڑی حد تک بے دخل ہوگئے۔ لیگ کا کہیں پتہ نہ لگا!"[۲۳۶]

ماجد کو ہندوستان میں مسلم کلچر کے زوال اور مسلم ملّت کی بے بسی کا ملال تمام عمر رہا۔ وفات کے بعد چھپنے والی "آپ بیتی" میں انھوں نے ایک مرقع پر جو کچھ لکھا ہے وہ ان کی حق گوئی، انتہائی دردمندی اور اسلامی طرزِ احساس و سیاست (کیونکہ مسلم سیاست ہمیشہ سے اسلام کے تابع رہی ہے جیساکہ زندگی کے باقی تمام شعبے) کی بھرپور رنمائندگی کرتا ہے۔ انھوں نے کس دکھ بھرے لہجے میں لکھا تھا،

(ہندی) "مسلمانوں پر جو کچھ گزری اور اب تک جو گزر رہی ہے اس پہ دل خون کے آنسو روتا ہے اور دل بار بار یہ سوال کرتا ہے کہ ہجرت اگر اب بھی فرض نہ ہوگی تو پھر کب ہوگی؟"[۲۳۷]

بیعت و ارادت

ماجد کا خاندان شروع ہی سے ایک نیم صوفی خاندان تھا اور چند پُشت قبل تک مشربِ چشت کا ماننے والا تھا۔ پھر رفتہ رفتہ قادریت غالب آگئی۔[۲۳۸] ان کے دورِ الحاد سے مراجعت میں جہاں بہت سی شخصیات معاون ہوئیں وہاں متعدد صوفیانہ تصانیف نے بھی ان کی فکری قلبِ ماہیت میں بنیادی کردار ادا کیا۔ ہندو تصوّف میں جوگ بشسٹ اور بھگوت گیتا نے متاثر کیا اور مسلم تصوّف کی اہم کتابوں میں مثنوی معنوی، نفحات الانس، اور مکتوباتِ مجددِ الفِ ثانیؒ نے ان کی کایا پلٹی۔

مسلم تصوّف میں بیعت کی اہمیت ظاہر و باہر ہے۔ ماجد ایک مدت تک رواجی تصوّف اپنائے رہے۔ مختلف مزارات پہ حاضری اور چلّہ کشی معمول بن گئی تھی لیکن اب انھیں ایک

۲۳۶ صدق، ۱۷ اکتوبر ۱۹۴۷ء، ص ۱

۲۳۷ آپ بیتی، ص ۲۶۴ ۲۳۸ حوالہ سابق ص ۲۶۵

مرشدِ معنوی کی ضرورت کا احساس بھی ہونے لگا تھا۔ اخلاص، تدیّن، رسوخ فی الدین، محبّتِ رسول ؐ اور غیرتِ ایمانی کے اعتبار سے محمد علی جوہر اپنی مثال آپ تھے۔ بارہا ماجد نے ان سے بیعت ہوجانے کا ارادہ کیا مگر یہ خیال پایۂ عمل کو نہ پہنچ پایا۔ اس دور میں تلاشِ مرشد کے باب میں عزیز اللہ صفی پوری، عبدالباری فرنگی محلی، انور شاہ کاشمیری، شاہ سلیمان پھلواروی اور حیدرآباد کے مولوی شاہ محمد حسین اور کمال احمد شاہ کے نام بھی توجہ کش رہے مگر کسی سے بھی ماجد کو اتنی گہری عقیدت نہ پیدا ہوسکی کہ ان کی بیعت اختیار کرلی جاتی۔ اپنے اس دور کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے:

"مرشد کی تلاش ایک عرصے سے جاری تھی۔ تصوف اور سلوک کا ذخیرہ جتنا کچھ بھی فارسی اور اردو اور ایک حد تک عربی میں ہاتھ لگ سکا تھا پڑھ لیا گیا تھا۔ اتنی کتابیں پڑھ ڈالنے اور اتنے ملفوظات چاٹ جانے کے بعد اب آرزو اگر تھی تو ایک زندہ بزرگ کی۔ حیدرآباد، دہلی اور لکھنؤ جیسے مرکزی شہر اور اجمیر، کلیر، دیوہ اور بانسہ اور ردولی اور صفی پور چھوٹے بڑے آستانے خدا معلوم کتنے دیکھ ڈالے اور تن گن جہاں کہیں بھی کسی بزرگ کی پائی حاضری میں دیر نہ لگائی۔ حال والے بھی دیکھنے میں آگئے اور قال والے بھی۔ اچھے اچھے عابد، زاہد مرتاض بھی اور بعض بڑے دکان دار قسم کے گیسو دراز بھی۔ آخر فیصلہ یہ کیا کہ حق حلقۂ دیوبند میں محصور ہے۔ انتخاب کے دائرہ کو محدود کرکے اب تفصیلی جائزہ اسی حلقے کا لیجیے اور جس نے بہترین متنِ سلوک (مثنوی معنوی) کی بہترین شرح لکھ ڈالی (مُراد حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ ہیں) اور اپنے چھوٹے چھوٹے سہل فقروں میں حقائق و معارف کی رُوح بھر دی ہے، دامن اسی کے کسی تربیت یافتہ کا تھامیے"۔[۲۳۹]

اس دوران میں بعض دوستوں نے ماجد کو مولانا حسین احمد مدنی سے بیعت ہونے کا مشورہ بھی دیا۔ مولانا حسین احمد مدنی ماجد کے خوب دیکھے بھالے ہوئے تھے۔ خلافت کمیٹی کے سلسلے میں ۱۹۲۵ء میں ان سے ان کی ملاقات ہوچکی تھی۔ اپنے تدیّن، تواضع و انکسار

۲۳۹ے "حکیم الامّت، نقوش و تاثرات"، بار دوم، ص ۱۳

اور عبادات پر مواظبت کے باب میں ایک اعلیٰ مثال تھے۔

۱۹۲۷ء کی آخری سہ ماہی میں مولانا اشرف علی تھانوی کے مرید اور ممتاز ادیب وصل بلگرامی نے ماجد کو تھانوی صاحب کے کچھ مواعظ پڑھنے کو دیے۔ اب تک مولانا تھانوی سے ماجد کو ایک تو اس لیے اعراض رہا تھا کہ ان کی شہرت محض ایک فقیہہ کی تھی اور دوسرے اس لیے کہ وہ تحریکِ خلافت کے سخت مخالف تھے جب کہ ماجد اس کے دل وجان سے شیدا اور اودھ کمیٹی کے صدر تھے۔

بہرحال مواعظ کا پڑھنا تھا کہ ماجد کو ان میں حقائق و معارف کی ایک دنیا آباد نظر آئی اور بقول ان کے سطر سطر پر پردے نگاہوں سے ہٹتے جاتے تھے[۲۴۰]۔ اب تھانوی صاحب سے مراسلت شروع ہوئی اور ماجد نے تلاشِ مرشد کے باب میں ان سے مشورہ طلب کیا اور بعد ازاں ان کے نیاز حاصل کرنے اور ان کے فیضِ صحبت سے متمتع ہونے کے لیے وہ ۳۰ر جون ۱۹۲۸ء کو تھانہ بھون پہنچے۔ ان کے ساتھیوں میں حسین احمد مدنی اور عبدالباری ندوی تھے۔ حضرت تھانوی سے طویل نشستیں رہیں اور بالآخر انھوں نے حسین احمد مدنی صاحب کو مشورہ دیا کہ وہی ان حضرات (ماجد اور عبدالباری ندوی) کو بیعت کریں کیونکہ اپنے خیالات اور میلانات کے اعتبار سے انھیں موزونیت انہی سے ہے۔ چنانچہ یہ حضرات دیوبند لوٹے اور وہیں تخلیہ میں حسین احمد مدنی نے ماجد اور عبدالباری ندوی کو بیعت کیا۔

حسین احمد مدنی کے تدیّن، ضبطِ عبادات اور انکسار و تواضع کے تمام تر قائل ہونے کے باوجود ماجد کو مدنی کی دنیوی تحریکوں اور پبلک اداروں میں دخل و شرکت پسندِ خاطر نہ ہوئی۔ اصل میں ماجد کی شخصیت میں قطبیت اور عزلت گزینی بہت تھی اور انھیں سوائے دو مستثنیات کے کوئی ایسی دینی شخصیت کم ہی اپیل کرتی تھی جو دین کے ساتھ ساتھ عملی سیاست میں بھی بھرپور طور پر شامل ہو جب کہ یہ مدنی کی مجبوری تھی کہ انہیں یہ روایت دیوبند سے ورثے میں ملی تھی اور وہ دیوبند کے سیاسی اور انقلابی کردار کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے اس لیے رفتہ رفتہ مرکزِ عقیدت اب دیوبند کی بجائے تھانہ بھون بنتا چلا گیا۔ اب تھانوی ان کے لیے وہی حیثیت اختیار کر چکے تھے جو منزلِ عشق عشاق کے لیے۔ ع اے تو افلاطون و جالینوسِ ما۔

۲۴۰؎ "حکیم الامت، نقوش و تاثرات، بار دوم، ص ۱۴"

یہاں اس غلط فہمی کا ازالہ بہت ضروری ہے کہ ماجد تھانوی صاحب سے بیعت تھے۔ یہ غلط فہمی اکثر لوگوں کے ذہن میں جاگزیں ہو چکی ہے۔ اس کا شکار ایک عرصہ تک مولانا سعید احمد اکبر آبادی بھی رہے اور اس کے تازہ شکار ظ۔ انصاری بھی ہوئے ہیں۔ ظ۔ انصاری نے اپنے ایک دلچسپ مضمون "مولانا عبدالماجد دریا بادی اور پروفیسر رشید احمد صدیقی" میں لکھا ہے:

"اوائل عمر میں کوئی پندرہ سترہ برس محمد علی سے واسطہ رہا۔ بعد میں وہ مولانا تھانوی سے قریب قریب دو سال بیعت رہے۔"[۲۴۱]

شاید اس غلط فہمی کا سبب یہ ہے کہ ماجد نے اپنی یادداشتوں پر مشتمل مولانا تھانوی پر پوری ایک کتاب لکھی اور اس میں ایسے سرور و سرخوشی اور ایسی عقیدت و سپردگی کا پیرایہ اختیار کیا ہے کہ قاری یہ سمجھنے لگتا ہے کہ مصنف یقیناً اپنے ممدوح سے بیعت ہیں۔ ویسے حقیقت یہ ہے کہ بے شک ماجد رسماً تو ساری عمر بیعت حسین احمد مدنی سے رہے لیکن ان کا اصل مرکز عقیدت تھانہ بھون کا شیخ طریقت ہی رہا۔

لباس، سراپا، مخصوص عادات و معمولات

ماجد اپنے عہدِ جوانی میں بڑے خوش لباس تھے۔ قیامِ لکھنؤ کے دوران انگریزی لباس بھی پہنا کرتے تھے۔ ۱۹۲۱ء میں گاندھی کی تحریک کھدر پوشی شروع ہوئی تو اس تحریک کا اثر قبول کیا اور کھدر پہننا شروع کر دیا۔ بعد ازاں رنگین کھدر کی عبا پہننا شروع کر دی۔ پیر میں جوتے کی بجائے چپل اور گلے میں لمبا سا کپڑا بطور گلوبند کے پہننا شروع کیا اور آخر عمر تک یہی لباس رہا[۲۴۲] ۱۹۳۱ء یا اس کے آس پاس کے زمانے کی یادیں تازہ کرتے ہوئے اور ماجد سے اپنی پہلی ملاقات کا احوال بیان کرتے ہوئے مولانا منظور نعمانی لکھتے ہیں، جہاں تک یاد آتا ہے راقم السطور نے مولانا مرحوم کو پہلی بار اسی شہر لکھنؤ میں اب سے[۲۴۳] ۴۵-۴۶ سال پہلے حضرت مولانا عبدالشکور صاحب فاروقی لکھنوی رح کے یہاں دیکھا تھا۔ میں مولانا موصوف کے پاس مقیم

[۲۴۱] مجلہ، اظہار بمبئی شمارہ ۴، ص ۵۶۶

[۲۴۲] آپ بیتی، ص ۳۴۱

[۲۴۳] یہ مضمون ۱۹۸۱ء میں شائع ہوا تھا۔

تھا۔ ایک صاحب مولانا سے ملنے کے لیے تشریف لائے۔ کھدر کی شیروانی پہ گھر۔۔۔۔۔ کے کھدر ہی کی عبا پہنے ہوئے تھے۔ سر پر کھدر ہی کی کشتی نما ٹوپی تھی۔ میرے دریافت کرنے پر کسی نے بتلایا کہ یہ "صدق" کے ایڈیٹر مولانا عبدالماجد دریا بادی ہیں۔ ایسے ہیں۔۔۔۔"

یہاں یہ ذکر کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ ۱۹۲۰ - ۱۹۲۱ء میں خلافت تحریک نے مسلمانوں پر جو غیر معمولی اور محیر العقول اثرات ڈالے تھے ان میں سے ایک یہ بھی تھا کہ کالجوں یونیورسٹیوں کے سیکڑوں گریجویٹس نے پوری مولویانہ داڑھیاں رکھ لی تھیں اور کوٹ پتلون اُتار کر کھدر کی شیروانی اور اس کے اوپر کھدر ہی کی عبا پہننا شروع کر دی تھی۔ یہ غالباً مولانا محمد علیؒ کا اثر تھا۔ اُنھوں نے یہی لباس اختیار فرمایا تھا۔ میرا خیال ہے کہ مولانا عبدالماجد دریا بادی مرحوم نے بھی اسی زمانے میں عبا پہننا شروع فرمایا ہوگا جو قریباً آخر تک ان کا معمول رہا۔"[۲۴۴]

مولانا کی وفات کے بعد ان پر ایک شخصی مضمون لکھتے ہوئے ان کی بھتیجی محترمہ سلمیٰ کمال الدین حسن صاحبہ نے (مولانا ان کے پھوپھا تھے) لکھا ہے :

" تصوّر کے پردوں پر ایک بزرگ صورت ابھرتی ہے۔ گورا رنگ، نورانی چہرہ، سفید داڑھی، لباس کرتا پاجامہ، عبا، سر پر خلافت کیپ اور کاندھے پر رومال مگر ہمیشہ نہایت صاف ستھرا، وضع قطع، بات چیت ہر چیز میں نفاست، سادگی اور باقاعدگی۔"[۲۴۵]

مولانا کے سراپا اور لباس کے دو اور جاذب اور زیادہ جامع نقشے سردار احمد علیگ اور عرفان عباسی نے کھینچے ہیں۔ سردار احمد لکھتے ہیں (مولانا ماجد سردار احمد علیگ کے ننہالی بزرگ تھے) :

کھدر کا لباس، سُرخ و سپید رنگت، داڑھی سفید گول اور نورانی، مجمع میں کھڑے ہوتے پر سب میں کچھ نکلتا ہوا قد آنکھوں پر چشمہ، لباس کے اوپر کھدر کی ایک عبا اور سر پر کھدر کی اپنے ہی طرز کی ایک ٹوپی جس کی بناوٹ اور دیواروں کی اونچائی عام ٹوپیوں سے مختلف۔ طبیعت و مزاج میں اعتدال اور سکون اور گفتگو کا نرم و جچا تُلا انداز۔"[۲۴۶]

---

[۲۴۴] ذکرِ ماجد (مرتبہ حکیم عبدالقوی دریا بادی)، ص ۱۳۱

[۲۴۵] مولانا عبدالماجد۔ حیات و خدمات، ص ۵۱

[۲۴۶] سہ ماہی اکائی (اٹاوہ)، فروری - اپریل ۱۹۸۲ء، شمارہ ۳، ص ۳۔

عرفان عباسی نے اپنی خاکوں کی کتاب (تذکرہ شعرائے قصبات اودھ) میں مولانا کا سراپا اس طرح کھینچا ہے: "متوسط قامت، دبلا جسم، گوری رنگت، نورانی چہرے پر عمر رسیدگی کی علامتیں، ابرو و پیشانی پر شکنیں، چھوٹا دہانہ، پتلے ہونٹ، متوسط روشن آنکھیں، آنکھوں پر پتلے فریم کا چشمہ، چہرے پر سفید خوبصورت داڑھی، سادہ فقیرانہ لباس، گاڑھے کا شفاف کرتا و پاجامہ، قرمزی رنگ کی عبا، گلے میں بڑا سا رومال، سر پر اونچی دیوار کی ٹوپی، شخصیت میں جاذبیت و وقار، شرافت و اخلاق کا مجسمہ، صدق و صفا کا پیکر، علم و دانش کا ستون، اپنے دم سے ایک ادارہ، گفتگو میں شیرینی و شگفتگی۔"[۲۴۷]

جناب علی جواد زیدی نے اپنے تعزیتی مضمون میں ماجد کی سراپا نگاری یوں کی ہے: "کھدر کا علی گڑھ کاٹ کا پاجامہ، قمیص اور صدری یا واسکٹ کے اوپر سُرخ رنگ کے کھدر کی عبا کے علاوہ کھدر ہی کی ٹوپی پہنتے تھے جو عام گاندھی ٹوپی سے دیوار کی چوڑائی کے اعتبار سے مختلف تھی لیکن مولانا محمد علی کی ٹوپی سے اونچائی میں ملتی جلتی تھی۔ مولانا کا ظاہر مولانا محمد علی کے ظاہر سے اتنا ملتا جلتا تھا کہ آپ کو دیکھتے ہی حضرت جوہر کی تصویر آنکھوں میں پھر جاتی تھی۔ ٹوپی کی دیوار کی بلندی میں خفیف کمی اور ہلال نو کا فقدان محسوس بھی نہ ہوتا تھا۔"[۲۴۸]

جہاں تک ماجد کی شخصیت کی تفہیم کا تعلق ہے، اس باب میں ان کی مخصوص عادات، میلانات اور معمولات کا ذکر ضروری ہے کیونکہ انہی سے ان کے متنوع اور رنگا رنگ علمی کارناموں کے دھارے پھوٹے ہیں۔ اس سلسلے میں نجی محافل میں ان کے طرزِ گفتگو، ان کے مزاج میں صاف گوئی اور درشتی کے میلان، کسی قدر اکل کھرا پن، انضباطِ اوقات میں رسوخ، سکون پسندی، وسعتِ قلب اور رواداری، حاضر جوابی و بذلہ سنجی، اسلامی حمیت اور بے باکی، استقلالِ مزاج اور علم و عمل کی خوش امتزاجی کا ذکر ناگزیر ہے۔

ماجد تقریر کے نہیں تحریر کے آدمی تھے۔ اس دعوے کے ثبوت میں ان کی اپنی تحریروں کے علاوہ ان کے معاصرین اور بعض اعزّہ کی تحریری شہادتیں بھی موجود ہیں۔ ان کے سب سے

۲۴۷۔ ذکرِ ماجد (مرتبہ حکیم عبدالقوی دریا بادی) ص ۶۱

۲۴۸۔ نیا دور (لکھنؤ) عبدالماجد دریا بادی نمبر، اپریل مئی ۱۹۷۸ء، ص ۴۶

چھوٹے بھتیجے عبدالعلیم قدوائی لکھتے ہیں :

"مرحوم پبلک اجتماعات، جلسے جلوسوں سے گھبراتے اور گریز کرتے تھے لیکن نجی صحبتوں اور محفلوں میں کھل کر بات چیت کرتے اور ان کی گفتگو میں رعایت لفظی، ضلع جگت اور شستہ اور بے ضرر ظرافت کے نمونے خوب سُننے میں آتے تھے جن سے سامعین بے حد محظوظ ہوتے تھے۔ فرماتے تھے ہنسی اس وقت تک ہنسی رہتی ہے جب تک اس سے کسی ادنیٰ درجے میں بھی اہانت یا سبکی یا دل آزاری کا پہلو نہ نکلے۔ با موقع و برجستہ اشعار کے استعمال میں مرحوم کو غضب کا ملکہ حاصل تھا، خواہ وہ تحریر ہو یا تقریر موضوع کی مناسبت سے مرحوم حافظہ سے ڈھونڈ کر ایسا با موقع شعر استعمال کرتے کہ معلوم ہوتا کہ یہ شعر اسی موقع کے لیے کہا گیا ہے۔" ۲۴۹

احمد جمال پاشا نے بھی مولانا ماجد کی بذلہ سنجی اور برمحل شعر خوانی کا تذکرہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں، "مولانا کی نواسی کی شادی تھی۔ ہمیں بھی انھوں نے یاد فرمایا۔ جب ہم گئے تو ہم نے ایسا منظر احترام و عقیدت دیکھا جو شاید کبھی فراموش نہ کر سکیں۔ دو وزیر مولانا کے پاؤں داب رہے تھے۔ حیات اللہ انصاری، عشرت علی صدیقی اور پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب سے مولانا باتوں میں مصروف تھے۔ اتنے میں مولانا رضا انصاری فرنگی محلی نے کچھ فرمایا، مولانا نے جواب میں داغ کا ایک پھڑکتا ہوا شعر پڑھا۔ چاروں طرف حلقہ باندھے اہلِ شہر بلکہ اہلِ ادب کھڑے تھے۔ لوٹ پوٹ ہو گئے۔ اس پر رضا صاحب نے امیر مینائی کا شعر پڑھا اور مولانا ۔۔۔

مٹے ناموں کے نشاں کیسے کیسے زمیں کھا گئی آسماں کیسے کیسے

تک پہنچ گئے اور دارا و سکندر کی جھڑ لگ گئی" ۲۵۰

نجی محافل میں ماجد کی بذلہ سنجی اور مقفّیٰ جملہ طرازی کی تصدیق سردار احمد علیگ کے ایک مضمون "عبدالماجد دریابادی ۔ یادوں کے جھروکوں سے" بھی ہوتی ہے۔ اپنے ماموں عبدالحکیم (عدّو ماموں) سے روایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وہی (عبدالحکیم) راوی ہیں کہ ان کی پہلی شادی کے موقع پر بارات جب قصبہ ایچولی بذریعہ موٹر لاری جا رہی تھی، صبح کے وقت مہمانوں کے ناشتہ

۲۴۹ مولانا عبدالماجد ۔ حیات و خدمات، ص ۱۴۱

۲۵۰ نیا دَور عبدالماجد دریابادی نمبر، ص ۵۷

کی دھوم دھام تھی، مولانا عبدالماجد بھی مہمانوں کے درمیان موجود تھے۔ ادھر سے نوشہ میاں (عبدالحکیم) نکلے۔ کسی نے پوچھا کہ لاری آگئی کہ نہیں، عبدالحکیم نے جواب میں کہا ہمیں معلوم نہیں، ماجد صاحب برجستہ بولے "۵ جنوری ۱۹۵۶ء کی سہانی صبح کسی کو ناشتہ نہاری کی فکر، کسی کو موٹر لاری کی فکر اور کسی کو سراپا دلاری کی فکر۔"[۲۵۱]

اسی برجستہ گوئی اور ظرافت کا ذکر کرتے ہوئے ان کے ایک نیازمند حاجی بہاء الدین ریٹائرڈ چیف کمرشل انسپکٹر ریلوے، ماجد کے قیام مدراس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ہمیں ٹی۔عبدالواحد کے پاس قیام پہلی منزل پر تھا۔ اس سے اُترتے ہوئے سیڑھیوں پر ایک ہی آدمی اُتر سکتا تھا۔ ایک مرتبہ مولانا دریا بادی آگے ان کے ساتھ مولانا عبدالوہاب صاحب بخاری تھے اور لوگ پیچھے تھے۔ جب سیڑھی کے قریب پہنچے تو مولانا دریابادی نے بازو ہٹا کر بخاری صاحب کو راستہ دیا اور فرمایا کہ آپ چلیے۔ مولانا بخاری نے احتراماً فرمایا کہ نہیں مولانا، نہیں آپ چلیں۔ مولانا نے پلٹ کر سب لوگوں سے فرمایا کہ دیکھیے میں ٹھہرا "مسلم" اور یہ ہیں "بخاری" آپ سب جانتے ہیں کہ "بخاری" کو "مسلم" پر فوقیت حاصل ہے۔"[۲۵۲]

جس طرح ماجد اپنی تحریر میں زوائد کو داخل نہیں ہونے دیتے اور خصوصیت کے ساتھ اپنے مکاتیب میں ایجاز و اختصار کے جوہر دکھاتے ہیں اسی طرح ان کی گفتگو کا انداز بھی بڑا نپا تُلا ہوتا تھا۔ ان کے طرزِ گفتگو کا ذکر کرتے ہوئے سردار احمد علیگ لکھتے ہیں: "عام مجلس میں بھی وہ بڑے نپے تُلے جملے بولتے اور بڑی متوازن رائے کا اظہار کرتے تھے۔ دریاباد میں مغرب سے پون گھنٹہ قبل وہ اپنے لکھنے پڑھنے کے کاموں سے الگ ہو کر نیچے گھر کے باہری حصے میں آجاتے تھے جہاں قدردانوں، عقیدت کیشوں اور علم و دانش کے متلاشیوں کے لیے اس ہستی کا "دیدارِ عام" ہوتا تھا۔۔۔ ایسی ملاقاتوں کے وقت نہ ماجد صاحب کے مُنہ سے کسی کی غیبت سنی گئی اور نہ وہ کوئی ایسی بات سُننا پسند کرتے تھے جس میں غیبت کا شائبہ تک ہو۔ اگر وہ ایسی بات کو آگے بڑھنے ہی سے روک دیتے تھے۔"[۲۵۳]

---

[۲۵۱] سہ ماہی اکائی (اٹاوہ)، فروری۔ اپریل ۱۹۸۲ء، شمارہ ۳، ص ۴۷

[۲۵۲] صدق جدید (لکھنؤ)، ۷ جنوری ۱۹۸۳ء، ص ۲۲

[۲۵۳] سہ ماہی اکائی (اٹاوہ) فروری۔ اپریل ۱۹۸۲ء، شمارہ ۳، ص ۳۵

مولانا کی شخصیت کا ایک اور قابل قدر پہلو ان کا حیرت خیز اور قابل رشک انضباطِ اوقات تھا اس ضمن میں وہ اپنے اوقاتِ معمول پر اس سختی سے کاربند رہتے تھے کہ پہلے سے طے کیے بغیر کسی بڑی سے بڑی دُنیاوی، سیاسی یا علمی شخصیت سے بھی ملنے کے روادار نہ تھے "گھڑی کی سوئیوں کی رفتار کے ساتھ مولانا کے کاموں کی رفتار کا ایک اٹل اور غیر متزلزل نظام تھا ۔ ۔ ۔ ۔ دوپہر کو کھانا اس لیے نہیں کھاتے تھے کہ پھر جم کر لکھنے پڑھنے کا کام نہ ہو سکے گا ۔ ۔ ۔ ان کے ملاقاتیوں کے سلسلے میں اگر بیان چھیڑا جائے تو یہ الگ ایک موضوع ہو جائے گا۔ لیکن یہ سبھی کو معلوم ہے کہ مولانا مرحوم کے باہر آنے سے قبل ہی ایک ٹائم پیس گھڑی لا کر ملاقاتی کے سامنے رکھ دی جاتی تھی ۔ یہ گھڑی ہر پندرہ منٹ پر گھنٹی بجاتی تھی اور اس طرح مولانا دس یا پندرہ منٹ یا جتنا بھی وقت دے چکے ہوں، کے ختم ہوتے ہی فوراً اٹھ کھڑے ہوتے تھے ۔ وقت ہی کی حفاظت کے لیے وہ دریا باد میں دوسروں کے گھروں پر جا کر عام لوگوں کی طرح بیٹھک نہیں کرتے تھے اور نہ کہیں کھانا کھاتے تھے، لیکن شادی کے موقعوں پر مولانا شرکت ضرور کرتے تھے اگرچہ اس میں بھی وقت کا پورا لحاظ رکھتے ہوئے "[۲۵۴]

"حضرت فرمایا کرتے تھے کہ ان کا مطالعہ ۲۰، ۲۵ صفحات کا ہوتا تھا پھر اس کے بعد حافظہ کی مدد سے اس کے نوٹس لیا کرتے تھے ۔ ۔ ۔ ۔ دوران مطالعہ وہ تنہائی چاہتے ۔ کہا جاتا ہے کہ گھر کی کتنی ہی ضروری بات ہو اگر حضرت امی جان صاحبہ (بیگم عبدالماجد) انہیں مطلع کرنا چاہتیں تو چپکے سے کرسی کے پیچھے جا کر کھڑی ہو جاتیں اور جب مولانا خود ادھر اُدھر دیکھتے تو مخاطب ہوتیں اس میں بعض دفعہ گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ بھی انتظار کرتیں لیکن خود سے خلل انداز نہ ہوتیں"[۲۵۵]

ماجد نے "آپ بیتی" میں ایک واقعہ بیان کیا ہے جس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اصل

[۲۵۴] سہ ماہی اکائی (اٹاوہ) فروری ، اپریل ۱۹۸۲ء، شمارہ ۲ ، ص ۳۴۳ ۔ ۳۴۴ ۔ اپنی آپ بیتی" یادوں کی دنیا" میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں لکھتے ہیں: "ان کا انہماک قابل رشک تھا۔ اس کے بغیر کوئی شخص دنیا میں کوئی بڑا کام انجام نہیں دے سکتا" ص ۱۔۱۴۲

[۲۵۵] صدق جدید، ۷، جنوری ۱۹۸۳ء، مضمون "ذرّہ اور خورشید" (حاجی بہاء الدین) ص ۲۳

میں تنہائی پسندی اور اکل کھرا پن بچپن ہی سے ان کے مزاج میں شامل تھا اور رفتہ رفتہ وقت کی نزاکتوں اور حالات کے تقاضوں نے اسے شدید کر دیا تھا۔ گورکھپور میں اپنے بچپن کی یاد تازہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ہمیں ایک بار ایسا ہوا کہ ہمشیر کے سلسلے میں والدہ آئیں اور بھائی صاحب کو لے کر ایک حکیم حاذق سے علاج کے لیے سندیلہ چلی گئیں اور میں تنہا والد صاحب کے ہمراہ گورکھپور ہنسی خوشی رہ گیا۔ یہ سچ ہے کہ گھر میں نوکر چاکر متعدد تھے، پھر بھی پانچ چھ برس کے بچے کا بغیر والدہ کے اپنی مرضی سے دو تین مہینے رہ جانا اگر بے مروّتی اور اکل کھرے پن کا ثبوت نہ تھا تو اور کیا تھا۔"[۲۵۶]

مولانا کے اس انضباطِ اوقات کا ایک سبب ان کی بصارت کی کمزوری بھی قرار دیا جا سکتا ہے جس کے باعث وہ رات کو مطالعہ نہیں کر سکتے تھے[۲۵۷] اور اپنے متنوّع علمی کاموں کی انجام دہی کے لیے انھیں دن ہی کے اوقات میسر تھے۔ ان کی اس یکسوئی کی داد دیتے ہوئے ان کے پرانے ہم جماعت اور دوست مولانا عبدالباری ندوی نے منشی عبدالرحمن خاں کو ۱۹۶۰ء میں لکھا تھا:

"بعض اور بہتے بہت مشہور اور خاص مخدوم اکابر و احباب کو بھی کثرتِ مشاغل کی بلاؤں میں مبتلا دیکھتا ہوں لیکن حسنِ نیت و کمالِ اخلاص کے باوجود عملاً اہم ذمہ داریوں کے حقوق میں بڑی اہم کوتاہیاں ہو جاتی ہیں۔ پوری طرح مستثنیٰ اس باب میں مولانا دریابادی کو پایا کہ پوری یکسوئی سے اپنے تحریری و تصنیفی واحد مشغلہ کا حق خوب ادا فرماتے ہیں۔"[۲۵۸]

ان کے اسی انضباطِ اوقات کا ذکر کرتے ہوئے مولانا منظور نعمانی نے ان سے اپنی ایک ملاقات (دریاباد) کے ضمن میں لکھا ہے: "صبح چائے ناشتہ سے فارغ ہو کر فرمایا: میرا روزانہ کا معمول یہ ہے کہ اس وقت سے لکھنے پڑھنے کے کام کے لیے الگ بیٹھ جاتا ہوں ... دوپہر کو کھانا بھی نہیں کھاتا[۲۵۹] ظہر کی نماز کے لیے اٹھتا ہوں اور ظہر کے بعد عصر تک پھر اپنے کام میں لگا رہتا

[۲۵۶] آپ بیتی، ص ۶۸ - ۶۹

[۲۵۷] دیکھیے فروغِ اردو عبدالماجد دریابادی نمبر ص ۱۹، نیز "آپ بیتی" ص ۳۳۵

[۲۵۸] اندازِ سخن (مجموعۂ مکاتیب مرتبہ منشی عبدالرحمن خاں) ص ۱۹۸ - ۱۹۹

[۲۵۹] مکتوباتِ سلیمانی جلد اوّل کے حاشیے میں ماجد نے لکھا ہے، دریاباد مستقل قیام اختیار کر لینے کے بعد سے اپنی روزانہ زندگی کا ایک متعین پروگرام بندھ گیا تھا مثلاً پورا کھانا دن رات میں صرف (باقی اگلے صفحہ پر)

ہوں اس وجہ سے دوپہر کے کھانے میں آپ کے ساتھ شریک نہ ہوسکوں گا..... اب انشاءاللہ عصر کی نماز کے وقت ملاقات ہوگی اور اس کے بعد پورے اطمینان سے بیٹھنے اور باتیں کرنے کا موقع ملے گا" مولانا کی اس بات سے میرے دل میں ان کی قدر و عظمت اور زیادہ بڑھ گئی۔ دراصل وہی شخص زندگی کا قدرشناس اور کامیاب ہے جو اپنے وقت کی قدر کرے..... ہمارے اکابر میں حکیم الامّت حضرت تھانویؒ اس میں امتیاز رکھتے تھے۔"[۲۶۰]

ان کے متوازن طریق مہمان نوازی اور ان کی منضبط زندگی کی ایک شہادت مولانا ابوالحسن علی ندوی نے بھی فراہم کی ہے۔ اپنے خاکوں کے مجموعے میں دریا بادی سے ایک ملاقات کے ذکر میں ایک جگہ لکھتے ہیں: "مولانا نے اپنے معمول کے مطابق ضروری انتظامی سوالات کیے، کتنا ٹھہروگے؟ دوپہر کا کھانا کس وقت کھاؤگے؟ پرہیز وغیرہ وغیرہ۔ یہاں پر یہ ذکر بھی کرتا چلوں کہ یہ تھانہ بھون کی نسبت ہے جو مولانا کا دوسرا مرکز روحانی اور آخر میں مولانا کی ذہنی اور قلبی عقیدت کا سب سے بڑا مرکز رہ گیا تھا۔ مولانا تھانوی کے خلفاء اور مسترشدین بہت تھے اور سب ان کے رنگ کے عاشق لیکن انضباطِ اوقات اور تنظیم کار کا جیسا نمونہ مولانا کے یہاں دریا باد میں دیکھا مشکل سے کہیں اور پایا اور یہی راز مولانا دریا بادی کے اتنے مختلف النّوع بلکہ متضاد کاموں کو کامیابی و خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دینے کا ہے۔"[۲۶۱]

صاف گوئی زندگی بھر ماجد کا شعار رہا اور اس ضمن میں بغیر خوف لومۃ لائم اور بغیر حکام و مقتدر حضرات کے خوف کے جسے صحیح سمجھتے رہے کہتے رہے۔ ان کی صاف گوئی اور بے باکی تقسیم ملک کے بعد ہندوستانی علماء میں اپنی الگ اور منفرد شان رکھتی تھی اور ان کی حمیّتِ دینی کی داد دیے بغیر رہا نہیں جاسکتا۔ وہ جب کسی مسئلے پر سوچ بچار کے بعد رائے قائم کرلیتے تو پھر سختی سے اس پر قائم رہتے۔ "مولانا جب کوئی رائے قائم کرلیتے ہیں تو اس کو آسانی سے ترک

(گزشتہ سے پیوستہ) ایک وقت، لوگوں سے کم ملنا وغیرہ"۔ ص۔ ۱۹

[۲۶۰] ذکرِ ماجد (مرتبین حکیم عبدالقوی دریا بادی، غفران زاہدی، تحسین قدوائی) ص ۳۲

[۲۶۱] پُرانے چراغ (حصّہ دوم) ص ۱۵۱-۱۵۲

نہیں فرماتے اور اکثر اوقات مداخلت یا مشورہ اس میں اور پختگی اور شدّت پیدا کر دیتا ہے۔"[۲۶۲]
نہ صرف دینی معاملات میں بلکہ دنیوی اور سماجی معاملات میں بھی ماجد منافقانہ قسم کے رکھ رکھاؤ کے قائل نہ تھے۔ ان کے قیام حیدر آباد کے دوران جب ایک پروفیسر نے انھیں کھانے (ناشتے) پر مدعو کیا اور دسترخوان کی وسعت و کثرت نے ماجد کو ششدر کر دیا تو وہ کہے بغیر نہ رہ سکے کہ یہ آپ کا ناشتہ ہے، پھر آپ کا کھانا کیا ہوتا ہوگا؟[۲۶۳] اسی طرح جب انھیں طلبہ کی قرأت سننے اور اس کے بعد اس قرأت کے بارے میں اپنے تاثرات رقم کرنے کو کہا گیا تو انھوں نے صاف صاف کہہ دیا، "طلبہ نے قرأت سنائی۔ میں تجوید سے ناواقف آنکھیں بند کیے سُنتا رہا، گویا بھینس کے آگے بین بجتی رہی۔"[۲۶۴]

ماجد کے مزاج میں سختی اور تشدّد بھی تھا گو اس میں وقت کے ساتھ معتدبہ کمی آگئی تھی اور یہ ایک درجے میں حضرت تھانوی کے فیضِ صحبت کا نتیجہ تھا۔ الحاد کے بعد دوبارہ نعمتِ اسلام سے مشرف ہونے کے بعد قدرتی طور پر "نو مسلمانہ جوش" بڑھا ہوا تھا اور یہ جوش ایک عرصے تک پوری شدّت کے ساتھ قائم رہا۔ اس زمانہ میں سیّد سلیمان ندوی جیسے بزرگ انھیں اس "مولویانہ تشدد"[۲۶۵] پر ٹوکتے رہتے تھے۔

چونکہ ماجد کے والد خاصی خوش حالی کی زندگی گزارتے رہے تھے اور ملازموں کی ایک فوج ظفر موج خدمت و حفاظت کو موجود رہتی تھی اس لیے بچپن ہی سے ماجد کی طبیعت حکمرانی اور تشدد کی عادی ہوگئی تھی۔ یہ عادت وقت کے ساتھ ساتھ مزید بگڑی حتیٰ کہ ملازموں پر تشدد کی عادت سے تنگ آ کر حضرت تھانوی سے اس باب میں مشورت جاری رہی۔ اپنے تشدّد اور غصیل پن کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: "امراضِ پوشیدہ و ظاہر تو خدا معلوم تعداد میں کتنے تھے لیکن غصّہ کا مرض سب سے زیادہ مستمر، بے پناہ اور لاعلاج سا نظر آیا۔ ڈیڑھ صفحے کا عریضہ اپنے بے جا غصّہ

۲۶۲ پُرانے چراغ (حصّہ دوم) ص ۱۶۶
۲۶۳ صدق جدید، ۷ جنوری ۱۹۸۳ء، ص ۲۲ ۲۶۴ حوالہ سابق ص ۲۲
۲۶۵ تفصیل کے لیے دیکھیے سیّد سلیمان ندوی کا خط ماجد کے نام اور ماجد کا اس خط پر حاشیہ: مکتوباتِ سلیمانی، جلد اوّل، ص ۲۵۷

کا کچا چٹھا ہے، خصوصاً ملازم پر؛ اور بالکل تنگ آکر حضرت سے استدعا کی ہے ۔پورے خط کی نقل بے نتیجہ ہوگی ۔صرف آخر کا حصّہ درج ہے: "..... چند ہی منٹ بعد جب سکون ہوجاتا ہے تو اپنے اوپر خوب ملامت کرتا ہوں ۔طرح طرح کی غیرت دلاتا ہوں کہ نفس کی اس فربہی کے ساتھ اور اسی ظرف پر مفسر قرآن بننے کے حوصلے ہیں، بزرگوں کے بھلا یہی طریقے رہے ہیں؟ اپنے خادموں کے ساتھ حضور کا کیا برتاؤ تھا، غلاموں پر سختی کے لیے کیا وعیدیں آئی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب چیزیں یاد آتی ہیں مگر سب بعد از وقت۔"

"..... حضرت کے ہاں سے جواب وہی مرحمت ہوا جس کی توقع ہی حکیم الامّت سے کی جاسکتی تھی، "بیماری کا علاج بیمار کیا کرے ۔میں خود اس بلا میں مبتلا ہوں ۔لیکن اگر ایک بیمار کو کوئی نسخہ یاد ہو تو خواہ خود استعمال نہ کرے تو دوسرے کو بتلا دینے کا مضائقہ بھی نہیں ..... "[۲۶۶]

مولانا کی مجلس کے حاضر باش، ممتاز مزاح نگار جناب احمد جمال پاشا نے بھی اپنے مضمون "مولانا عبدالماجد دریابادی کی محفل میں" میں لکھا ہے: "مولانا کے مزاج میں شدت بے حد تھی ۔اگر خوش تو بہت خوش، اگر خفا تو بس خفا، جس کا فائدہ ہمیں اس لیے ہوا کہ ہماری ہر بات میں انھیں کوئی نہ کوئی خوبی نظر آجاتی ۔"[۲۶۷]

مولانا دریابادی کا غصّہ پن کم ضرور ہوا مگر رہا آخر عمر تک ۔اس ضمن میں ایک دلچسپ واقعہ سردار احمد علیگ نے بیان کیا ہے: "مولانا عبدالماجد کے پاس ایک گھوڑا گاڑی تھی جس کا مقصد صرف مولانا کو اسٹیشن تک ٹرین کے وقت آسانی کے ساتھ پہنچانا تھا ۔سائیس دانہ چرا کر فروخت کر ڈالتا تھا اور گھوڑا عموماً بھوکا رہتا تھا ۔ایک بار سائیس گھوڑا گاڑی میں بٹھا کر مولانا کو اسٹیشن لے جارہا تھا جس میں بھوکے گھوڑے کو اس نے جوت دیا تھا ۔راستے میں گھوڑا کئی جگہ اڑا اور بگڑا، نتیجہ میں جب مولانا اسٹیشن پہنچے تو ٹرین سامنے جارہی تھی ۔پھر الاماں والحفیظ ۔مولانا غصّہ میں قابو سے باہر ہوگئے اور اس بات پر مصر رہے کہ اس گھوڑے کو ابھی میری نظروں سے دُور کردو ۔ابھی اسی وقت نیلام کردو ۔ مولانا ...کے خالہ زاد بھائی کبیر نانا کے صاحب زادے عبدالحکیم عرف

[۲۶۶] حکیم الامّت ۔نقوش و تاثرات، بار دوم، ص ۵۶ ۴م

[۲۶۷] نیا دَور عبدالماجد دریابادی نمبر، ص ۷۵

عدّو میاں راوی ہیں کہ داودہ کے وکیل احمد صاحب نے ایک سو نوّے روپے میں وہیں خرید لیا اور اسے لکھنؤ میں لے جاکر گیارہ سو روپے میں فروخت کیا۔"[۲۶۸]

ملّا واحدی نے اپنے ایک مختصر خاکے میں مولانا ماجد کے علم ہی کی تعریف نہیں کی یہ بھی بتایا ہے کہ زبان وقلم کی دین داری کے ساتھ ماجد عمل میں بھی کامل دین دار ہیں[۲۶۹] یہ بات بہت حد تک درست ہے۔ مثلاً فوٹو کے ضمن میں ماجد نہ صرف اس کے شرعی جواز کے قائل نہ تھے بلکہ کراہیت محسوس کرتے تھے۔ چنانچہ سوائے انتہائی مجبوری کے ہر موقع پر وہ اس سے صاف بچ نکل گئے۔

اس باب میں ایڈیٹر "آج کل" (دہلی) اور ممتاز انگریزی مترجم عبدالعزیز کمال کے نام ان کے خطوط سے ماجد کی شخصیت کے اس پہلو پر خوب روشنی پڑتی ہے۔ ایڈیٹر "آج کل" کے نام لکھا:

"اس تشہیر اور خود نمائی کی فرمائش مجھ زشت رُو سے، جسے آئینہ میں بھی اپنا عکس دیکھنا گوارا نہیں! حیران ہوں کہ تعمیل سے معذرت کن الفاظ میں پیش کروں۔"[۲۷۰]

عبدالعزیز کمال کے نام خط میں لکھا: "تصویر کو نہ پوچھیے۔ چند برسوں کے اندر خدا معلوم کس کس طرح اپنے کو بچایا ہے۔ ریڈیو میں جب تقریر کرنے جاتا ہوں تو وہاں تو یہ بلا اکثر ہی مسلط ہوتی رہتی ہے۔"

"شرعی ناجوازی کے علاوہ اس میں دخل طبیعی کراہت کو بھی ہے۔ اپنی صورت مجھے نہایت درجہ ناپسند ہے۔ ایک عمر ہوگئی جب سے آئینہ نہیں دیکھا۔ اتفاقی نظر پڑ جانے سے تکلیف ہی ہوتی تھی تو تصویر کیا کھنچواتا۔"[۲۷۱]

ماجد کی طبیعت میں جذباتیت بھی خاصی تھی جس کا کچھ اندازہ اُوپر کے خط کے علاوہ متعدد تحریروں سے ہوتا ہے۔ اس ضمن میں مولانا ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں: "مولانا اگرچہ فلسفہ و

---

۲۶۸ سہ ماہی اکائی (اناؤ)، فروری۔ اپریل ۱۹۸۲ء، شمارہ ۳، ص ۴۵۔ ۴۶

۲۶۹ دیکھیے ان کا خود نوشت مضمون "میرے عہد کے چند بڑے لوگ" چند خاکے، چٹان ۲۴ مئی ۱۹۷۱ء، ص ۱۶

۲۷۰ مکتوبات ماجدی، ص ۱۷۰

۲۷۱ نقوش خطوط نمبر جلد دوم، اپریل۔ مئی ۱۹۶۸ء، ص [illegible]

نفسیات کے ماہر تھے، وہ ان کا عالمانہ تحلیل و تجزیہ کر چکے تھے اور ان پر فاضلانہ و ناقدانہ لکھ چکے تھے لیکن ان پر اچھی خاصی جذباتیت غالب تھی ـــــــــــــــــــــ
۔جائیت کا پہلو ہمیشہ تنوطیت پر غالب رہا۔ بعض مشاہیر و عظماء کے بارے میں جن کی زندگی نجی و اجتماعی نقطۂ نظر سے قابلِ تنقید یا قابلِ اعتراض ہوتی، ان کا کوئی ایسا فعل یا واقعہ جس سے نیک شگون لیا جاسکتا تھا، ان کی مدح و اعتراف کے لیے کافی تھا اور وہ ان کی وجہ سے ان کی تمام غلطیوں سے صرفِ نظر کر لیتے"[۲۴۲]

بہر حال اپنے تمام تر تدین کے باوجود اپنی عملی زندگی میں مولانا وسیع القلب اور روشن خیال تھے۔ "وہ جتنے بڑے آدمی تھے اتنے ہی اونچے تھے اور ان میں حقیقت پسندی بدرجۂ اتم موجود تھی۔ وہ ہر قسم کی عصبیت سے پاک رہ کر علم اور اہلِ علم کے قدردان تھے"[۲۴۳]

ماجد پند و موعظت کے حکیمانہ استعمال سے کس قدر آگاہ تھے اس کا اندازہ محترمہ سلمیٰ کمال الدین صاحبہ کے اس بیان سے کر لیجیے۔ لکھتی ہیں "جس پر کوئی تبصرہ یا تنقید کرتا ہوتی اس کا ذکر چاہے وہ حاضر ہی کیوں نہ ہو، ضمیر غائب میں کرتے"[۲۴۴]

اولادیں

ماجد کی شادی جون ۱۹۱۶ء میں ہوئی۔ جولائی ۱۹۱۷ء میں شادی کے ایک سال بعد ان کے یہاں توأم اولادیں ہوئیں۔ دونوں لڑکے تھے۔ ایک بچہ پیدا ہوتے ہی رخصت ہوگیا۔ دوسرا تیرہ ماہ تک زندہ رہا۔ ستمبر ۱۹۱۸ء میں اس کا بھی انتقال ہوگیا۔ ماجد کو حضرت اکبر الہ آبادی سے جو عقیدت تھی وہ محتاجِ بیان نہیں۔ اسی عقیدت کے نتیجے میں انھوں نے نومولود کا نام اکبر رکھا تھا۔ توأم بچوں کی ولادت پر سید سلیمان ندوی نے ماجد کو ۲۲ راگست ۱۹۱۷ء کو دلچسپ خط لکھا تھا، متعلقہ اقتباس ملاحظہ ہو:

---

[۲۴۲] پرانے چراغ، جلد دوم، ص ۶۵۔

[۲۴۳] صدقِ جدید لکھنؤ، ۷ر جنوری ۱۹۸۳ء مضمون: قاضی اطہر مبارک پوری، "مولانا ماجد اور میں" ص ۵

[۲۴۴] مولانا ماجد — حیات و خدمات ص ۵۲

"مبارک ! باپ بننا مبارک۔ آپ بڑی تیزی سے ایک کے بجائے دو خزانہ غیب سے اُٹھا کر چل دیے۔ فرشتوں کو معلوم ہوا تو جرم غفلت سے بچنے کے لیے ایک واپس چھین لے گئے۔ عالم ملکوت کا ایک فلسفی پر مستثنیات کا تجربہ ایک بلیغ حملہ ہے۔"[۲۷۵]

مہدی افادی نے پہلے بچے کی وفات پر ماجد کو تعزیتی خط میں لکھا :

"آپ کا کارڈ باندہ سے لکھنؤ ہوتا ہوا کل مجھے ملا اور نہایت افسوس ہوا کہ محبت کا ثمرۂ اوّلیں ضائع ہوا۔ غالباً یہ عالمگیر بخار کی عنایت ہوگی۔ ہماری متفقہ ہمدردی آپ سے زیادہ ان کے ساتھ ہے جن کی بھری گود دفعتہً خالی ہوگئی۔"[۲۷۶]

اولادوں کا سلسلہ جاری رہا۔ ایک لڑکی شفقت نامی جون ۱۹۲۲ء میں لکھنؤ میں چھ مہینے کی ہو کر گزر گئی۔[۲۷۷] مرحوم رئیس احمد جعفری کو ان کے بچے کے انتقال پر پُرسہ دیتے ہوئے اپنی مرحوم اولادوں کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے ۴ / جون ۱۹۵۴ء کو لکھا تھا " دو بچے اور ایک بچی اپنے بچپن میں، میرے خود رخصت ہو چکے ہیں۔ جانتا ہوں کہ ماں کے دل پر کیا گزر کر رہتی ہے۔ پچھلے خط میں اسی آپ بیتی کی تھوڑی سی عکاسی تھی۔ اہل اللہ ہوتے سے اسے کوئی تعلق نہ تھا۔"[۲۷۸]

ماجد کی کوئی اولاد نرینہ نہ تھی۔ زندہ اولادوں میں چار لڑکیاں ہیں، رافت النساء، حمیرا خاتون، زاہرا خاتون اور زاہدہ خاتون۔ چاروں لڑکیاں علی الترتیب اگست ۱۹۱۹ء، مئی ۱۹۲۳ء، مارچ ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۳ء میں پیدا ہوئیں۔ زاہدہ خاتون کے بعد ان کی بیوی کے نظام عمل میں نقص واقع ہو جانے کے باعث اور کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ ماجد نے اس حادثۂ انقطاع اولاد پر آپ بیتی میں بڑے تاسف کا اظہار کیا ہے۔[۲۷۹]

ماجد کی یہ چاروں صاحب زادیاں ان کے چاروں بھتیجوں سے بیاہی گئیں یہ چاروں علی الترتیب مولانا عبدالماجد کے بڑے بھائی عبدالمجید مرحوم کے چاروں صاحب زادوں حکیم عبدالقوی (عرف

[۲۷۵] مکتوباتِ سلیمانی جلد اوّل، ص ۴۷ ، [۲۷۶] مکتوباتِ مہدی، ص ۰۷

[۲۷۷] آپ بیتی، ص ۳۶۷

[۲۷۸] مکتوباتِ ماجدی بنام رئیس احمد جعفری (غیر مطبوعہ)، مملوکہ راقم الحروف

[۲۷۹] آپ بیتی، ص ۳۶۸

آفتاب (احمد)، حبیب احمد ایم۔ اے، محمد ہاشم قدوائی ایم۔ اے پی ایچ ڈی ریڈر شعبہ سیاسیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور عبدالعلیم قدوائی ایم اے۔ ایل ایل بی کے عقدِ نکاح میں آئیں[۲۸۰]

ماجد کی صحت جسمانی اور آخری زمانہ

ماجد کا بچپن اور ادھیڑ عمر کا زمانہ بہت کچھ تندرستی میں گزرا البتہ جوانی میں صحت کی جانب سے عام غفلت، ترکِ ورزش اور بعض بے قاعدگیوں اور بد احتیاطیوں (مثلاً کم روشنی میں لیٹ پڑھنا، مسواک سے دوری، مدتوں رات کو پان منھ میں رکھ کر سونا) کے باعث پریشانیاں لاحق ہوئیں[۲۸۱]
۱۸ اکتوبر ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں اکبر الہ آبادی خرابیٔ صحت کی مثال دے کر ماجد کو اپنی تنبیہ کرتے ہیں:

"بہر حال صحت مقدم ہے۔ آپ کی صحت ہمیشہ نازک رہی ہے۔ ناتندرستی زندگی کو تلخ کر دیتی ہے۔ میں تو اس کی نذر ہو گیا ہوں: ؎

خلق مجھ سے طالبِ پابندیٔ اخلاق ہے میری یہ حالت کہ مجھ پر "ٹھینگ" یو بھی شاق ہے"[۲۸۲]

یہ "ہمیشہ نازک رہی" والی بات بہت حد تک درست ہے۔ جوانی میں تو اکثر مواقع پر ان کی صحت خراب ہوئی اور بعض اوقات تو علالت نے خاصا طول کھینچا۔ جوانی بھر صحت عموماً خراب ہی رہی۔ ۱۹۱۷ء میں حیدر آباد میں تھا کہ APPENDICITIS (ورم امعائے معدہ) میں مبتلا ہو کر بہت ہی زائد تکلیف اٹھائی۔ ایک طبیبِ حاذق حکیم امتیاز الدین تھے۔ ان کی مسیحائی نے آپریشن سے بچالیا"[۲۸۳] ورم امعائے معدہ کے مرض سے نجات پانے پر مہدی افادی نے انھیں ایک مکتوبِ تہنیت لکھا اور اس امر پر خوشی کا اظہار کیا کہ آپریشن کی نوبت نہ آئی۔ اس خط سے یہ بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایک زمانے میں اسے کتنا مہلک مرض سمجھا جاتا تھا:

" شکر ہے آپ نے ایک خطرناک مرض سے نجات پائی جو عموماً امرائے یورپ کے حصے میں آتا ہے۔ بہت کم مثالیں ایسی ہیں جن میں عمل کی ضرورت نہ پیش آتی ہو اور عمل بہت کم کامیاب ہوتا

۲۸۰ تذکرۂ معاصرین جلد چہارم، ص ۱۹۱ ۲۸۱ آپ بیتی، ص ۳۳۴ - ۳۳۷

۲۸۲ خطوطِ مشاہیر (جلد اوّل) طبع دوم، ص ۱۴۵

۲۸۳ آپ بیتی، ص ۳۳۷

ہے۔[۲۸۴] مکتوباتِ سلیمانی (جلد اوّل) کے حاشیے میں خود ماجد نے اسی مرض کی طرف اشارہ کیا ہے[۲۸۵]۔
گیارہ بارہ سال کی عمر سے ۱۸، ۱۹ سال کی عمر تک ملیریا کے سالانہ حملہ کا سلسلہ جاری رہا۔
نزلہ بھی بہت رہنے لگا جس کے باعث آنکھیں سب سے زیادہ متاثر ہوئیں، نتیجہ یہ ہوا کہ ۲۷ سال کی عمر میں رات کا مطالعہ قطعاً چھوڑ دینا پڑا۔ اسی زمانے میں مرضِ قبض لاحق ہوا جو آخری عمر میں بہت بڑھ گیا تھا۔ اس ضمن میں حکیم عبدالقوی دریابادی نے راقم کو ایک دلچسپ اور ایک درجے میں امتلا انگیز بات بتائی۔ کہنے لگے کہ ماجد کو جوانی ہی میں قبض رہنے لگا تھا۔ وہ طہارت خانے میں بہت دیر لگاتے تھے۔ چونکہ وقت کا انضباط ان کی فطرتِ ثانیہ بن چکی تھی اس لیے انھوں نے اس مجبوری سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے "فسانۂ آزاد" مکمل کا مکمل دوسری بار اس طہارت خانے میں ختم کیا۔ طہارت خانے میں ایک چوکی لگی رہتی تھی جس پر اس کی مجلدات دھری رہتی تھیں۔
ماجد وقتاً فوقتاً تپ شدید (نزلاوی و محرقہ) میں بھی مبتلا رہے۔ عمر کے بیالیسویں سال میں صحت زیادہ گر گئی اور اثر قلب تک پہنچ گیا۔ علاج معالجے سے افاقہ نہ ہوا، چنانچہ صبح پیدل ہوا خوری کو معمول بنایا جس سے صحت بہت حد تک سنبھل گئی۔

ماجد کی روایت کے مطابق جوانی کے بعد سے عام صحت (معدہ وغیرہ) کئی سال اچھی رہنے لگی تھی[۲۸۶] لیکن اسی زمانے میں شائع ہونے والے صدقِ جدید، ۲۳ فروری ۱۹۶۸ء سے اندازہ ہوتا ہے کہ ماجد ہر سال بیمار رہنے لگے تھے اور یہ ایک سالانہ معمول بن گیا تھا جس سے ان کی صحت کی نزاکت کی تصدیق ہوتی ہے، لکھتے ہیں:

"باوجود توجہ و احتیاط کے سالانہ کم سے کم ایک بار جاڑوں ہی کے موسم میں بیمار ضرور پڑ جاتا ہوں اور بیماری کے بڑے سے بڑے شدائد چاہے چند ہی روز میں چلے جائیں پھر بھی ان کی پیدا کی ہوئی معذوریاں ہفتوں کیا کیسے مہینوں تک پیچھا نہیں چھوڑتیں۔ نزلہ شدید، تپ نزلاوی اور سب سے بڑھ کر کھانسی کی مصیبت، تو مدتوں مسلط رہتی ہے۔۔۔ علاج میں عموماً یونانی ہی

۲۸۴ مکتوباتِ مہدی، ص ۶۰
۲۸۵ مکتوباتِ سلیمانی جلد اوّل، ص ۳۷ (حاشیہ نمبر ۲۶۲)
۲۸۶ آپ بیتی، ص ۳۳۹

کرتا ہوں لیکن کوئی تعصب ایلوپیتھی یا ہومیوپیتھی سے نہیں ہے۔ اس سے قبل جب بیمار پڑتا تھا تو افاقہ مرض کی رفتار بڑی ہی تیز ہوتی۔ معالجین اسی پر حیران رہ جاتے۔ اب یہ نعمت بھی مالک و پروردگار نے واپس لے لی ہے۔"[۲۸۷]

اسے بھی عجیب اتفاق کہیے کہ ۱۵ مارچ ۱۹۷۷ء کے حملۂ فالج سے ایک ڈیڑھ ہفتہ قبل ہی ماجد نے اپنی طویل صحافتی زندگی سے دست بردار ہونے کا اعلان کر دیا تھا حالانکہ واقعتاً وہ ۱۹۷۷ء سے پہلے سات آٹھ ماہ تک کچھ نہ کچھ مختصراً لکھتے رہے۔ اس ضمن میں سردار احمد علیگ اپنے مضمون "عبدالماجد دریابادی - یادوں کے جھروکوں سے" میں لکھتے ہیں :

"۸ مارچ ۱۹۷۵ء[۲۸۸] کے "قومی آواز" میں اولین صفحہ پر یہ سرخی پڑھی "مولانا دریابادی نے صحافتی قلم رکھ دیا" نہ جانے دل پر کیسی کیفیت ہوئی۔ مولانا کی عمر اسی کے حدود پار کر چکی تھی اور انھوں نے کبر سنی کے سبب صحافتی زندگی سے کنارہ کشی کا اعلان "صدق" میں کیا تھا جس کے حوالے سے یہ خبر شائع ہوئی تھی۔ اخبار مذکور میں خبر کے ساتھ درج تھا کہ مولانا نے اپنے اعلان اولین میں جس کو ان کی آخری ادبی و صحافتی تحریر کہا جا سکتا ہے، کہا ہے، کھلی ہوئی کلیوں اور پھولوں کے پُر بہار موسم کے بعد خزاں کا پت جھڑ کس نے نہیں دیکھا۔ شروع کے نو دس سال بچپن کے گزرے۔ اس کے بعد بیس سال نوعمری کا زمانہ گزرا۔ ۲۱ سے ۳۵ تک پورے شباب کا دور رہا اور پھر ۵۵ تک درمیانی عمر ادھیڑ سن کا عالم رہا۔ پھر ۷۰ سال تک بڑھاپا، یہاں تک کہ اسی کے حدود بھی پار ہو گئے اور ہر قسم کے جسمانی و دماغی مشاغل کا تماشا خوب دکھایا جا چکا۔"[۲۸۹]

۱۴ مارچ ۱۹۷۷ء[۲۹۰] کو بروز جمعہ بعد مغرب ماجد پر فالج کا حملہ ہوا۔ اولاً ڈاکٹری علاج ہوا۔

---

[۲۸۷] صدق جدید، ۲۳ فروری ۱۹۶۸ء، ص ۱

[۲۸۸] سردار احمد علیگ کو اشتباہ ہوا ہے۔ صحیح سن ۱۹۷۷ء ہے۔

[۲۸۹] سہ ماہی اکائی (اٹاوہ) فروری - اپریل ۱۹۸۲ء، ص ۴۵

[۲۹۰] صحیح تاریخ ۱۵ مارچ بنتی ہے۔ ۲۲ مارچ ۱۹۷۷ء کے صدق جدید میں "مدیر صدق جدید کی علالت" کے عنوان سے حکیم عبدالقوی دریابادی کا جو نوٹ شائع ہوا تھا اس میں تاریخ ۱۵ مارچ ہی درج ہے۔ خود ماجد نے ۲۹ مارچ ۱۹۷۷ء کے "صدق جدید" میں "میرا مرض فالج" کے عنوان سے جو تفصیل لکھی ہے اس میں تاریخ ۱۵ مارچ درج ہے۔

مرض کی شدت میں کچھ کمی ہوئی۔ ہفتہ ڈیڑھ ہفتہ بعد لکھنؤ آنے پر ہومیوپیتھی علاج شروع ہوا۔ مرض کا حملہ دائیں طرف تھا، لیکن اس کے دو ڈھائی ہفتہ بعد "صدق" کے لیے دو چار نوٹ کسی نہ کسی طرح لکھنے لگے۔[۲۹۱]

"صدق جدید" میں ماجد نے اپنے قلم سے "میرا مرض فالج" کے عنوان سے ایک مختصر نوٹ لکھا تھا، اس کی کسی قدر تفصیل سے مرض کے پھیلاؤ اور اثرات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے:

"آج کئی روز مرض کے ہو چکے ہیں۔ الحمدللہ کچھ مرض بڑھا نہیں لیکن کوئی خاص افاقہ بھی ظاہر نہیں ہوا۔ لکھنے کا کام مطلق نہیں کر سکتا ہوں۔ بولنے میں بہت سے الفاظ غلط بول جاتا ہوں اور لکھنے میں بھی معمولی الفاظ کے املے میں غلطیاں کر جاتا ہوں۔ بہر حال اللہ کا شکر ہے۔ اللہ جس حال میں بھی چاہے رکھے۔ بھوک وغیرہ یقیناً مفقود نہیں ہوگئی ہے لیکن حالت صحت کی سی بھی نہیں۔ نماز وغیرہ فرائض کی رکعات کی اور سنن مؤکدہ کی حد تک کسی نہ کسی طرح پابندی ہو جاتی ہے:

" یہ بھی الٹ پلٹ لکھ کر دے رہا ہوں۔ کوئی صحیح الحواس ایک نظر دیکھ کر اسے چھپنے کو دے گا۔ بہر حال آئندہ سب کچھ اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ داہنی طرف کا حصۂ جسم معلوم ہوتا ہے اپنا جزو بدن ہے ہی نہیں۔ مخلص کرام بہر صورت دعائے خیر فرماتے رہیں۔"[۲۹۲]

"صدق جدید" کے ۱۲ اپریل، ۲۶ اپریل، ۳ مئی، ۱۸ مئی اور ۲۴ مئی ۱۹۷۴ء کے شماروں میں بھی مدیر صدق جدید کی علالت، علاج معالجے اور مرض کے اثرات کی تفصیل شائع ہوتی رہی جس سے پتا چلتا ہے کہ ریاست کے گورنر صاحب نے بھی ماجد کے علاج میں دلچسپی لی۔ علالت کے باعث ماجد کا حافظہ بھی شدید طور پر متاثر ہوا۔ یہ نوٹ خود ماجد کے قلم سے نکلے۔ گویا اس شدید علالت میں بھی قلم کسی قدر چلتا رہا۔ یہ نوٹ بڑے عبرت زا ہیں۔

علاج معالجے سے مرض میں معمولی کمی ہوئی اور یہ ایک حالت پر ٹھہر سا گیا۔ ۷۴ء سے ۱۹۷۶ء تک کا زمانہ اسی حالت میں گزرا۔ اس دوران انھوں نے جو مختصر نوٹ یا خط وغیرہ لکھے وہ انتہائی کاوش پر بھی پڑھنے دشوار ہیں۔ ہاں حکیم عبدالقوی دریابادی اور ماجد کی دختر محترمہ

[۲۹۱] آپ بیتی، ص ۳۹۱ [۲۹۲] صدق جدید،

بیگم ہاشم قدوائی) انھیں کسی قدر کاوش سے مکمل پڑھ لیا کرتے تھے۔ ۲۵ر دسمبر ۱۹۷۵ء کا ایک ایساہی خط ماجد کے اپنے سوادِ قلم میں اور اس سے متصل صاف کیا ہوا راقم الحروف کے پاس موجود ہے۔ اس خط میں، جو کرنل خواجہ عبدالرشید مرحوم کے نام لکھا گیا ہے، ماجد نے اپنے مرض کی کسی قدر تفصیل دی ہے۔ لکھتے ہیں:

" مارچ ۴ ۱۹۷ء سے میرے اوپر فالج کا حملہ ہوا۔ پہلے ہومیوپیتھک علاج رہا۔ اب ایلوپیتھک ہے۔ داہنے پیر کے تلوے میں گویا ایک کیل سی گڑی ہوئی ہے۔ برابر زمین پر فرلانگ دو فرلانگ بلادقت چل لیتا ہوں۔ البتہ کھڑے ہوکر نماز میں دو تین منٹ بھی نہیں رہ سکتا۔ بصارت بے حد کم زور ہوگئی ہے۔ آئی سرجن نے اسی ہفتہ عشرہ میں آپریشن کو کہا ہے۔ خصوصی دعا فرمائیں۔ اپنا لکھا خود پڑھ نہیں سکتا۔"

اس خط کے پانچ روز بعد ۳۰ر دسمبر ۱۹۷۵ء کو کرنل صاحب کے نام حکیم عبدالقوی دریابادی نے جو خط لکھا اور جو راقم الحروف کے پاس موجود ہے اس سے بھی جہاں ماجد کی ضعفِ بصارت کی شدت کا اندازہ ہوتا ہے وہیں فالج کے مابعد اثرات کا بھی۔ حکیم صاحب لکھتے ہیں:

" مولانا کے مرض فالج کا علاج ڈاکٹری ہو رہا ہے۔ مرض ایک حالت پر ٹھہرا ہوا ہے۔ چلنے پھرنے میں کوئی زحمت نہیں ہوتی البتہ مرض کا دماغ پر اچھا خاصا اثر ہے۔ مضمون بس مختصر سے لکھ پاتے ہیں۔ بعض اوقات چیزیں بالکل بھول جاتے ہیں۔ بعض دن پیشاب کی بہت زیادتی ہو جاتی ہے۔"

ماجد کی دونوں آنکھیں مرض فالج سے قبل بہت کم زور ہو چکی تھیں خصوصاً دائیں آنکھ۔ جنوری ۱۹۷۶ء میں میڈیکل کالج لکھنؤ میں ماہرِ چشم ڈاکٹر گرگ نے دائیں آنکھ پر نزول الماء کا آپریشن کیا۔ آپریشن کامیاب رہا۔ اس کی اطلاع دیتے ہوئے حکیم عبدالقوی دریابادی نے کرنل عبدالرشید کے نام اپنے ۱۶ر جون ۱۹۷۶ء کے خط میں لکھا:

" عم محترم کی آنکھ کا آپریشن کامیاب رہا۔ نظر آنے لگا ہے لیکن لکھنے پڑھنے والی عینک ابھی تک کارآمد نظر نہیں آرہی ہے اور مرض فالج کے اثر سے اب وہ لکھنے پڑھنے کا کام بہت کم کر سکتے ہیں۔"

اس اثنا میں ایک بار دارالمصنفین کے جلسۂ انتظامیہ میں شرکت کے لیے اعظم گڑھ اور اس کے بعد ایک بار مسلم یونیورسٹی کے کانووکیشن میں شرکت کے لیے علی گڑھ گئے جہاں انھیں ڈاکٹر آف لٹریچر کی اعزازی ڈگری دی گئی۔ چھوٹے موٹے سفر بارہ بنکی اور بڑے گاؤں کے بھی کیے۔ آخری بار رمضان دریا باد میں گزارا اور پورا قرآن مجید مہینہ بھر تراویح میں باوجود انتہائی ضعف کے بلاناغہ سنا[۲۹۳] اس سے ان کے تمسک بالقرآن کا اندازہ بآسانی لگایا جا سکتا ہے۔ اس آخری زمانے میں حضرت آوارہ نے ماجد میاں سے اپنی ملاقات کا احوال لکھا جو مختصر ہونے کے باوجود اپنی تاثیر کے اعتبار سے بے مثال ہے اور اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ماجد اپنے آخری زمانۂ علالت میں کس قدر رقیق القلب ہو گئے تھے۔ آوارہ، ماجد کے سکول کے زمانے کے ہم جماعت تھے۔ لکھتے ہیں:

"گئے برس لکھنؤ جانے کا اتفاق ہوا۔ جانتا تھا کہ ماجد میاں علیل ہیں اور علاج کے لیے لکھنؤ میں مقیم۔ خیال ہوا کہ عیادت کر آؤں۔۔۔ رقعہ لکھا جواب آیا کل تو بجے آئیے۔ گیا اور کچھ وقفے کے بعد ماجد میاں کے کمرے میں لے جایا گیا۔ سفید کھدر میں سر تا پا اوڑھے لپیٹے تکیوں کے سہارے مسہری پر ماجد میاں آرام کر رہے تھے۔ دودھ جیسی سفید داڑھی کچھ الجھی الجھی سی سینے پر پھیل رہی تھی۔ حکیم صاحب (عبدالقوی دریابادی) نے داہنے کان کے پاس ذرا بلند آواز سے میرا نام لیا معاً ماجد میاں کے جھریاں پڑے ہڈیوں کے سانچے پر ڈھلے لرزتے ہوئے دونوں ہاتھ چادر سے نکلے اور میری جانب بڑھے۔ میرے دونوں ہاتھ پکڑے، آنکھوں تک لے گئے اور ہونٹوں پر رکھ لیے ساتھ ہی میں نے دیکھا دو ننھے ننھے آنسو ان کی پلکوں پر جھول رہے تھے۔ دل کا کمزور ہوں میرے آنسو بھی چھلک پڑے اور اپنے ہاتھ نرمی سے نکال کر ذرا نرم آواز میں کہا "ماجد میاں دعائے شفا پڑھتا ہوں۔ سنیے اور ہو سکے تو آپ بھی تکرار کرتے جائیے۔ میں نے دعا شروع کی۔ دیکھا تو ان کے لبوں کو بھی جنبش تھی۔"[۲۹۴]

---

۲۹۳ آپ بیتی، ص ۳۹۱ - ۳۹۲

۲۹۴ "ماجد میاں سے آخری ملاقات" مشمولہ نیا دور عبدالماجد دریابادی نمبر، اپریل مئی ۱۹۷۸ء، ص ۹ - ۱۰

وسطِ اکتوبر ۱۹۷۶ء میں رات کو اچانک گر پڑنے سے کولہے کی ہڈی ٹوٹ گئی۔ اس صدمہ نے ان کی صحت پر اور بُرا اثر ڈالا۔ بلوچ پورہ لکھنؤ کے ہڈی کے علاج کے ماہر ڈاکٹر ابرار احمد قریشی نے حادثہ کے دوسرے ہی دن بڑی چابکدستی سے ہڈی جوڑ کر پلاسٹر چڑھا دیا۔ اس وقت سے وفات تک مولانا کی ساری دُنیا ایک کمرہ اور ایک کمرے میں بھی ایک چوبی تخت تک محدود ہو کر رہ گئی۔ دائیں طرف پلاسٹر لگا تھا اس لیے صرف بائیں کروٹ لے سکتے تھے۔ تھوڑا بہت کام جو کسی نہ کسی طرح "صدق" کے لیے کر لیتے تھے، اس حادثہ کے بعد اس کا سلسلہ بھی ختم ہو گیا۔[۲۹۵] آخر دسمبر میں فالج کا نیا حملہ ہوا اور اس کا اثر زبان پر خاص طور سے پڑا۔ دماغی قوتیں ضعیف تر ہوتی گئیں۔ قبض شدید رہنے لگا۔ وفات سے پانچ روز قبل سے اجابت مطلق نہ ہوئی۔ بے ہوشی اور غفلت کا سلسلہ تین دن رہا۔[۲۹۶]

مولانا قاری محمد طیب نے اپنے تعزیتی خط میں ان کے آخری زمانے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا:

"ادھر تو تقریباً ڈیڑھ دو سال سے فکرِ آخرت میں مستغرق رہتے تھے اور اسی قسم کی تحریریں میرے پاس بھیجتے رہتے تھے۔"[۲۹۷]

مولانا کے آخری ایامِ زندگی کے باب میں ان کی سنجھلی صاحب زادی اہلیہ ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی نے دو نہایت مؤثر اور پُر درد مضامین لکھے ہیں۔ ان میں سے ایک تو "آخری رخصتی" کے نام سے دیوبند کے کسی پرچے میں شائع ہوا اور "ایشیا" لاہور میں نقل ہوا اور دوسرا "کتابِ زندگی کا آخری باب" کے عنوان سے "ذکرِ ماجد" میں شائع ہوا۔ اوّل الذکر مضمون میں اُنھوں نے ماجد کے کتب خانے کی فروخت کا مؤثر احوال لکھا ہے۔ مولانا نے اپنی زندگی میں اپنی انگریزی کتابیں ندوہ کے دارالمطالعہ کو اور اردو اور فارسی و عربی کتب مسلم یونیورسٹی کی آزاد لائبریری کو دے دی تھیں۔[۲۹۸] بیگم صاحبہ لکھتی ہیں: "سب

---

[۲۹۵] آپ بیتی، ص ۳۹۲ — [۲۹۶] حوالہ سابق، ص ۳۹۵

[۲۹۷] مولانا عبدالماجد — حیات و خدمات، ص ۴۶

[۲۹۸] یہ کتابیں ماجد کے مرغوب موضوعات یعنی تفسیر، تصوّف، مغربی علوم پر مبنی متعدد کتب، دوائر المعارف، عقائدِ یہود، فقہ، کلام، حدیث، افسانہ، ناول، فارسی اساتذہ کے دواوین، لغات القرآن اور لغات اردو وغیرہ پر مشتمل تھیں۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

سے آخری اور دردناک رخصتی دریا باد کے گھر سے ان کی کتابوں کی رخصتی تھی، وہ کتابیں جو انھوں نے اپنی تنگی کے زمانے میں صبح ناشتہ میں بجائے انڈے کے جس کے وہ بچپن سے عادی تھے، اُبلے ہوئے آلو کھا کر جمع کیں۔ فالج کے حملے کے بعد جب روز بروز پڑھنے لکھنے سے معذور ہونے لگے تو ایک روز لڑکیوں کے سامنے بولے کہ ہم اپنی انگریزی کی کتابیں ندوہ کو اور عربی، فارسی، اردو کی علی گڑھ بھیجنا چاہتے ہیں مگر حالی اور شبلی سب کی جدائی کیسے برداشت کریں گے۔"

" ندوہ سے محترم علی میاں تشریف لائے اور اس میں بھی پوری سادگی کا منظر رہا۔ والد صاحب ان کی آمد سے بہت خوش تھے جو اُن کو اپنے بھتیجوں سے زیادہ ہی عزیز تھے۔"

" مگر علی گڑھ والوں کا قافلہ آٹھ آدمیوں کا تھا۔ گھر کا باہر کا ہال جو مولانا کی لڑکیوں کی شادی میں صاف ہوتا تھا، جھاڑا پونچھا گیا اور یہ اس گھر میں ان کی زندگی کی آخری تقریب تھی۔ رشتہ کی بھتیجی نے ہنس کر بہنوں سے کہا کہ بالکل آپ لوگوں کی شادی کا ایسا منظر لگ رہا ہے۔ کسی نے سادگی سے والد صاحب کے سامنے یہ جملہ دہرا دیا۔ چہرہ شدتِ جذبات سے سُرخ ہوگیا۔ رقت انگیز آواز میں بولے سچ کہا۔ لڑکی کی شادی میں معاہدہ دونوں فریقوں کے درمیان ہوتا ہے اور آج ہم اپنی عزیز ترین چیز دوسروں کے حوالے کر رہے ہیں۔"

" باراتی رخصت ہوگئے۔ گھر سے دُور سڑک پر ٹرک آیا اور یہ بڑا ہی مؤثر منظر تھا، کتابیں ٹرک پر لدی تھیں اور قصبہ کے ہندو مسلمان پڑھے لکھے اور جاہل سب آب دیدہ تھے اور کہہ رہے تھے کہ آج ہمارے قصبے کی دولت جا رہی ہے۔"[۲۹۹]

"کتاب زندگی کا آخری باب" میں لکھتی ہیں: "انتقال سے پندرہ روز قبل منجھلی لڑکی سے جو (گزشتہ سے پیوستہ) ۱۱۔ اکتوبر ۱۹۴۷ء اور ۱۸ اکتوبر ۱۹۴۷ء کے "صدق" میں ان کتب کی تفصیل دو قسطوں میں شائع ہوئی تھی، عنوان تھا " ایک مختصر سا کتب خانہ اور اس کی فروخت"۔ یہ گویا ان کتب کی فروخت کا تفصیلی اشتہار تھا جس کے آخر میں ماجد نے لکھا تھا " کتابوں کی جو شرح قیمت آج کل ہے وہ ہر ایک پر ظاہر ہے۔ بہرحال کوئی بھی شرح میری اس حسرت و غم کو دُور نہیں کر سکتی۔ قدر دان حضرات جو شرح بھی مناسب سمجھیں لگائیں۔"

[۲۹۹] ہفت روزہ ایشیا ۴ جنوری ۱۹۸۱ء، ص ۳

ان کے پاس آخر وقت رہیں ادھر کٹے لفظوں میں فرمایا، وہ جو آتا ہے ف، منجھلی لڑکی نے جب دیکھا کہ جملہ پورا نہیں ہو رہا ہے تو کہا فرشتہ، بولے ہاں اور ہاتھ سے داہنی طرف اشارہ کیا اور کہا" آگیا ہے "۔

یہ شعر زندگی میں بڑی رقت سے اکثر پڑھا کرتے تھے ؎

عمر دراز مانگ کے لائے تھے چار دن — دو آرزو میں کٹ گئے دو انتظار میں [۳۰]

اس آخری زمانے میں مولانا علی میاں کئی دفعہ ماجد سے ملاقات کو تشریف لے گئے لیکن ملاقات کا عدم اور وجود برابر رہا۔ اس زمانے میں ماجد کی رقت کی تصدیق ان کے قلم سے بھی ہوتی ہے۔ لکھتے ہیں" لکھنؤ کے زمانۂ قیام میں خاتون منزل حاضر ہوتا اور تھوڑی دیر بیٹھ کر چلا آتا۔ مولانا جیسے مشغول اور فعال آدمی کو معذور و فارغ دیکھ کر دل پر چوٹ لگتی اور دنیا کی بے ثباتی اور عمر و صحت کی بے وفائی کا نقش دل پر قائم ہو جاتا۔ گفتگو میں بھی دقت اور رکاوٹ محسوس ہوتی۔ رقت بہت بڑھ گئی تھی"[۱-۳۰]

وفات سے ایک روز قبل مولانا قاری محمد طیب، ماجد سے ملنے آئے۔ اپنے تعزیتی خط میں ان کے سلب حواس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۵ رجنوری ۱۹۷۷ء کو جب میں مولانا مرحوم کی مزاج پرسی کو حاضر ہوا تو آخری وقت آچکا تھا۔ حواس باقی نہیں تھے۔ کم از کم ان کی زیارت سے مشرف ہو گیا"[۲-۳۰]

" اس غفلت کے عالم میں باربار ہاتھ کان تک اٹھاتے اور اس کے بعد نیچے لاکر نماز کی طرح نیت باندھ لیتے۔ یہ کیفیت کہنا چاہیے کہ وفات سے کچھ قبل تک رہی۔"[۳-۳۰]

---

[۳۰] ان کی اس حسرت کا اظہار ان کے ان اداریوں سے بھی ہوتا ہے جو وہ ماہ مارچ کے وسط میں "صدق" میں کبھی کبھی لکھا کرتے تھے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، صدق جدید ۱۵ر مارچ ۱۹۵۷ء، ۱۶ر مارچ ۱۹۶۲ء اور ۱۷ر مارچ ۱۹۶۷ء

[۱-۳۰] پرانے چراغ (حصہ دوم) ص ۱۶۷

[۲-۳۰] مولانا عبدالماجد ـ حیات و خدمات، ص ۹۴

[۳-۳۰] آپ بیتی، ص ۳۹۶

واضح رہے کہ مولانا دریابادی کی والدہ مرحومہ کی بھی عالمِ سکرات میں یہی کیفیت تھی [۳۰۴]
۶ جنوری ۱۹۷۷ کو یوم پنج شنبہ بوقت ۴ بجے صبح بمقام خاتون منزل (لکھنؤ) ماجد
اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے۔ نمازِ جنازہ ان کی وصیت کے مطابق نمازِ ظہر کے بعد ندوۃ العلماء
کے میدان میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے پڑھائی۔ بعد ازاں انھیں دریا باد لایا گیا اور یہاں
دریاباد کے مردِ بزرگ حافظ غلام نبی صاحب نے نماز پڑھائی۔ مولانا کے مکان سے متصل
حضرت آبکش کے مزار کے قریب تدفین ہوئی۔ متعدد حضرات نے تاریخ کہی۔ میر غلام رسول نازکی
(سری نگر) نے آیۂ قرآن و رفعنا لک ذکرک سے ہجری تاریخ ۱۳۹۷ھ نکالی۔
اس میں بعض اور حضرات کو بھی توارد ہوا۔ مغیث الدین فریدی نے قطعہ کہا ؎

تاریخِ رحلتِ بے ہنگام

۱۹۷۷ء

محبِّ اسلام حضرت عبدالماجد دریابادی

عالمِ دیں مفسّرِ قرآن — مردِ حق محرمِ رموزِ حیات
اپنے خالق سے جا ملا آخر — چھوڑ کر یہ جہانِ مکروہات
ہے کم و بیش ہے یہی تاریخ — پاک دل، پاک ذات، پاک صفات
۳۷۸ — ۱۹۷۷ = ۳۷۸ — ۱۳۹۷ھ [۳۰۵]

جناب رہبر تابانی دریابادی نے بڑی رواں تاریخ کہی، ملاحظہ ہو۔

ہر مکتبۂ فکر کو تا فہم و قیاس — کی جس نے عطا دولتِ حسنِ احساس
افسوس تہہِ خاک ہے آرام پذیر — وہ محرمِ لیلائے سخن نکتہ شناس [۳۰۶]

۱۹۷۷ء

---

[۳۰۴] ملاحظہ کیجیے "وفیاتِ ماجدی" ص ۱۴۱
[۳۰۵] تذکرۂ معاصرین جلد چہارم، ص ۱۹۰
[۳۰۶] ذکرِ ماجد، ص ۸

"ان کی گراں قدر علمی وادبی خدمات کا اعتراف بھی بھرپور ہوا۔ حکومت کی سطح پر بھی اور اہلِ علم طبقے کی طرف سے بھی۔ عربی کا راشٹرپتی ایوارڈ انہیں ۱۹۶۵ء کے یوم آزادی پر دیا گیا، ایک شال اور مان پتر اس کے علاوہ۔ اس زمانے میں اس کی رقم دو ہزار سالانہ تھی۔ اب چند برس سے یہ بڑھا کر پانچ ہزار کر دی گئی ہے۔ اسی طرح یوپی حکومت کی طرف سے بھی یک مشت پانچ ہزار روپے کا انعام ملا تھا۔ مارچ ۱۹۷۶ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے ڈی لٹ (ڈاکٹر آف لٹریچر) کی اعزازی سند سے نوازا۔"[۳۰۷]

مولانا کی وفات پر مجلسِ شوریٰ دارالعلوم دیوبند، بزمِ اردو اور محمد علی اکادمی مدینہ، اخبار رہنمائے دکن اور متعدد دیگر اداروں اور اخباروں نے تعزیتی قراردادیں پاس کیں۔

۳۰۷؎ تذکرۂ معاصرین (جلد چہارم) ص ۱۹۳

باب دوم :

عبد الماجد دریابادی بحیثیت نقاد

تنقید کیا ہے۔ اس سوال کا جواب دینا اتنا آسان نہیں۔ کیا محض تشریح و تفسیر ہی تنقید کا دوسرا نام ہے اور یہ دونوں تنقید کی قائم مقام ہو سکتی ہیں۔ کیا تنقید، تجزیہ اور محاکمہ کا نام ہے یا یہ ان دونوں عناصر کی جامع ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ تنقید تشریح و تفسیر بھی ہے اور تجزیہ و محاکمہ بھی۔ اس کا فرض، خیر اور حق کو خیر اور حق کی شکل میں اور شر اور باطل کو شر اور باطل کی شکل میں دکھانا ہے۔ اگر چہ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود خیر و شر کا معیار کیا ہے اور کیا ایسا تو نہیں کہ خیر اور شر محض اضافی اقدار ہیں؟ بات یہ ہے کہ اگر تنقید ایک معروضی عمل ہے اور واقعہ یہ ہے کہ ایسا ہے تو پھر یقیناً خیر و شر اور حق و باطل کے مستقل معیارات بھی موجود ہیں اور اقدار کی اضافیت کی بات محض اضافی ہے۔ چنانچہ تنقید، حق کو باطل سے الگ کرتی ہے اور دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر ڈالنے ہی کے لیے وجود میں آتی ہے۔ "تنقید لوگوں کو جھوٹ بولنے سے باز تو نہیں رکھ سکتی مگر اس کا وظیفہ اس قدر ضرور ہے کہ یہ ایسا اہتمام کرتی ہے کہ جھوٹ خود کو سچ کے طور پر مستحکم نہ کر سکے۔"[1]

نقاد کا کام محض تخلیق کار کے تخلیقی تجربے ہی کو اپنی گرفت میں نہیں لینا ہوتا بلکہ اس کا کام ایک رہنما اور مقدم و پیشوا کا بھی ہے۔ نقاد محض مرغ باد نما نہیں ہوتا جو صرف یہ بتا سکے کہ ہوا کا رخ کیا ہے بلکہ اس کا کام موجود کو بدلنا اور اُسے ایک ارفع حقیقت سے منسلک کرنا ہوتا ہے۔ وہ حقیقت اشیاء اور ماہیت وجود کو سمجھتا ہے اور زندگی کی معنویت متعین کرتا ہے۔ "تنقید میں تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ نقاد نے مسائل پر سوچ بچار کیسے کیا ہے۔ اس کی تنقید ہمیں شاعری کے بارے میں کچھ نئی اور اہم باتیں بتاتی ہے یا نہیں۔ نقاد فکر کی نئی سرزمینوں کے انکشاف اور دریافت میں کامیاب ہوا ہے کہ نہیں۔ ادب کی سیاحت میں وہ جن تجربات سے

---

[1] جارج واٹسن : "THE LITERARY CRITICS" ص ۹

گزرا ہے ان کی نوعیت کیا رہی ہے اور ان تجربات سے وہ کس قسم کے نتائج اخذ کرتا ہے۔ تنقید کی اہمیت دعویٰ کو ثابت کرنے میں نہیں بلکہ اسے Explore کرنے میں ہے۔ تنقید اس معنی میں دریافت، انکشاف اور جہان فکر کی سیاحی کا عمل ہے" [۲]

تنقید کی ایک جہت وہ ہے جسے ہم تنقیدی شعور کا نام دے سکتے ہیں اور جو ہر تخلیق کار کے وجود و وجدان کا حصہ ہوتی ہے۔ گویا اس اعتبار سے اس کا وجود تخلیق پر مقدم ہے ایلیٹ نے درست کہا ہے کہ جب ایک تخلیقی ذہن دوسرے سے بہتر ہوتا ہے تو اکثر اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جو بہتر ہوتا ہے، وہ زیادہ تنقیدی صلاحیت رکھتا ہے۔

تنقید زیر محاکمہ فن پارے کو اس کے عہد کے حیطۂ حوالہ میں رکھ کر دیکھتی ہے اور یوں فن کار پر اس کے مخصوص عہد کے مؤثرات تلاش کرتی ہے مگر تنقید کا کام محض اس قدر نہیں ہوتا، وہ اس امر کا بھی کھوج لگاتی ہے کہ ایسا کیوں ہے کہ ایک ہی مخصوص عہد میں بنیادی طور پر دو متغائر تخلیقی رویے جنم لیتے ہیں۔ ایسا کیوں ہے کہ جس عہد نے میر کو پیدا کیا وہی عہد سودا کو پیدا کرتا ہے۔ اگر کسی عہد کا سیاسی، سماجی اور تہذیبی منظر نامہ میر حسن اور مصحفی کو پیدا کرتا ہے تو وہی منظر نامہ سعادت یار خاں رنگین اور انشاء اللہ خاں انشا کو کیوں جنم دیتا ہے؟

انسان محض سماجی حیوان نہیں ہے، وہ جتنا سماجی ہے اس سے زیادہ داخلی سماج اور باطنی دنیا کا اسیر و مفتون ہوتا ہے اور اس کی تخمیر میں سیکڑوں تیاماتیں کارفرما رہتی ہیں۔ وہ اپنے عہد اور ماورائے عہد سے اثرات قبول کرتا ہے۔ وہ نفسی کیفیات اور اجتماعی حافظے سے مرکب ہے۔ وہ حیاتیاتی، تہذیبی، نفسی اور روحانی وجود بھی ہے، وہ ایک ورق ناخواندہ ہے۔ اس کی تخلیقی جہات کو سمجھنا اور سمجھانا آسان کام نہیں۔ نقاد محض تخلیق کار کے فن پارے کی تشریح نہیں کرتا، وہ خود اپنے اوپر تخلیقی عمل طاری کرتا ہے اور کرب و قبض کے اسی کرے سے گزرتا ہے جس سے تخلیق کار گزرا ہے۔ مختصر یہ کہ وہ محض اپنے عہد کا معیار نہیں ہوتا آنے والے زمانوں کی بھی کسی قدر رہنمائی اس کے فرائض میں شامل ہے۔

زندگی اور زمانے کی بوقلمونی نے متنوع تنقیدی رویوں کو جنم دیا ہے۔ کہیں اس پر سماجی

---

[۲] وارث علوی: حالی، مقدمہ اور ہم، ص ۷

طرزِ احساس زیادہ غالب ہے، کہیں معاشی، کہیں جمالیاتی، کہیں تاثراتی اور کہیں نفسیاتی۔ بہرحال "اچھی تنقید تخلیقی ادب کی طرف مائل کرتی ہے۔ وہ خود تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ پڑھنے والے کے ذہن پر مہر نہیں لگاتی، اس کے ذہن کی تربیت کرتی ہے۔ تخلیقی ادب پر لکھی گئی کوئی تنقید ادب سے بے نیاز نہیں کر سکتی۔ دونوں کے درمیان کوئی خلیج نہیں ہے۔ تخلیقی ادب میں تنقیدی شعور کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ تنقید اس کو واضح کرتی ہے۔ تنقید خلاصہ یا تنقیص نہیں ہے مگر اس کا تخلیق کے بنیادی خیال تک پہنچنا ضروری ہے۔ یہ تخلیق پر عرفِ عام میں عمل جراحی کرتی ہے مگر یہ عمل شاعرانہ طور پر ہوتا ہے اور اسی فضا کے اندر رونما ہوتا ہے۔"[۳۵]

اُردو تنقید کا سفر سیدھی لکیر کا سفر نہیں ہے۔ اس میں بہت سے نشیب و فراز آتے ہیں۔ بہت سے موڑ پڑتے ہیں بلکہ بعض صورتوں میں تو اس کا سفر بالکل متخالف سمتوں میں بھی نظر آتا ہے۔ خط خط کو کاٹ رہا ہے اور خیال خیال سے ٹکرا رہا ہے، ہیئت ہیئت سے متصادم ہے اور یوں تنقید کی کئی افقی اور عمودی جہتیں بنتی بگڑتی نظر آتی ہیں اور بعض اوقات تو ان مختلف اور متباین تنقیدی کاوشوں میں کسی متفقہ مرکزی رَو کا سراغ لگانا بھی بہت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ تہذیبی انتشار و انحطاط اور سیاسی و معاشی اتھل پتھل سے جہاں زندگی کے اور شعبے متاثر ہوتے ہیں وہاں تنقید کا متاثر ہونا بھی کوئی اعجوبہ نہیں۔ اگرچہ یہ بات بھی درست ہے کہ تنقید کا کام نیا اور متوازن تہذیبی منہاج مہیا کرنا بھی ہے تاکہ اس پر چل کر فکر و فن اپنی منزل سے ہم کنار ہو سکے۔ اُردو تنقید یہ فریضہ محض ایک حد تک ہی ادا کر سکی ہے۔

"ہماری بیشتر ادبی تنقید افسوس ناک حد تک ژولیدہ فکری اور چھچھلے پن کا شکار نظر آتی ہے۔ وٹ گن شٹائن نے ایک بار برٹرنڈ رسل کے بارے میں کہا تھا کہ رسل نے فلسفہ اس لیے ترک کر دیا کہ اس کے پاس مسائل کا فقدان ہو گیا تھا۔ یہ اس نے اس معنی میں کہا کہ جتنے بھی مسائل خارجی دنیا کے علم کے بارے میں ممکن تھے، رسل نے ان سب کو جانچ پرکھ ڈالا تھا اور اب ایسے مسائل باقی ہی نہ تھے جن پر وہ اپنا زور صرف کرتا۔ آج کی اُردو تنقید پر بھی یہ قول صادق آتا ہے لیکن الٹے معنوں میں یعنی مسائل کا فقدان اس لیے نہیں ہے کہ سارے سوالات پر بحث ہو چکی بلکہ

[۳۵] آل احمد سرور، "تنقید کیا ہے"، ص ۱۹۵

اس لیے ہے کہ سوالات اُٹھائے ہی نہیں گئے ۔"[۵۴]

اس سے قبل کہ مولانا عبدالماجد دریا بادی کے تنقیدی افکار سے تعارف حاصل کیا جائے اور اس امر کا تجزیہ کیا جائے کہ وہ اُردو نقادوں کی کس صف میں کھڑے ہیں اور انھوں نے اپنی تنقید کی بنیاد کن تصوّرات پر رکھی ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اُردو تنقید کے عہد بہ عہد تغیّر کا نہایت اجمالی ذکر کر دیا جائے اور خصوصیت کے ساتھ ماجد کے قریبی پیشرؤوں کے تنقیدی تصوّرات مختصراً بیان کر دیے جائیں تاکہ ان کی روشنی میں خود ماجد کے تصورات نقد کی قدر و قیمت متعیّن کی جاسکے ۔

اردو میں تنقید کے ابتدائی نمونے تذکروں کی شکل میں ملتے ہیں یا بعض منظومات اور متفرق اشعار میں اور یا پھر اس داد یا بے دادی کی شکل میں جو مشاعروں میں ظہور کرتی تھی ۔ خان آرزو نے سودا کے ایک شعر کی داد دیتے ہوئے کہا تھا کہ سبحان اللہ حدیثِ قدسی ہے کیونکہ موصوف نے قدسی کے ایک شعر کا منظوم اُردو ترجمہ کیا تھا اور لوگوں کو اس بات کا علم نہیں تھا ۔ آتش دبیر کے مرثیوں کو لندھور بن سعدان کی داستان کہا کرتے تھے ۔ اُردو تذکرے "عموماً معاصروں اور ہمسروں پر بے جا خردہ گیری، بے حد اختصار، بعض شعرا کے حالات میں صریح غلطیوں یا غلط بیانیوں کے ارتکاب، ستائش باہمی، سنین و واقعات کے نقدان، بڑے اور اہم شعرا کے پایہ بہ پایہ کم مایہ اور تیسرے درجے کے شعرا کے شمول سے عبارت تھے ۔" ان سے نہ کسی شاعر کی سرگزشت کا حال معلوم ہوتا ہے نہ اس کی طبیعت اور عادات و اطوار کا حال کھلتا ہے نہ اس کے کلام کی صحت و سقم کی کیفیت کھلتی ہے، نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے معاصروں میں اور اس کے کلام میں کن کن باتوں میں کیا نسبت تھی ۔ انتہا یہ ہے کہ سالِ ولادت اور سالِ وفات تک بھی نہیں کھلتا ۔"[۵۵]

یہاں اس بات کا اعتراف ضروری ہے کہ تذکرہ نگاروں کی بہت سی مشکلات تھیں، مثلاً جس عہد میں تذکرے لکھے گئے اس وقت تنقید کا وہ تصوّر ہی کم و بیش مفقود تھا جو عہدِ جدید

[۵۴] شمس الرحمٰن فاروقی، "تنقیدی افکار"، ص ۱۰ - ۱۱

[۵۵] محمد حسین آزاد، "آبِ حیات"، ص ۷

میں مدوّن ہوا ہے۔ اس زمانے کے معاییر تنقید جدا تھے۔ مگر ان تذکروں کا ایک بڑا مقصد انتخابِ اشعار تھا۔ بعض شعرا کے اشعار کا ماخذ محض یہ تذکرے ہیں۔ میرؔ، قائمؔ اور میر حسنؔ نے خصوصاً اس معاملے میں اعلیٰ ذوق کا ثبوت دیا ہے۔

اُردو میں باضابطہ تنقید کا آغاز حالیؔ سے ہوا۔ اگرچہ آزادؔ نے بھی اپنے بعض خطبات[۵] میں شعر و شاعری کی اہمیت کے باب میں بعض دلچسپ توضیحات کیں اور شعر اور سماج کے تعلق کا احساس دلایا لیکن شاعری کے باب میں تفصیلی نظریہ سازی حالیؔ ہی کے حصے میں آئی۔ کیا شاعری ناشائستگی کے زمانے میں ترقی کرتی ہے، کیا شاعری شائستگی میں قائم رہ سکتی ہے، شاعری اور سماج کا کیا رشتہ ہے، مسلمان شعرا کی کثرت کا سبب کیا تھا، صدرِ اسلام کی شاعری کا کیا حال تھا، متوسّط اور اخیر زمانے میں شاعری کیسی تھی، بُری شاعری سے ادب اور زبان کو کیا صدمہ پہنچتا ہے، شاعری کی شرائط کیا ہیں، شعر کی ماہیت کیا ہے، آمد اور آورد کی کیا معنویت ہے، انشاپردازی لفظ کی محتاج ہے یا معنی کی، قوتِ متخیّلہ اور قوتِ ممیّزہ کا آپس میں کیا رشتہ ہے، شعر میں کیا خوبیاں ہونی چاہئیں، سادگی، اصلیت اور جوش کے کیا معنی ہیں، کیا سادگی محض ایک اضافی امر ہے، نیچرل شاعری کیا ہے، اُردو غزل کے کمزور پہلو کیا کیا ہیں، حالی کے زمانے میں یہ دور از کار صنف کیوں معلوم ہوتی تھی، رندی و رُسوائی، بوالہوسی و کام جوئی، بھانڈپن اور بازاریت، سخافت اور سطحیت اُردو غزل کا مزاج کیوں بن گئیں، اصلاحِ غزل کی کیا صورتیں ہو سکتی ہیں، غزل کس قسم کی زبان کی متقاضی ہے، شعر میں صنائع لفظی و معنوی کا کیا تناسب ہونا چاہیے، قصیدہ، مرثیہ اور مثنوی کہاں کہاں اصلاح کا تقاضا کرتے ہیں؛ یہ اور اس طرح کے متعدد مسائل پر حالیؔ نے خاصی بالغ نظری سے قلم اُٹھایا۔ حالیؔ جتنے بڑے نقاد تھے بعض معاملات میں ان سے غلطیاں بھی اتنی ہی بڑی ہوئیں۔ کہیں کہیں واقعی یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ انھوں نے شاعری کی دیوی کو اخلاق کی چٹان سے باندھ رکھا ہے اور ہمارے قصائد کو بغیر کسی تخصیص و استثنا کے ناپاک دفتر قرار دے ڈالا ہے جو عفونت میں سنڈاس سے بھی بدتر ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان سے اُردو ادب میں افادیت اور معاشرے اور ادب کے تعلق کی اہمیت پہلی بار واضح

---

[۵] مثلاً نظم و کلامِ موزوں" (۱۵ اگست ۱۸۶۷ء) وغیرہ

ہوئی ۔ حالی کے بعد تنقیدی نظریہ سازی کی اور کوئی کاوش مسعود حسن رضوی کی " ہماری شاعری" کے استثنائے ساتھ نہیں ہوئی ۔ کیا حالی آج بھی اُردو کے سب سے بڑے نقاد نہیں ہیں ؟ یہ درست ہے کہ ان کا انگریزی ادب کا مطالعہ ناقص تھا اور ادب کے افادی تصور نے اُنھیں اردو ادب ——————— اور خصوصاً غزل و شاعری کے علائم کی معنویت کو سمجھنے سے باز رکھا اور اصلاحی تصور نے اُنھیں جمالیاتِ شعر سے اس طرح مربوط نہ رکھا جیسا مثلاً بعد میں ہمیں شبلی کے یہاں نظر آتا ہے ، مگر بحیثیتِ مجموعی اُردو انتقادیات میں ان کا مقدمہ اجتہاد کا درجہ رکھتا ہے ۔ " تاریخی مجبوریوں کی بنا پر یہ (حالی کا) ذہن مغرب کے تہذیبی سرچشموں سے بہت سیراب نہیں ہو سکا ——— لیکن ان کے سخت سے سخت نکتہ چین بھی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ مغربی ادب کے اپنے محدود علم سے حالی نے جو فائدہ اُٹھایا اور اس سے جو کام نکالے ، اس کا عشر عشیر بھی ان لوگوں سے بن نہ پڑا جو حالی سے زیادہ مغربی ادب سے واقف تھے اور جنھیں حالی سے کہیں زیادہ اس ادب سے فیض یاب ہونے کے مواقع حاصل تھے . . . حالی نے لنگوٹی میں پھاگ کھیلا لیکن ایسا کھیلا کہ پوری تنقید کو گلنار کر دیا ۔ بڑا نقاد ، بڑا مورخ ، بڑا فن کار حقیر اور اسفل چیزوں سے وہ کام لیتا ہے جو چھوٹا ذہن بڑی چیزوں سے بھی نہیں لے سکتا"[۵۸] سب سے بڑی بات یہ ہے کہ حالی کثیر اللسانی پس منظر کے نقاد تھے اور اُردو کے ساتھ فارسی اور عربی شاعری کی پوری روایت سے بھی کماحقہٗ آگاہ تھے ۔ آج کے اُردو کے مدرس نقادوں کو یہ نعمت بہ استثنائے چند میسر نہیں ۔

شبلی نے بھی حالی کی طرح نظری اور عملی تنقید سے اعتنا کیا ۔ اُنھوں نے بھی سرسید تحریک سے اثر قبول کیا لیکن وہ سرسید تحریک سے ذہناً اور قلباً اس طرح متفق نہ تھے جیسے حالی ۔ اسلوب اور امثلہ کے باب میں بعض اوقات اُنھوں نے حالی سے بھی اثرات قبول کیے ہیں اور اس ضمن میں " شعر العجم " پر " مقدمہ شعر و شاعری " کے خاصے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں ۔ حالی کی طرح شبلی بھی شاعری کو بیشتر لفظوں کا کھیل گردانتے ہیں ۔ اُنھوں نے شاعری کی حقیقت و ماہیت ، شاعری ، سائنس اور علوم و فنون کے فرق ، تاریخ اور شعر کے ممیزات ، شاعری کے

---

۵۸ وارث علوی : حالی ، مقدمہ اور ہم ، ص ۱۷ ، ۱۸ ، ۲۱ ، ۲۲

اصلی عناصر، تخیل کی ماہیت، اس کی بے اعتدالی محاکات اور اس کے تکمیلی اجزا، تشبیہہ، استعارہ، جدت و لطفِ ادا کے مختلف پہلوؤں، فصاحت و بلاغت، شاعری میں واقعیت کا مسئلہ اور بلاغت کی جزئیات پر فکر افروز گفتگو کی ہے۔ ادب میں اصلاح اور اخلاقیات کے وہ بھی قائل ہیں مگر حالی کے مقابلے میں ان کے یہاں جمالیاتی عناصر سے اعتنا کہیں زیادہ ہے اور بقول مہدی افادی، شبلی کے یہاں یونانیوں کی سی نازک خیالی پائی جاتی ہے۔ پھر عربی ادبیات سے ان کی دلچسپی حالی سے بمراتب زیادہ ہے۔ مغربی ادب کے معاملے میں ان کا مطالعہ بھی بالواسطہ تھا لیکن جتنا تھا نتیجہ خیز تھا۔ ان کے نزدیک شاعری ذوقی و وجدانی چیز ہے۔ احساس ہی کا دوسرا نام شاعری ہے۔ احساس جب شعر کا جامہ پہن لیتا ہے تو پھر بقول ان کے شعر بن جاتا ہے۔ شعر میں وہ بلاغت اور فصاحت کے قتیل ہیں۔ وہ شعر میں ایسے لفظوں کو جگمگاتا دیکھنا چاہتے ہیں جن کے حروف میں تنافر نہ ہو، الفاظ نامانوس نہ ہوں، قواعدِ صرفی کے خلاف نہ ہوں۔ شیریں، دلآویز، شُستہ اور سُبک آوازیں ان کے نزدیک فصاحت کی حامل ہوتی ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ کلام اقتضائے حال کے مطابق ہو اور فصیح ہو اور ان کے خیال میں مقتضائے حال کے موافق ہونا ایسا لفظ ہے جس میں بلاغت کے تمام انواع و اسالیب آجاتے ہیں۔ شاعری اور اخلاق کے تعلق کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "شریفانہ اخلاق پیدا کرنے کا شاعری سے بہتر کوئی آلہ نہیں ہو سکتا۔ علمِ اخلاق ایک مستقل فن ہے اور فلسفے کا ایک جزو اعظم ہے۔ اخلاقی تعلیم کے لیے ایک شعر ایک ضخیم کتاب سے زیادہ کام دے سکتا ہے۔ شاعری ایک مؤثر چیز ہے اس لیے جو خیال اس کے ذریعے ادا کیا جاتا ہے، دل میں اُتر جاتا ہے اور جذبات کو برانگیختہ کرتا ہے۔ اس بنا پر اگر شاعری کے ذریعے سے اخلاقی مضامین بیان کیے جائیں اور شریفانہ جذبات مثلاً شجاعت، ہمت، غیرت، حمیت، آزادی کو اشعار کے ذریعے سے اُبھارا جائے تو کوئی اور طریقہ اس کی برابری نہیں کر سکتا۔" [شہ]

فنی محاسن اور جمالیاتی پہلوؤں سے انسلاک شبلی کو جمالیاتی نقادوں کی صف میں لے آتا ہے اگرچہ ان کا ضرورت سے زیادہ تشریحی انداز انھیں مکتبی اور مدرسانہ تنقید کے قریب بھی

شہ "شعر العجم" جلد چہارم، ص ۳،

کر دیتا ہے۔

حالی اور شبلی کے بعد پندرہ بیس برس تک اُردو تنقید میں کوئی انقلابی تبدیلی نہیں آئی۔ اسے آپ کا اُردو تنقید کا عبوری دَور کہہ سکتے ہیں۔ البتہ اتنی بات واضح ہے کہ سرسید سکول کے خلاف اس عہد میں جو شدید ردِّ عمل ظاہر ہو رہا تھا اور جس میں ایک حد تک خود شبلی بھی شریک تھے، اس کے اثرات تنقید کی سطح پر بھی محسوس ہونے لگے تھے۔ اس ضمن میں نواب امداد امام اثر کی "کاشف الحقائق" بہت اہم کتاب ہے۔ نواب صاحب نے جدید طرز احساس اور گہرے تاریخی شعور کے ساتھ ساتھ مشرقی اور ایشیائی عصبیت کا بھی بھرپور مظاہرہ کیا تھا انھیں اس بات کا قلق تھا کہ ان کے زمانے میں ادھورے انگریزی خوانوں کو تمام تر خوبیاں یورپ میں نظر آنے لگی ہیں اور ایشیا کو خوبی کا کوئی حصّہ ملا ہی نہیں۔ یورپ نے بے شک مادّیات میں بڑی ترقی کی ہے مگر انسان جس قدر مادّیات میں ترقی کرتا چلا جاتا ہے روحانیت سے دُور جا پڑتا ہے ۔ . . . "خیر جو کچھ یورپ تدبّر کی حالت میں مبتلا ہو رہا ہے اس کی مادّی ترقیوں سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے مگر اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ اگر یورپ ساری خوبیوں سے معمور ہے تو ایشیا ساری خوبیوں سے محروم ہے ۔ . . . ان حضرات کی دل دادگیاں معاملاتِ یورپ کی نسبت اس درجہ کو پہنچ گئی ہیں کہ ایشیائی شاعری بھی ان کی نظر میں ذلیل اور محقّر معلوم ہوتی ہے . . . . اس میں شک نہیں کہ یورپین شاعری کی آگاہی سے ہم ایشیائیوں کی شاعری کو بہت کچھ فائدہ حاصل ہو سکتا ہے، اسے نئے مضامین دستیاب ہو سکتے ہیں مگر یہ فائدہ یورپین شاعری کو ہماری ایشیائی شاعری سے پہنچ سکتا ہے اس واسطے کہ بہت نازک خیالیاں ایشیائی شاعری میں ایسی ہیں جن سے شعرائے یورپ کے دماغ کو ابھی آشنائی پیدا نہیں ہوئی ہے۔ اس امر سے اعتراف خود اہلِ یورپ اور اہلِ امریکہ کو ہے۔ بہرحال اہلِ یورپ کو ایشیائی خیالات سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ یا تو پوری طرح عربی فارسی اُردو سیکھیں یا ان زبانوں کے شعرا کی تصانیف کو نہایت صحت کے ساتھ ترجمہ کر ڈالیں۔"

"اسی طرح ہم لوگوں کو ترقّیِ فنِ شاعری کے لیے دو امر درکار ہیں۔ ایک یہ کہ جو معائبِ ایشیائی شاعری کے ہیں ان سے متنبّہ ہو کر ان کے ازالہ کی فکر کریں۔ دوم یہ کہ جو جو خوبیاں یورپین شاعری

میں ہیں، ان کو حسب ضرورت اپنی شاعری میں داخل کرنے کی صورتیں نکالیں۔" [۹]

"صاحب" "کاشف الحقائق" نے یہ بھی لکھا تھا کہ اگر ایشیائی شاعری معائب سے پاک نہیں تو خود یورپی شاعری بھی عیوب سے معرّیٰ نہیں۔ انہیں بعض حضرات (مثلاً حالی) پر یہ اعتراض تھا کہ جنھیں غزل کے ہنر عیب نظر آتے تھے اور جنھیں اپنے عجز لطف کے باعث اس کی خوبیوں کا ادراک نہیں تھا۔ غزل تو مضامین عشقیہ کے لیے موضوع کی گئی ہے اور "اس کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اس میں اعلیٰ درجے کے واردات قلبیہ، معاملات روحیہ اور امور ذہنیہ حوالۂ قلم کیے جائیں۔ اسی طرح وعظ و پند کی نسبت عرض ہے کہ غزل سرائی کو پند و موعظت سے عداوت نہیں ہے البتہ بھونڈے طور کی پند گوئی اور وعظ فرمائی کو غزل ایسی نازک صنف شاعری سے کیا علاقہ۔" [۱۰]

گویا "کاشف الحقائق" بہت حد تک اس متوازن زاویۂ نگاہ کی نشاندہی کرتی ہے جو حالی کے یہاں کسی قدر ریک رخا اور جانبدارانہ صورت اختیار کر گیا تھا۔ عبادت بریلوی صاحب نے امداد امام اثر کو سرسید تحریک کے متبعین میں شمار کیا ہے حالانکہ اس سے زیادہ مستبعد بات اور کوئی نہیں ہو سکتی [۱۱]۔ امداد امام اثر کے خیال میں جو شاعری الہام سے خالی ہو وہ شاعری نہیں تک بندی ہے۔ ان کی تنقید میں کہیں کہیں تاثراتی عنصر بھی شدت سے در آتا ہے چنانچہ سودا کے قصیدوں کی داد اس طرح دیتے ہیں "کیا طرز بیان ہے، کیا بندش مضامین ہے، کیا خلاقی سخن ہے، مضمون آوری ہے، کیا صورت نگاری ہے، کیا مرقع سازی ہے، مرحبا صد مرحبا، آفریں صد آفریں۔ اے سودا کن لفظوں میں تیری تعریف کروں؟ اے سودا تراکیا کہنا۔ یہ شاعری نہیں سحر نگاری ہے۔" [۱۲]

اُردو تنقید کے اس عبوری دور میں امداد اثر کے مابعد متعدد لکھنے والے سامنے آتے ہیں جن میں مہدی افادی، وحید الدین سلیم، مولوی عبدالحق، شرر، چکبست، عبدالرحمٰن بجنوری، عبدالسلام ندوی، احسن مارہروی، سر عبدالقادر، دتاتریہ کیفی، محی الدین زور، جعفر علی خاں اثر،

---

[۹] "کاشف الحقائق"، ص ۹۲-۹۴ [۱۰] حوالۂ سابق، جلد دوم، ص ۴۶۵

[۱۱] دیکھیے ان کی کتاب "اُردو تنقید کا ارتقا" ص ۲۱۶

[۱۲] "کاشف الحقائق" جلد دوم، ص ۵۰۷

سید سلیمان ندوی اور عبدالماجد دریا بادی کے نام لیے جاسکتے ہیں۔" اس دَور کی ابتدا معرکۂ شرر و چکبست سے ہوتی ہے۔ شرر اور چکبست کی تنقیدیں گلزارِ نسیم اور سحرالبیان کے سلسلے میں مخالفانہ اور یک طرفہ ہیں اس وجہ سے وہ تنقید نہیں بلکہ تنقیص ہیں۔ ان دونوں میں سے کسی کو بھی حقیقی معنوں میں نقاد نہیں کہا جاسکتا کیونکہ ان کی تنقیدوں میں ایک دوسرے کی مخالفت نے ہندو مسلم کا سوال پیدا کیا۔ جذبۂ نفرت، جذبۂ فتح و شکست اور جذبۂ خود فریبی نے تنقیدی جذبہ کو نفاق کی خلیج میں تبدیل کر دیا۔ آزاد، حالی اور شبلی کی تنقیدوں نے جتنا تنقید کو ادب سے قریب کیا تھا، اتنا ہی اس معرکہ نے تنقید کو ادب سے دُور کیا۔"[۱۳]

اُویس صاحب نے یہ تو درست کہا ہے کہ معرکۂ شرر و چکبست تنقید نہیں تنقیص ہے مگر اس سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ اس معرکے سے سرے سے کوئی مثبت اثرات اُردو ادب و تنقید نے قبول ہی نہیں کیے۔ اُردو میں تقابلی تنقید کا جو رواج حالی و شبلی سے پڑا تھا، اس معرکے نے اسے مزید تقویت دی اور کچھ عرصہ بعد جذبات سے قطع نظر دونوں مثنویات کو معروضی نقطۂ نظر سے دیکھنے کی راہیں نکلیں۔ شرر کے بعض اعتراضات تو اس باب میں نہایت صحیح تھے۔

مولانا عبدالماجد دریابادی کے سینئر معاصرین میں مہدی افادی، وحیدالدین سلیم، مولوی عبدالحق، سر عبدالقادر، عبدالرحمٰن بجنوری، احسن مارہروی اور عبدالسلام ندوی کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ ان حضرات کی تنقیدی اور کسی قدر تحقیقی کاوشیں بھی بحیثیت مجموعی اُردو تنقید میں اضافے کا موجب ہوئیں۔ مہدی افادی شبلی کے جمالیاتی پہلو سے زیادہ متاثر ہوئے۔ وہ ادب میں جدّتِ خیال، قدرتِ بیان، شوخی اور نکتہ طرازی اور طرزِ ادا کے قائل تھے۔ بہ حیثیت تنقید نگار وہ والٹر پیٹر کے تاثراتی اسلوب کے حامل نظر آتے ہیں۔ بقول شخصے اُردو میں وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے تنقید کو ادبِ لطیف بنایا۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ پیٹر کی طرح انھوں نے بھی تنقید کو شاعری اور وہ بھی غزل کے مرتبے کی چیز بنا دیا۔

وحیدالدین سلیم نے تنقید پر کوئی باضابطہ کتاب نہیں لکھی البتہ "افاداتِ سلیم" سے

---

[۱۳] اویس احمد ادیب: "اُردو کی پچیس سالہ تنقید (۱۹۲۱ء-۱۹۴۶ء)" مشمولہ ہمایوں جوبلی نمبر ۴۷ء/۱۹۴۶ء، ص ۶۴

ان کے تنقیدی تصوّرات کا اندازہ ہوتا ہے۔ حالی سے متاثر ہونے کے باوجود وہ اپنی آزاد رائے رکھتے تھے۔ یورپ اور ایشیائی شاعری کے فرق اور شعرا کی مختلف نفسیات سے واقف تھے۔ لکھتے ہیں: "یہ امر واضح ہو جانا چاہیے کہ یورپ کی شاعری کا اقتضا اور ہے اور ہماری شاعری کا اقتضا اور۔ یورپ میں شاعر کے نزدیک خیال قافیہ پر مقدم ہے، برخلاف اس کے ہمارے ہاں قافیہ خیال پر مقدم ہے۔ اس اختلاف کے سبب یورپ کے شاعر اور ہمارے شاعر کی نفسیات میں بڑا اختلاف ہو گیا ہے" [۱۲] اس کا یہ مطلب بہرحال نہیں کہ وہ قافیہ پیمائی کے حامی ہیں۔ سلیم کے لسانیاتی مزاج و شعور نے ان کی تنقید میں گہرائی پیدا کی ہے لیکن ان کا تشریحی انداز انہیں مکتبی تنقید کے قریب لے جاتا ہے۔ شاعری کی تنقید میں لفظ اور معنی کی بحث بہت قدیم ہے۔ سلیم اس باب میں معانی کو الفاظ پر ترجیح دیتے ہیں۔ شبلی کی طرح وہ بھی شاعری کا محرک جذبہ و احساس کو قرار دیتے ہیں۔

مولوی عبدالحق کے اسلوب و فکر یات پر مولوی حالی کے تنقیدی افکار کی گہری چھاپ تھی مگر اس کے باوجود وہ مشرقی ادب کو مشرقی پیمانوں سے ناپنے کے حق میں تھے۔ کلیم الدین احمد کو ان سے یہی شکوہ ہے کہ " ان کی تنقید مشرقی فضا میں سانس لیتی ہے۔ وہ انگریزی سے زیادہ واقف ہیں، حالی سے کچھ زیادہ ہی واقف ہیں۔ اگر وہ چاہتے تو انگریزی ادب، مغربی اصول تنقید سے بہت کچھ واقفیت حاصل کر سکتے تھے ... وہ مشرقی ادب کو محدود اور مقامی مشرقی معیار سے جانچتے ہیں" [۱۳] حیرت ہے کہ جو شے مولوی عبدالحق کا ہنر تھی اسے کلیم الدین احمد نے عیب قرار دیا ہے ..... سادگی، خلوص اور جوش کو عبدالحق بھی حالی کی طرح شعر کا زیور قرار دیتے ہیں اور تفہیم شعر کے لیے فن کار کے احوالِ زندگی سے تعارف حاصل کرنا بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان کی تنقید کا ایک عیب یہ ہے کہ وہ بہت تشریحی ہو جاتی ہے۔

بعد کے جن لوگوں نے حالی کے تعقّل، سماجی تصوّرات اور شعر کے رشتے اور افادی و اخلاقی تصوّرات کا رنگ قبول کیا اور اس کے ساتھ ہی ساتھ مغربی تصوّرِ ادب سے بھی خاصی واقفیت حاصل کی ان میں سر عبدالقادر اور عبدالرحمٰن بجنوری کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ اوّل الذکر نے انگریزی

[۱۲] " افاداتِ سلیم" ص ۳۵ [۱۳] اُردو تنقید پر ایک نظر، ص ۱۲۸

زبان میں " انیسویں صدی کا اُردو ادب " لکھ کر حالی، آزاد، شرر اور سرشار کے عہد کے تنقیدی افکار کا مطالعہ پیش کیا اور موخر الذکر نے اُردو میں " تاثراتی تنقید " کو تقویت دی اور ساتھ ہی ساتھ تقابلی تنقید کو بھی ۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض اوقات وہ اُردو شعر کا انگریزی ادب سے تقابل کرتے ہوئے سُبک، خفیف اور مضحکہ خیز صورت حال پیدا کر دیتے ہیں جیسا کہ مثلاً غالب کے سلسلے میں انھوں نے کیا۔ تنقید کسی جذباتی اُبال کا نام نہیں۔ بجنوری کے ہاں یہ رنگ خاصا نمایاں ہے۔ غالب ان کے نزدیک فلسفی شاعر ہے اور وہ ان کا مقابلہ مغرب کے سکّہ بند فلسفیوں سے کرنے لگتے ہیں ۔

احسن مارہروی اور عبدالسلام ندوی دونوں مشرقی ماحول اور مزاج سے مربوط نقاد ہیں ۔ احسن مارہروی اصل میں نقاد سے زیادہ ادبی مورّخ ہیں۔ انھوں نے ترتیب و تدوین کا کام سلیقے سے کیا جس میں دیوانِ ولی اور نمونۂ منثورات لائق ذکر ہیں۔ " شعر الہند " میں عبدالسلام ندوی نے تاریخ کے ساتھ تنقید کو مربوط کیا ہے ۔ ان کی تنقید محاسن لفظی اور نکات فنی کی بحث تک محدود رہتی ہے ۔ میر و مرزا کے کلام میں انھیں کوئی نمایاں فرق نظر نہیں آتا حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ میر اور سودا کی شاعری میں بُعد المشرقین ہے اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ بعض اوقات عبدالسلام ندوی کس قدر سرسری نگاری اور سہل انگاری کا ثبوت دیتے ہیں البتہ ان کا مشرقی ادبیات کا مطالعہ خاصا گہرا تھا اور اس کے اثرات ان کی تنقید پر بھی غالب ہیں۔ " اقبال کامل " ان کی تنقید کا نسبتاً بہتر نمونہ ہے ۔ وہ شاعر اور اس کے ابتدائی موثرات اور حالات کا تذکرہ بھی کرتے ہیں ۔

یہ تھا وہ تنقیدی و تحقیقی سرمایہ جس کی موجودگی میں مولانا عبدالماجد دریا بادی کی اردو تنقید نگاری پروان چڑھی ۔ اس تنقیدی سرمائے میں تقابل اور تاثرات کی کیفیت بھی نمایاں ہے ۔ مغرب سے واقفیت بھی نسبتاً بہتر نظر آتی ہے ۔ ماحول اور معاشرے کے اثرات کا جائزہ بھی کسی قدر مرتب ہوتا نظر آتا ہے ۔ لفظ و معنی کے تعلق پر بھی روشنی پڑتی ہے ۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ حالی، شبلی اور آزاد کو چھوڑ کر یہ تمام حضرات تنقید میں کوئی قابل افتخار کارنامہ سر انجام دیتے نظر نہیں آتے ۔ ان میں سے بیشتر کا انداز تشریحی، تاثراتی یا کسی قدر نفسیاتی ہے ۔ ان میں

سے بیشتر کا ذکر کرتے ہوئے احتشام حسین لکھتے ہیں: "سب اپنی اپنی جگہ پر چھوٹی یا بڑی چمکتی ہوئی چنگاریاں ہیں جو بھڑک کر شعلہ نہیں بنتیں۔ ان کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ ان کے یہاں ادب اور زندگی کا تعلق نمایاں نہیں ہوتا۔ شاعر یا ادیب کے تہذیبی اور سماجی رشتے ظاہر نہیں ہوتے۔ جذبات اور خیالات کی بنیادوں کا پتہ نہیں چلتا۔ ان میں سے بعض شعر و ادب سے بڑا لطف لیتے ہیں اور کیف حاصل کرتے ہیں لیکن مدلل طریقے سے اسے دوسروں تک پہنچا نہیں سکتے۔ گویا یہ لوگ کسی مخصوص نقطۂ نظر کے ترجمان نہیں ہیں۔"[۱۶]

احتشام صاحب کی یہ بات تو درست ہے کہ متذکرۃ الصدر نقاد بھڑک کر شعلہ نہیں بنتے اور ان کا تنقیدی سرمایہ اس درجہ لائق توجہ نہیں جتنا حالی و شبلی وغیرہ کا لیکن ان کا یہ کہنا کہ ان کی تحریروں سے ادب اور زندگی کا تعلق واضح نہیں ہوتا یا جذبات یا خیالات کی بنیادوں کا پتہ نہیں چلتا، کسی درجے میں بھی درست نہیں۔ یہ مفروضہ اصل میں خام مطالعے کا غماز ہے۔ کیا عبدالحق، سید سلیمان ندوی، بجنوری، عبدالماجد دریا بادی اور حتیٰ کہ مسعود حسن رضوی کی تنقیدی تحریروں کے باب میں یہ بات حالتِ سُکر میں بھی کہی جا سکتی ہے؟ زیر نظر اوراق میں مولانا عبدالماجد دریا بادی کی تنقیدی کاوشوں کا جائزہ مرتب کیا جاتا ہے جس سے نہ صرف تنقید میں ان کے جائز مقام اور مرتبے کا غیر جانبدارانہ تعین مقصود ہے بلکہ اس سے احتشام حسین کے اس خیال کی تردید بھی ہو جائے گی کہ وہ کسی مخصوص نقطۂ نظر کے ترجمان نہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ خود احتشام حسین کے ماجد کے تنقیدی رویوں پر ایک مضمون سے، جو فروغ اُردو کے عبدالماجد دریا بادی نمبر میں شامل ہے اور جس کا حوالہ آگے آ رہا ہے، ان کے پیش نظر خیالات کی کسی قدر تردید اور تغلیط ہو جاتی ہے۔ یہاں محض اتنا جان لینا کافی ہے کہ موصوف نے اپنے اس مضمون میں ماجد کی تنقید کو منفرد اور تخلیقی کہا ہے۔

مولانا عبدالماجد دریا بادی کی شخصیت بہت سے علوم کی جامع تھی۔ علم الکلام، فلسفہ و نفسیات، حیاتیات، تاریخ و اخلاقیات اور قرآن و حدیث پر ان کی گہری نظر تھی یہی سبب ہے کہ ان کی تنقیدی کاوشوں پر بھی اِن علوم کا پرتو دیکھا جا سکتا ہے۔ ان کا تنقیدی سرمایہ

[۱۶] ذوق ادب اور شعور ص ۶۸

ان کی دیگر تصانیف کی مجموعی مقدار کے مقابلے میں بہت کم ہے لیکن اس کا یہ مطلب بہرحال نہیں کہ وہ لائق اعتنا نہیں۔ اُردو میں تنقید کے بہت سے جائزے مرتب ہوتے ہیں لیکن حیرت کا مقام ہے کہ ماجد کی تنقیدی کاوشوں کا ذکر ان میں بہت کم آپایا ہے۔ احتشام حسین، عبادت بریلوی اور ڈاکٹر سید عبداللہ نے البتہ ان کا کسی قدر ذکر کیا ہے۔ ماجد کی تنقیدی کاوشوں خصوصاً معاصر تنقیدی جائزوں میں وہ بار نہیں پاسکے [۱۵] اس کے جہاں کئی اسباب ہوسکتے ہیں، وہاں ایک سبب یہ بھی تھا کہ اپنی عمر کے آخری پینتیس چالیس سال اُنھوں نے قرآنیات کے لیے وقف کر دیے تھے اور خالص ادب سے ان کا تعلق اس قدر مستحکم نہیں رہا تھا۔ چنانچہ ان کی پہچان محض ایک منفرد صحافی اور ممتاز عالم دین کی رہ گئی تھی۔

جس زمانے میں ماجد نے تنقیدی مضامین لکھنے شروع کیے، اُردو تنقید کے دبستان ابھی وجود میں نہیں آئے تھے۔ مختلف نقادوں کی تحریروں پر جمالیاتی، تاثراتی، نفسیاتی، اخلاقی، مادی اور افادی تصورات کی چھوٹ ضرور نظر آتی تھی لیکن انہیں کسی خاص دبستان کا نمائندہ قرار دینا ممکن بھی تھا اور نامناسب بھی۔ ان معنوں میں ماجد بھی کسی خاص دبستان سے وابستہ نہیں کیے جاسکتے البتہ ان کے مضامین پر جمالیات، تاثرات، نفسیات اور اخلاقیات کے چھینٹے بہت گہرے ہیں اور سب سے اہم بات ان کا منفرد اسلوب تحریر ہے جس کے باعث وہ اپنے مضامین کے لیے "انشاء" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ یہ بات البتہ قابل بحث ہے کہ کیا ایسا اسلوب تنقید نگاری کے لیے موزوں ہوسکتا ہے یا نہیں؟ ماجد اپنی کتاب "مقالاتِ ماجد" کے نام سے خوش نہیں تھے۔ احتشام حسین کے ساتھ ایک ریڈیائی گفتگو میں کہتے ہیں "مقالات بے شک میری

---

[۱۵] مثلاً اویس احمد ادیب نے اپنے مضمون "اُردو کی پچیس سالہ تنقید" (۱۹۲۱ء۔ ۱۹۴۶ء) مشمولہ ہمایوں جوبلی نمبر، ۱۹۴۷ء میں کہیں ماجد کا ذکر بھولے سے بھی نہیں کیا حالانکہ ۱۹۳۱ء اور اس کے کئی سال بعد تک ماجد نے بعض اہم تنقیدی مضامین لکھے۔ ان کی کتاب "تنقیدیں" میں بھی کہیں ماجد کا ذکر نہیں ملتا۔ اسی طرح "تنقیدی سرمایہ" (عبدالشکور) بھی ان کے ذکر سے خالی ہے۔ موخرالذکر کتاب میں تو نقادوں کی صف میں سجاد ظہیر اور راجندر ناتھ شیدا تک پر مضامین موجود ہیں، نہیں تو ماجد پر نہیں۔ ایک سطر تک بھی نہیں۔

ترتیب دی ہوئی ہے لیکن یہ نام ایک ناشر صاحب کا طبع زاد ہے۔ یوں تو اسے "انشائیے ماجد" کہلانا یا پھر ادبی مقالات"۔[۵۸] اس کا مطلب یہ ہے کہ خود ماجد اپنے مضامین کو انشاء سے تعبیر کر کے یہ بتانا چاہتے تھے کہ وہ خالصتاً تنقیدی مضامین نہیں بلکہ اپنے منفرد اسلوب تحریر کے باعث ان پر انشاء کی وسیع اصطلاح ہی کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اسی گفتگو میں اپنی تنقید کے مالہ و ماعلیہ کے باب میں کہتے ہیں: "جی ہاں! اب یاران طریقت نے تنقید کو مستقل فن بنا لیا ہے۔ شاخ در شاخ اور پیچ در پیچ اور نقادی کو ایک پیشہ ٹھہرا لیا ہے۔ میں اتنا دماغ کہاں سے لاؤں اور اپنی زبان کی ترکیب و ترتیب فرنگی سانچے میں کیسے فٹ کر لوں۔ میرے جی کو تو وہی سیدھی سادی روش مولانا شبلی اور حسرت موہانی کی لگتی ہے، اور مرزا ہادی رسوا کا یہ قول نہیں بھولتا کہ "مجھی میں غالب کا عاشق رہا ہوں۔ مدتوں دیوان غالب سرہانے رکھ کر سویا ہوں لیکن جو شعر پہلی ہی مرتبہ سمجھ میں نہ آیا اسے دوبارہ نہ پڑھا۔ یہ سمجھ لیا کہ یہ میرے لیے نہیں۔ شعر پر جب غور کرنا پڑا تو وہ فلسفہ ہوگیا، شعر کہاں رہا!"

اس کا مطلب یہ ہوا کہ رسوا کی طرح ماجد بھی شعر کے بارے میں روایتی نقطۂ نظر رکھتے تھے یعنی اس کی سب سے بڑی خوبی اس کی سلاست، سادگی اور دل میں اتر جانے کی صلاحیت قرار دیتے تھے۔ خود ماجد کے اسلوبِ تنقید کو دیکھا جائے اور ان کے موضوعاتِ تنقید پر نظر کی جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ ان کی تنقید سادگی، سلاست، شگفتگی اور جدتِ ادا کی حامل ہے اور ان کے موضوعات ادق اور فلسفیانہ نہیں۔ وہ تنقید میں پیچیدہ تحلیلی اور تجزیاتی اسلوب سے کام نہیں لیتے۔ وہ کسی فن پارے میں سادگی، بے تکلفی، برجستگی، سلاست، صداقت اخلاق آموزی اور عبرت انگیزی کے عناصر تلاش کرتے ہیں۔ وہ لے سوقیت اور بازاریت سے پاک دیکھنے کے متمنی ہیں۔ ان کا ادب کا تصور صالح ہے اور وہ روایتی، اخلاقی اور الہامی طرزِ احساس کے نقاد ہیں۔ ان کے یہاں آفاقی شاعری کا تصور اسلامی و اخلاقی تصور سے الگ کوئی چیز نہیں، البتہ وہ پہلے ادب کو ادب دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان کا طرزِ استدلال و انشا لوبی ہے۔ بعض اوقات وہ بے آمیز تعریف و توصیف پر بھی اتر آتے ہیں لیکن اکثر اوقات توازن

---

[۵۸] ادبی ملاقاتیں، نقوش اگست ۱۹۶۱ء، ص ۷

اور صاف گوئی سے کام لیتے ہیں۔ انھوں نے مستقل ادبی و تنقیدی مقالات بھی لکھے ہیں - تبصرے بھی کیے ہیں - تقریظیں بھی لکھی ہیں اور پی ایچ ڈی کے بعض مقالات پر رپورٹیں بھی لکھی ہیں مگر وہ جہاں فن پارے یا نقد و انتقاد کے محاسن کو جلوہ گر کرتے ہیں وہاں اس کے معائب سے بھی صرفِ نظر نہیں کرتے۔ خصوصیت کے ساتھ جہاں معاملہ مقدمہ نگاری اور تقریظ نگاری کا ہو وہاں لکھنے والے کی مشکلات کا اندازہ آسانی سے لگایا جا سکتا ہے لیکن ماجد یہاں بھی صاف گوئی سے اعراض نہیں کرتے۔

ماجد کی تنقید نگاری کا محاکمہ کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ان کتابوں کا ذکر کر دیا جائے جن میں ان کے تنقیدی مضامین موجود ہیں۔ اصل میں ماجد کی خالص ادبی کتابیں مضامین، انشا اور مقالات پر مشتمل ہیں - ایسی ایک بھی کتاب نہیں جسے تمام تر تنقیدی مضامین و مقالات کا مجموعہ کہا جا سکے۔ سب سے پہلے ہم ان کی کتاب "مضامین عبدالماجد دریابادی" (۱۹۴۳ء) کو لیتے ہیں - اس کے کل ۲۸ مشمولات ہیں اور ان میں خالص تنقیدی مضامین کی تعداد آٹھ ہے، یعنی مثنوی، جاوید نامہ، ضربِ کلیم، پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق، جھوٹ میں سچ، ایک بزمِ مشاعرہ کی غیر شاعرانہ صدارت، غالب کا فلسفہ اور جوہر اور ان کی شاعری۔ باقی مضامین دینی، عمرانی، سوانحی اور وفیاتی نوعیت کے ہیں۔ "مقالاتِ ماجد"۔ دو مضامین یعنی "الفاظ کا جادو" اور "بہار کی بہار" کو چھوڑ کر تمام تر تنقیدی مقالات، چند مقدمات اور کچھ تبصروں پر مشتمل ہے۔ اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں (۱۹۵۴ء) ایک سچا قصہ اور تائید کی موت (کہ ان دونوں کی حیثیت وقائع نگاری یا یادداشت نگاری کی ہے اور اس مجموعے کے تنقیدی مضامین میں بھی ماجد اور اکبر کے تعلقات پر مبنی کئی یادداشتیں موجود ہیں) کو چھوڑ کر باقی تمام مضامین اکبر اور اکبریات سے متعلق ہیں۔ "نشریاتِ ماجد" (۱۹۵۴ء) کا ایک حصہ ہی شائع ہو سکا۔ اس میں موجود ۴۳ نشریات میں سے خالص تنقیدی نوعیت کی نشریات کی تعداد تیرہ بنتی ہے یعنی محمد علی کے خطوط سمندر پار سے، فلسفۂ غالب، شکوہ اور جوابِ شکوہ، آدمی نامہ، نظیر کی دلچسپی عام چیزوں سے، اکبر الہ آبادی، دلم در عاشقی آوارہ شد، کلیاتِ اکبر الہ آبادی، توبۃ النصوح، امراؤ جان ادا، شوق قدوائی، مثنوی گو، اردو میں ادبی سوانح عمریاں اور میر تقی میر۔ "انشائے ماجد" (حصہ دوم) چند مقالوں

چند نشریوں اور چند نثری مرثیوں پر مشتمل ہے جن کی مجموعی تعداد ۳۶ ہے۔ ان میں خالص تنقیدی مضامین پندرہ سے متجاوز نہیں جن کی تفصیل یہ ہے: مرزا رُسوا کے قصّے۔ اُردو کا واعظ شاعر، پریم چند، تیا آئینِ اکبری، موت میں زندگی، ایک بزمِ مشاعرہ کی غیر شاعرانہ صدارت، ایک مختصر پیام یوم اُردو منانے والوں کے نام، پیام نوجوانانِ علی گڑھ کے نام، محمد علی کے خطوط، غالب کا فلسفہ، شکوہ اور جوابِ شکوہ، آدمی نامہ، نظیر اکبر آبادی کی دلچسپی عام چیزوں سے، اکبرالہ آبادی، دلم درعاشقی آوارہ شد۔ ماجد کی آخری تنقیدی کتاب "اقبالیاتِ ماجد" ہے جو مختلف ایّام اقبال پر ان کے پیغامات کے علاوہ مضامین اور ان مکاتیب پر مشتمل ہے جو اقبال نے اُنھیں لکھے۔ ان میں تنقیدی مضامین تعداد میں گیارہ بنتے ہیں جن کے عنوان یہ ہیں: شکوہ جوابِ شکوہ، جنونِ الحاد، مغرب کی ترقی کا راز، شیشہ اور موتی، پس چہ باید کرد، ضربِ کلیم، دانشِ حاضر، جاوید نامہ، ارمغانِ حجاز، دو لقطم مرد خدا کی یاد میں اور نطشے، رومی اور اقبال۔

ماجد کی مندرجہ بالا کتب سے خالص تنقیدی مضامین کی جو فہرستیں دی گئی ہیں، ان سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ بہت سے مضامین ایک کتاب میں بھی شامل ہیں اور دوسری میں بھی، تیسری میں بھی شامل ہیں اور چوتھی اور پانچویں میں بھی، گویا رفعِ تکرار کے بعد مضامین کی تعداد تیس بتیس سے نہیں بڑھتی۔ البتّہ ان کتب میں شامل مضامین و مقدمات اور تبصروں کے علاوہ متعدد ایسے مضامین، مقالات، تبصرے اور مقدمے ہیں جو مختلف کتابوں، رسالوں یا خود "صدق" میں شائع ہوئے اور اب تک کتابی شکل میں مدوّن نہیں ہوئے، حالاں کہ تدوین کی صورت میں مزید چار پانچ کتابیں وجود میں آسکتی ہیں۔ ہم ان اوراق میں ماجد کے ان متفرق تنقیدی مضامین، مقدمات اور تبصروں کا بھی جائزہ لیں گے۔ اس ضمن میں پہلے "الناظر" میں شائع ہونے والے ان کے سلسلۂ مضامین کا جائزہ لیا جائے گا جو ایک طالب علم کے نام سے شائع ہوئے۔ پھر بالترتیب مضامین، مقدمات اور تبصروں کا۔

ہم ماجد کے سوانح کے ضمن میں بتا چکے ہیں کہ ان پر ایک دَور تشکیک و الحاد کا بھی گزرا جس کا عرصہ آٹھ دس سال کو محیط ہے۔ اس عرصے میں ان کے قلم سے جو تحریریں یا مستقل کتابیں نکلیں ان میں جا بجا الحادی افکار کی گرم گفتاری دیکھی جا سکتی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ان کے

الحاد اور انتقاد کا آغاز کم وبیش ایک ساتھ ہوا۔ اگر پوچھا جائے کہ ان کی ابتدائی تنقیدی تحریر کونسی ہے تو بلا تامّل اُس سلسلۂ مضامین کا نام لیا جاسکتا ہے جو "الناظر" میں یکم مارچ ۱۹۱۰ء سے یکم جنوری ۱۹۱۱ء تک شائع ہوا اور جس میں شبلی کی "الکلام" پر تنقید لکھی گئی تھی۔ پچھلے اوراق میں ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ ماجد نے اس سلسلۂ مضامین میں عقائدِ باری تعالیٰ، نبوت و معجزات، مسائلِ روح یعنی بالفاظِ دیگر علمِ کلام کے مباحث پر گفتگو کی تھی، گویا مذہب، فلسفہ اور سائنس کے توافق و تضاد کو موضوعِ بحث بنایا تھا اور ملحد مشاہیر مثلاً جے ایس مل وغیرہ سے استشہاد کر کے مذہب کو بے بنیاد ثابت کیا تھا۔ ماجد اس زمانے میں "ریشنلسٹ" تھے اور عقائد و ایمانیات کے مسائل کو عقلی معیار پر جانچنے کی کوشش کرتے تھے۔ شبلی کی "الکلام" کی تو محض آڑ لی گئی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ شبلی کی "الکلام" کے بارے میں خود مہدی افادی کوئی اچھی رائے نہیں رکھتے تھے حالاں کہ معاصر ادیبوں میں شبلی سے زیادہ وہ کسی کے مداح بھی نہیں تھے۔ چنانچہ مئی ۱۹۱۸ء کو مولوی عبدالباری ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"الکلام میں علامہ شبلی نے فلسفہ پر جو کچھ لکھا، آشنائے فن ہو کر نہیں لکھا۔ جدّت و اجتہاد نے روحانیت کو اس قدر پھیلایا کہ "نفسیت" بھی غائب ہو گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کتاب پایہ سے گر گئی۔"[۱]

"الناظر" میں اس زمانے میں مذہب، عقلیات، فلسفہ وغیرہ پر مضامین شائع ہوتے رہتے تھے۔ ماجد نے اس پرچے میں خاص طور پر لکھنا شروع کیا اور آغاز انھی مضامین سے کیا۔ چونکہ رسالے کے ایڈیٹر ظفر الملک صاحب کو یوں بھی شبلی سے کد تھی اس لیے اس سلسلۂ مضامین کو زیادہ خوشی سے قبول کر لیا گیا۔ مہدی افادی سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:
"الناظر کے خوانِ ادب میں ظفر الملک کی سرد مہری دیکھیے ان کو علامہ شبلی سے تُبغض للہ ہے اور یہ کوئی موقع خالی نہیں جانے دیتے۔"[۲]

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ زیرِ نظر اوراق میں ماجد کی ادبی تنقید کو موضوع بنایا گیا ہے لیکن "الناظر" کی تنقید کا ذکر اس لیے ضروری ہے کہ خالص ادبی تنقید

---

[۱] "مکاتیبِ مہدی" ص ۱۰۱ [۲] حوالہ سابق، ص ۲۰

نہ ہونے کے باوجود اس سے ماجد کے طریقِ استدلال، ان کے صغری کبری اور خالص فکری اور عقلی میلانات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ "الناظر" میں ماجد کے خیالات کا ان کے بعد کے خیالات سے موازنہ کیا جائے تو اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان میں بُعد المشرقین ہے اور حیرت ہوتی ہے کہ وہی ماجد جو ایک طرف مذہب کے خلاف اُدھار کھائے بیٹھے ہیں کس طرح بعد ازاں اسی کے دست و بازو بن کر اپنی تمام زندگی اس کے لیے وقف کیے دیتے ہیں۔

ماجد نے اس سلسلۂ تنقید کی پہلی قسط کا آغاز اس کلیہ سے کیا ہے کہ علم و فن کی دُنیا میں عموماً دیکھا گیا ہے کہ ایک میدان میں کمال حاصل کرنے والا عموماً دوسرے شعبوں میں اس درجے اور مرتبے کو قائم نہیں رکھ سکتا۔ اس ضمن میں اُنھوں نے سعدی، فردوسی، امام بخاری اور ڈیوڈ ہیوم کی مثالیں دی ہیں۔ سعدی اخلاقی نظم کے آدمی ہیں لیکن رزم میں نہیں چلتے۔ فردوسی اقلیم رزم کا تاج دار ہے، لیکن بقول ان کے بزم کی سرحد میں قدم رکھتے ہی بے بس ہو جاتا ہے۔ امام بخاری حدیث میں سندِ تامہ کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن تاریخ نگاری کرتے ہوئے تمام رطب و یابس کو اکٹھا کر دیتے ہیں۔ ہیوم اعلیٰ درجے کا مورخ ہے لیکن تاریخ مرتب کرتے وقت تعصبات ملکی کو اس کثرت سے دخل دیتا ہے کہ اس کو اعتبار و استناد کے مرتبے سے ساقط کرنا پڑتا ہے۔

اس کے بعد وہ علامہ شبلی کا ذکر کرتے ہیں۔ اپنے مزاج و میلان کے عین مطابق ان کی تحریروں خصوصاً ان کی مورّخانہ ژرف نگاہی کی داد دیتے ہیں لیکن اختلاف کرتے ہیں تو وہ بھی کھُل کر لکھتے ہیں:

"اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ ان تاریخی تالیفات میں بعض مقامات پر ناکافی شہادت اور ناواقفیت کی مثالیں پائی جاتی ہیں (جس کا نمونہ شعر العجم اور رسائل شبلی میں متعدد مقامات پر ملتا ہے) لیکن سخت ناانصافی ہوگی اگر مولانا کی عرق ریزی و جانکاہی کی داد نہ دی جائے۔ جس تحقیق و قابلیت کے ساتھ اُنھوں نے اپنی زبان کے سرمایۂ تاریخ میں اضافہ کیا اور جن انتھک کوششوں اور جاں فشانیوں کے ساتھ اُنھوں نے اس خدمت کو انجام دیا، ان کے لحاظ سے یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ اپنے دائرۂ عمل میں ایک نہایت دقیع و اعلیٰ مرتبہ رکھتے ہیں اور صحیح طور

پر یہ استحقاق رکھتے ہیں کہ حکمت رس مؤرخوں کی صفِ اوّل میں ان کو جگہ دی جائے"۔ [۲۱]

اس اعتراف کے بعد "الکلام" کی وجہ تصنیف اور اس کے ناقص و ناتمام ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ایک علمی شاہ سوار کی جولانگاہ کے لیے میدانِ تاریخ بہت وسعت رکھتا ہے لیکن مذہب کو مخالفوں کے نرغہ میں دیکھ کر مولانا سے ضبط نہ ہو سکا اور انھوں نے بادلِ ناخواستہ اپنے مقررہ حدود سے نکل کر علمِ کلام کی سرحد میں قدم رکھا اور عقل و مذہب کی مطابقت پر ایک کتاب مرتب کی لیکن واقعہ یہ ہے کہ جس چیز نے ان کی محققانہ وقعت کو سب سے زیادہ صدمہ پہنچایا اور جو ان کے علمی کارناموں کے چہرے پر ایک بدنما داغ ہے، وہ ان کی یہی تالیف "الکلام" ہے"۔ [۲۲]

ماجد کا موقف یہ تھا کہ جدید مسلم علمِ کلام کی تدوین اس امر کی متقاضی ہے کہ اس کے لیے یہاں لکھنے والے کا عقائدِ اسلام سے واقف ہونا ضروری ہے وہاں فلسفہ حال سے بھی واقفیت ہونا لازمی ہے۔ عجب کہ مولانا شبلی شرطِ اوّل تو پوری کرتے ہیں لیکن شرطِ دوم کے باب میں معذور ہیں چنانچہ فلسفۂ حال کے باب میں ان کا ماخذ محض فرید وجدی مصری کے رشحاتِ فکر ہیں جو فلسفۂ یورپ کے باب میں خود ایک ناقص ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ الکلام اور فرید وجدی کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے لکھا:

"الکلام تصنیف تو درکنار صحیح معنی میں تالیف بھی نہیں کہی جا سکتی بلکہ وہ درحقیقت مصر کے اہلِ قلم فرید وجدی کے خیالات کا اُردو زبان میں خلاصہ ہے۔ ہمارے مولانا چونکہ یورپین زبانوں سے ناآشنا ہیں اس لیے انھوں نے یورپ کے متعلق اپنا تمام سرمایۂ معلومات فرید وجدی کے خزانۂ خیالات سے قرض لیا لیکن افسوس یہ ہے کہ مولانا نے انتخاب میں غلطی کی۔

فرید وجدی مذہبی جماعت میں خواہ کسی حیثیت سے علامہ تسلیم کیا جاتا ہو لیکن یورپ و مشرق کے درمیان سفیر کی حیثیت سے وہ نہایت ناقابلِ اعتماد و غیر معتبر ہے۔ اس نے اپنی تصانیف میں جس قدر تدلیس و تحریف سے کام لیا ہے اس کی پردہ دری کے لیے ایک مستقل رسالہ کی ضرورت ہے۔۔۔۔"

---

[۲۱] "الناظر" یکم مارچ ۱۹۱۰ء، ص ۱۱ [۲۲] حوالۂ سابق، ص ۱۱

" الکلام میں متعدد مقامات پر جو یورپین حکماء کے اقوال درج ہیں ان کے متعلق خوش عقیدہ اُردو داں پبلک سمجھتی ہے کہ یہ اقوال براہ راست اصل تصانیف سے اور صحیح معنی میں اقتباس کیے گئے ہوں گے لیکن اس طلسم کو توڑنے کے لیے ہم ذیل میں ایک مثال درج کرتے ہیں :

" الکلام میں دو مقامات پر ہربرٹ اسپنسر کا مندرجہ ذیل مقولہ نقل کیا گیا ہے، ان تمام اسرار سے جن کی یہ کیفیت ہے کہ جس قدر ہم زیادہ غور کرتے ہیں اسی قدر وہ اور غامض ہوتے جاتے ہیں۔ اس قدر قطعی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے اوپر ایک ازلی و ابدی قوت موجود ہے جس سے تمام اشیاء صادر ہوتی ہیں۔"

" اور دونوں مواقع پر اس سے یہ استشہاد کیا گیا ہے کہ بڑے بڑے حکیموں اور فلسفیوں نے انتہائے غور و فکر کے بعد خدا کے ثبوت میں یہ استدلال پیش کیا ہے جیسا کہ خود مولانا کو مسلم ہے اُنھوں نے براہ راست یہ قول اسپنسر کی کسی تصنیف سے نقل نہیں کیا بلکہ یہ ماخوذ ہے فرید وجدی کی کتاب " حدیقۃ ٭ فکریہ " سے لیکن تعجب یہ ہے کہ خود فرید وجدی نے بھی اسپنسر کی اصلی تصنیف کا مطالعہ نہیں کیا بلکہ اس نے ایک مصری عالم کی کتاب " ثمرۃ الحیوٰۃ " سے نقل کیا جو ترجمہ ہے سر جان لیبک کی تصنیف " یوز آف لائف " کا اور اسپنسر کی کسی خاص تصنیف کا حوالہ لیبک صاحب کی کتاب میں بھی نہیں ہے ! لیکن اس سے بھی زیادہ حیرت ناک اس کا موقع استشہاد ہے۔ فرید وجدی اور مولانا شبلی اس سے یہ معنی لیتے ہیں کہ ہربرٹ اسپنسر خدا کا قائل تھا اور اس کے ثبوت میں اس نے یوں استدلال کیا تھا لیکن سر جان لیبک کی اصل کتاب جس کے یہ دونوں خوشہ چیں ہیں ہمارے سامنے موجود ہے، وہ اس کو خدا کے ثبوت میں پیش نہیں کرتا بلکہ یہ ظاہر کرنے کو کہ ہماری عقل رازہائے عالم کا انکشاف نہیں کر سکتی اور اکثر امور میں ہم کو اپنی ناواقفیت و جہالت پر قانع ہونا پڑتا ہے۔"[۲۳]

اس سلسلۂ مضامین کی ترتیب و تسوید میں ماجد کی امام عقل تھی۔ وہ منقولات پر معقولات کو ترجیح دیتے ہیں اور جو مذہبی اعتقاد عقل کے معیار پر پورا نہیں اُترتا وہ بقول ان کے ناقص ہے جب کہ " مذہبی جماعت کے نزدیک وہ عقل ناقص ہے جو کسی مذہبی عقیدہ کے مخالف ہو چنانچہ

[۲۳] " الناظر " یکم مارچ ۱۹۱۰ء ص ۱۴، ۱۵

خود پروفیسر شبلی اس بات پر سرسید سے ناراض ہیں کہ اس بیچارے نے معقولات سے قرآن کی تشریح کرنا چاہی تھی حالانکہ ہمارے علامہ کے نزدیک منقول کی بنا پر معقول کی تاویل کرنا چاہیے[۲۸]

ان اقساط میں مذہب کے سلسلے میں ماجد کا لہجہ ہر جگہ کٹیلا اور مسموم تھا۔ مذہب و سائنس کے اختلافات کی تفصیل درج کرنے کے بعد انھوں نے نتیجہ یہ نکالا کہ مذہب اب چند روز کا مہمان ہے اور "جس طرح آفتابِ علم کے سامنے توہمات کی تاریکی دُور ہو جاتی ہے اسی طرح جوں جوں سائنس کی تعلیم عام ہوتی جائے گی اسی نسبت سے مذہب کا اثر بھی زائل ہوتا جائے گا۔"[۲۹]

دوسری قسط میں ماجد نے "فطرتِ انسانی اور حاسۂ مذہب" کے عنوان سے "الکلام" پر تنقید لکھی اور کہا کہ فرید وجدی کے تتبع میں شبلی نے انسان و ایمان کے تعلقات پر جو بحث کی ہے، اس قدر خلافِ واقعہ اور مبالغہ آمیز ہے کہ اس کی نظیر خود "الکلام" کے دوسرے مقامات میں بھی نہیں ملتی۔ اس قسط میں انھوں نے بعض اقوام اور قبائل کی مثالیں پیش کیں جن میں چوری، قتل اور ڈاکے جیسے بدترین جرائم کا ارتکاب کیا جاتا ہے لیکن ان کا ضمیر انہیں ان جرائم پر ملامت نہیں کرتا۔ یوں اقدار کو اضافی ثابت کرنے کے جوش میں ماجد نے اس امر پر غور ہی نہیں کیا کہ جن قبائل اور اقوام میں بدترین جرائم کا ارتکاب کیا جاتا ہے اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ ان کا ضمیر بھی انہیں ملامت نہ کرتا ہوگا اور پھر اہم تر بات یہ ہے کہ کلیات کا فیصلہ مستثنیات پر نہیں ہوا کرتا۔ اگر دُنیا کے چند حصوں میں اور وہ بھی اس صورت میں کہ اس بات کا کوئی کھوج نہ لگایا جا سکا ہو کہ وہاں کب سے ارتکابِ جرم ہو رہا ہے، جرم اور لاقانونیت کا دَور دَورہ ہو تو اس سے یہ کہاں ثابت ہو گیا کہ دُنیا کی تمام اقوام کے ضمیر مردہ ہو چکے ہیں اور نیکی، شرافت، ایثار اور بھلائی سے ہر جگہ عدم تقدیس وابستہ ہے؟ مرکز سے گریز کا یہ مطلب تھوڑی ہے کہ مرکز کے وجود ہی سے انکار کر دیا جائے۔ یہ بات طے ہے کہ آخری فیصلہ مستثنیات پر نہیں مسلّمات اور مکثّرات پر ہوتا ہے۔ اضافیت کے علم بردار نہ معلوم یہ بات کیوں بھول جاتے ہیں۔

اس زمانے میں ماجد اس بات کے قائل تھے کہ عقل کے ساتھ ساتھ مذہب کا بھی ارتقا ہوتا ہے یعنی خدائے واحد کا اعتقاد جو نسبتاً زیادہ شریفانہ اور زیادہ معقول ہے دفعتہً نہیں پیدا ہوا

[۲۸] "الناظر" یکم مارچ ۱۹۱۰ء، ص ۲۰ [۲۹] حوالہ سابق ص ۲۸

بلکہ عقلِ انسانی ہیت سے ادنیٰ درجے کے مذہبی عقائد کے دوروں کے بعد اس نتیجہ پر پہنچی ہے۔[۲۶]
تیسری قسط میں وجودِ باری پر، چوتھی میں نبوّت و معجزات پر، پانچویں میں روحانیت پر اور چھٹی اور آخری قسط میں انھوں نے الکلام کے محاسن پر قلم اٹھایا اور آغاز اس شعر سے کیا کہ:

؎ عیب مے جملہ بگفتی ہنرش نیز بگو — نفیِ حکمت مکن از بہر دلِ عامے چند

آخری قسط کو چھوڑ کر باقی قسطوں میں ماجد کا مقصود اصلی مذہب کو مجموعہ توہمات ثابت کرنا تھا جو عقل کی روشنی کی تاب نہیں لاسکتے۔ ان کا خیال تھا کہ اکثر مسائل میں بانیانِ مذہب غلطیوں اور غلط فہمیوں کا شکار رہے۔ "بانیانِ مذہب" کی ترکیب بذاتِ خود بتلائے دے رہی ہے کہ ماجد بعض مستشرقین کی طرح عقائد و تعلیماتِ مذاہب کو منزّل من اللہ نہیں سمجھتے تھے اور انھیں "ساختۂ انبیاء" قرار دیتے تھے۔

"الناظر" میں شائع شدہ یہ چھٹی اور آخری قسط اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس سے ماجد کے تصوّرِ نقد کا استخراج ہوتا ہے۔ یہ گویا ماجد کی آئندہ تنقیدی کاوشوں کا مقدمہ ہے۔ لکھتے ہیں، "ناقدین پر ایک عام الزام ہے کہ ان کی نگاہ ہمیشہ عیوب و نقائص پر پڑتی ہے اور وہ مصنف کی صرف غلطیوں اور فروگذاشتوں کو پبلک میں ظاہر کر دینا اپنا فرض خیال کرتے ہیں اور سچ یہ ہے کہ یہ الزام بے بنیاد نہیں۔ ملک میں جن تحریروں کو تنقید کہا جاتا ہے وہ عموماً دو طرح کی ہوتی ہیں۔ اگر تنقید نگار مصنف کا ہم خیال یا دوست ہے تو سرے سے مداحی کے گلدستے پیش کرنا شروع کر دیتا ہے اور اگر اس کے معائب کے متعلق کوئی لفظ زبان سے نکالتا بھی ہے تو اس قدر ضعیف اور دھیمی آواز میں کہ مدح سرائی کے ہنگامہ خیز غلغلہ میں یہ صدا کسی کے کان تک نہ پہنچے۔ برعکس اس کے اگر ناقد کو کسی وجہ سے مصنف سے مخالفت ہے تو تصنیف زیرِ تنقید ہر قسم کے اعتراضات کی ہدف بن جاتی ہے۔ اس کی جزوی فروگذاشتوں کو نہایت اہمیت دی جاتی ہے اور قدم قدم پر اس کی مخالفت کی جاتی ہے لیکن یہ دونوں طریقے سخت معیوب و ناپسندیدہ ہیں اور ایسی تحریروں کو تنقید کے نام پر یاد کرنا واقعیت پر ظلم کرنا ہے۔ ایک نقاد کو درحقیقت افراط و تفریط سے علیٰحدہ ہو کر کامل دیانت داری اور راست بازی کے ساتھ

[۲۶] "الناظر" یکم اپریل ۱۹۱۰ء، ص ۱۹

بجائے خود ہر ایک مسئلہ پر غور کرنا چاہیے اور اس کا فرض ہے کہ جس آزادی کے ساتھ وہ ادنیٰ سے ادنیٰ نقائص کی پردہ دری کرتا ہے اسی فیاضی کے ساتھ خفیف سی خفیف خوبیوں کا بھی اعتراف کرے۔"[۲۷]

چنانچہ ان اصولِ نقد کی روشنی میں ماجد نے شبلی کی "الکلام" کی خصوصیات و محاسن بھی دکھائے اور اس فن پر دوسری کتب سے تقابل کر کے اس کی خوبیوں کو نمایاں کیا اُنھوں نے اس اعتراف کے ساتھ کہ شبلی نے بھی جا بجا اس کتاب میں خطابیات سے کام لیا ہے جو اگر حد سے بڑھ جائے تو بہت بڑا عیب بن جاتا ہے اور حد درجہ مضحک، لیکن صرف اسی حد تک جس حد تک تحریر میں انشا پردازانہ رنگ قائم رہے، "وہ خطابی جملوں کو منطقی دلائل کا قائم مقام نہیں بناتے بلکہ علی العموم ان سے لطفِ لٹریچر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ تمام کتاب میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں ملتا جو متانت کے خلاف ہو جس سے کسی فریق کی دل آزاری و دل شکنی ہوتی ہو۔ نہ کسی مقام پر طعن و تشنیع ہے نہ کہیں توہین و تحقیر کے الفاظ ہیں۔۔۔ ایک اور قابلِ ذکر خوبی جو مولانا شبلی کی تمام تصانیف میں مشترک ہے ان کا دل آویز طرزِ بیان ہے، اور علمِ کلام جیسے خشک مضمون میں اس دل آویزی کا نمایاں طور پر نظر آنا اور بھی قابلِ ستائش ہے۔"[۲۸]

"الناظر" میں شائع ہونے والی اس آخری قسط کے آخر میں ماجد نے یہ بھی واضح کر دینا چاہا کہ اس سلسلۂ تنقید کو کسی بدنیتی پر محمول نہ کیا جائے اور یہ کہ ان کی شخصیت پر شبلی کا بڑا فیضان ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بعد کی متعدد تحریروں میں ماجد نے شبلی کو اپنا معلّمِ اوّل قرار دیا ہے اور کئی سطحوں پر ان کے فیض کا اعتراف کیا ہے[۲۹] لکھتے ہیں: "خاتمہ پر ہم کو ایک خطرناک غلط فہمی کا

---

[۲۷] "الناظر" یکم جنوری ۱۹۱۱ء ص ۲ [۲۸] حوالۂ سابق ص ۶-۸

[۲۹] مثلاً "ادیب" کے شبلی نمبر کا جو پیش لفظ اُنھوں نے لکھا ہے اس میں صاف شبلی سے اسلوب اور فکر و فرہنگ کی سطح پر تاثر پذیری کا اعتراف کیا ہے۔ لکھتے ہیں: "باضابطہ شاگردی کی سعادت اس کم سواد کے نصیب میں نہ تھی، لیکن طرزِ تحریر کا چربہ اُڑانے کی شعوری کوشش، مدتوں برسوں کی۔ چلتے ہوئے فقروں کو نوکِ زبان کر لیا۔ ڈھلے ہوئے ترشے ہوئے جملے ٹھونس ٹھانس حافظہ کے خزانے میں بند کر لیے۔ نقالی کو ایک مستقل مشغلہ بنائے رکھا۔ اور مزید خوش نصیبی یہ کہ لکھنؤ میں دو ڈھائی سال تک، کہنا چاہیے کہ روزانہ سہ پہر کو ہمیشہ ڈیڑھ گھنٹہ کے لیے حاضری کی توفیق ہو جاتی رہی۔ اس مجلس میں عموماً ادبی، علمی، شعری تنقیدی نکتے بیان ہوتے رہے اور کبھی کوئی تاریخی یا دینی موضوع بھی چھڑ جاتا تھا۔" ادیب ستمبر ۱۹۶۰ء، ص ۷

رفع کر دینا ضروری ہے جو ممکن ہے کہ اس تنقید سے کسی کے ذہن میں پیدا ہوئی ہو۔ ممکن ہے کوئی شخص اس کے مطالعے سے یہ نتیجہ نکالے کہ راقم تنقید کو مصنف "الکلام" کی لٹریری عظمت و وقعت سے انکار ہے لیکن اگر کوئی اس نتیجہ پر پہنچا ہے تو اس کو یقین کر لینا چاہیے کہ اس کا قیاس سرتاسر غلط اور قطعاً بے بنیاد ہے۔ راقم تنقید اپنی ابتدائی زندگی میں جس قدر مولانا شبلی کی تصانیف سے فیض یاب ہوا ہے اتنا کسی دوسرے سے نہیں اور آج بھی تحقیقاتی حیثیت سے اس پر مولانا کا جو بار احسان ہے وہ باستثنا ایک انگریزی فلاسفر کے تمام دنیا میں کسی دوسرے مصنف کے احسانات سے کم درجہ پر نہیں لیکن عقیدت، ارادت اور احسان مندی کی تمام قوتوں سے زیادہ زبردست طاقت صداقت پرستی کی ہے۔"[۱۳۰]

ماجد کے اس اوّلیں سلسلۂ تنقید سے ان کی وسعتِ علم، وسیع تنقیدی تناظر لیکن مغربی فلسفہ و فرہنگ سے مرعوبیت کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ پھر ایک وقت ایسا بھی آیا جب انھوں نے فلسفۂ مغرب کو محمد حسن عسکری کی طرح سرے کا غلط عنایہ کہہ کر مسترد کر دیا اور مغربی تہذیب و تمدن کو "یاجوجی تمدن" کہنے لگے۔

"الکلام" پر ماجد کے اعتراضات کا ذکر کرتے ہوئے ایس ایم اکرام نے لکھا ہے کہ ماجد کے اعتراضات تو مغربی خیالات کی رُو سے تھے لیکن مشرقی خیالات والے شبلی کے معاصرین کو بھی اس کتاب پر بہت سے اعتراضات تھے۔ "خود سید سلیمان ندوی اصولی طور پر اپنے استاد کے اس طریق کار کے خلاف تھے جس کے مطابق (بعض قدیم متکلمین کی طرح) وہ پہلے منکروں یا ملحدوں کے اعتراضات نقل کرتے اور پھر ان کے جواب دیتے۔ سید صاحب کا (جمہور علما کے موافق) یہ کہنا تھا کہ "اس سے اعتراضات اور شبہات ان لوگوں میں بھی پھیلتے ہیں جو ان سے واقف نہیں"۔ چنانچہ انھوں نے الکلام کے بعد کے ایڈیشنوں میں تنبیہہ کے عنوان سے جو مقدمہ اپنی طرف سے اضافہ کیا اس کے پہلے صفحے پر اس اصولی اختلاف کی توضیح کی۔"[۱۳۱]

"الکلام" پر ماجد کی تنقید کا ردِ عمل بھی ہوا۔ چنانچہ اس ضمن میں سب سے پہلے عبداللہ یوسف علی نے "تنقید الکلام نمبر ا پر مختصر خیالات" کے عنوان سے اظہارِ خیال کیا۔ بعد ازاں عطا محمد امرتسری

[۱۳۰] "الناظر" یکم جنوری ۱۹۱۱ء، ص ۱۱-۱۲ [۱۳۱] یادگارِ شبلی طبع اوّل، ص ۲۷۱

نے جولائی، ستمبر اور نومبر ۱۹۱۰ء کے "الناظر" میں ماجد کے اعتراضات کا جواب دیا جو بعض صورتوں میں خاصا مسکت اور شافی تھا۔ نومبر ۱۹۱۰ء ہی کے "الناظر" میں احمد علی شوق قدوائی نے بھی ایک طالب علم (ماجد) کی تعریضات پر مختصراً اظہارِ رائے کیا۔

عبداللہ یوسف علی کے خیال میں راقم تنقید کے بعض استدلال نہایت سطحی تھے اور ان استدلالات کی تہ میں اصل مغالطہ یہ تھا کہ معترض نے مذہب کی جو تعریف کی تھی وہ اصولی طور پر اس تعریف سے مختلف ہے جس پر لوگ یقین رکھتے ہیں۔ علامہ یوسف علی کے خیال میں مذہب نتائجِ قیاسی اخذ کرنے کا نہ دستور نامہ ہے اور نہ مادی حقیقتوں کے دریافت کرنے کا آلہ۔[۳۲]

عطا محمد امرتسری کے جوابی مضامین بہت تفصیلی تھے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ تنقید نگار نے قرآنِ حکیم کی بعض آیات کو سمجھنے میں ٹھوکریں کھائی ہیں جیسے مثلاً لَا رَطْبٍ وَّ لَا يَابِسٍ اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ مُّبِیْنٍ٥ میں کتابِ مبین سے مراد قرآنِ مجید نہیں جیسا کہ ماجد کا خیال تھا بلکہ لوحِ محفوظ مراد ہے۔ پھر قرآنِ مجید میں "ستۃ ایام" سے مراد چھ دن نہیں جیسا کہ ماجد نے سمجھا ہے بلکہ اس سے مراد چھ زمانے ہیں۔ اگر اس سے چھ زمانے مراد لیے جائیں تو سائنس اور مذہب میں چنداں اختلاف باقی نہیں رہتا۔ عطا محمد امرتسری صاحب نے ماجد کے مستعار مغربی افکار کا رد بھی مغربی افکار ہی سے کیا۔

احمد علی شوق قدوائی کے خیال میں چونکہ طالب علم صاحب محض "اگنا سٹک" تھے اس لیے ان کے اعتراضات کی کوئی وقعت نہیں رہتی۔ "طالب علم صاحب" "اگنا سٹک" بن کر قلم کو مثل اس لکڑی کے ہاتھ میں لیے چلا رہے ہیں جو لکڑی کسی نابینا کے ہاتھ میں ہو اور وہ اس کو چاروں طرف گھما کر یہ کہہ رہا ہو "اندھے کی داد نہ فریاد، اندھا مارے بیٹھے گا"۔ تنقید کا لطف تو جب تھا کہ "طالب علم صاحب" مذہب کا قلم سنبھالتے لیکن کسی مذہبی آدمی سے مذہب کے خیالات کو لے کر ہے یا کی ممکن نہ تھی، اس سبب سے "طالب علم صاحب" سے (جن کو شاید کوئی خاص وجہ ہو) سوا اس کے اور کوئی بات بن نہ پڑی کہ وہ اس تنقید کی ضرورت سے مذہب کو خیر باد کہہ کر اگنا سٹک بن جائیں تاکہ ہر دلیل کا جواب نفی میں آسان اور ہر قسم کی آزادی کے لیے

[۳۲] "الناظر" یکم مئی ۱۹۱۰ء، ص ۹

قلم کا میدان وسیع ہوجاتے۔[۳۳] شوق صاحب کے خیال میں ماجد کی تعریضات سطحی تھیں لیکن ان کے پرزور اسلوب کی داد دیے بغیر وہ بھی نہ رہ سکے۔

ماجد نے نہ تو فن تنقید یا اپنے تصورادب و فن پر کوئی مستقل کتاب لکھی اور نہ کسی ادبی شخصیت یا ادبی مسئلہ پر کوئی تفصیلی یا مستقل کتاب قلم بند کی البتہ ان کے مختلف مجموعہ ہائے مضامین و انشا سے جن کی تفصیل پچھلے اوراق میں دی جاچکی ہے، ان کے تصورادب و شعر اور بحیثیت ناقد ان کے طریق نقد و انتقاد پر روشنی پڑتی ہے۔ ان کتب اور متفرق اور غیر مدون مضامین کے مطالعے سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ماجد ادب اور ادیب میں کیا خصوصیات دیکھنے کے متمنی ہیں۔

ماجد کی ابتدائی ادبی تربیت میں شبلی کی تحریروں کا بڑا دخل ہے اس لیے ان پر شبلی کے تصورات نقد کی چھوٹ بھی خاص طور پر دیکھی جاسکتی ہے اور چونکہ مزاجاً ایک جذباتی آدمی تھے اس لیے ان کی تحریروں میں جذبات اور تاثرات کا بھی گہرا سایہ ہے لیکن انھیں خالصتاً تاثراتی نقاد نہیں کہا جاسکتا۔ جمالیات، تاثریت، کلاسیکیت اور تشریحیت و تفسیریت نے ان کے اسلوب نقد کی تعمیر کی ہے۔ "الناظر" کے سلسلۂ تنقیدات سے قطع نظر جسے ماجد نے کبھی مدون نہ کیا اور جس سے ان کی آزادخیالی، لاادریت اور عقل پرستی کی قومی برہان فراہم ہوتی ہے، بعد کی تنقیدی کاوشوں میں اس کے برعکس اٹوٹ مذہبیت، دینی اور اسلامی طرز احساس اور روایتی اور اخلاقی تصور فن کی جھلکیاں آسانی سے دیکھی جاسکتی ہیں۔ البتہ "الناظر" کی تنقیدات اور بعد کی تنقیدی فتوحات میں ایک چیز مشترک ہے اور وہ ہے ماجد کی صاف گوئی اور بہت حد تک ایسے توازن کی موجودگی جو فن پارے کے قبح کے ساتھ ساتھ اس کے حسن کو بھی دیکھنے کی ہمت اور حوصلہ رکھتی ہے۔

ماجد شعر کے ضمن میں روایتی الہامی تصور رکھتے تھے۔ شعر کے باب میں یہ الہامی تصور کم و بیش تمام روایتی معاشروں میں موجود تھا۔ فارسی گو شعرا سمجھتے تھے کہ انہیں علم غیب شعر املا کرواتا ہے۔ شعر میں آمد کا مسئلہ بھی اصل میں اسی الہامی اور ماورائی تصور سے جڑا ہوا ہے۔ مثلاً صائب کہتا ہے ؎

اگر کلام نہ از آسماں فرود آید　　چرا بہ ہر سخنے خامہ در سجود آید

یا مثلاً غالب کہتا ہے ؎

ندانم کہ پیوند حرف از کجاست　　دریں پردہ لحن شگرف از کجاست

۳۳؎ "الناظر" یکم نومبر ۱۹۱۰ء، ص ۳۷

یا پھر سے

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں　　　غالبؔ صریرِ خامہ نوائے سروش ہے

خود افلاطون کے ہاں شعر کا تصوّر ایسا ہی تھا۔ اس ضمن میں سقراط اور این ION کے درمیان ہونے والا مکالمہ قابلِ ملاحظہ ہے۔ این ایک داستان گو یا شعر خوان تھا اور شاعروں کا کلام انھیں پڑھ کر سنا تا تھا۔ سقراط کہتا ہے :

"وہ ملکہ جو تمھیں ودیعت ہوا ہے محض ایک فن یا ہنر نہیں۔ وہ ایک الہامی قوت ہے۔ تم قدوسی طاقتوں کے زیرِ اثر ہو ... شاعر ایک لطیف الجبلّت، پرواز کی طاقت رکھنے والی اور مقدس ہستی ہوتا ہے اور وہ کوئی چیز اس وقت تک تخلیق نہیں کر سکتا جب تک کہ اس پر ایک الہامی قوت کا قبضہ نہ ہو جائے اور اس کے حواس یکسر زائل نہ ہو جائیں ... خدا شاعروں کے دماغ کو معطّل کر دیتا ہے اور پھر ان سے اپنے پیغمبروں کا کام لیتا ہے"[۳۴] علاوہ ازیں ملٹن، ولیم بلیک اور ییٹس وغیرہ کے یہاں بھی شاعری کا الہامی تصوّر کارفرما ہے۔ ییٹس کہتا تھا کہ میں تو محض ایک منشی ہوں۔ میرے شعر کے مصنف تو عالمِ بالا کے رہنے والے ہیں۔

یہی بات محمد حسین آزادؔ نے کہی ہے جن کے اسلوب و انشا سے ماجد نے خاصے اثرات قبول کیے ہیں۔ آزاد لکھتے ہیں: "شاعر کو ایک خاص نسبت عالمِ بالا سے ہے کہ بے وساطت اور بے اسبابِ ظاہری کے اُدھر سے اپنا سلسلہ جاری کرتا ہے۔ فی الحقیقت شعر ایک پرتوا روح القدس کا اور فیضان رحمتِ الٰہی کا ہے کہ اہلِ دل کی طبیعت پر نزول کرتا ہے۔"[۳۵]

عبدالماجد دریا بادی بھی اس باب میں ویسا ہی کچھ کہتے ہیں جو کلاسیکی تصوّرِ شعر سے خاص ہے: "شاعر کی آواز الہام کی آواز ہوتی ہے۔ ہاں ہر شاعری کی نہیں۔ اس شاعر کی نہیں جو بے بصری کے ساتھ تخیّل کی ہر وادی میں ٹھوکریں کھاتا اور اپنا سر ٹکراتا پھرتا ہے بلکہ اس شاعر کی جو ایمان کی روشنی میں بصیرت کی شعاعوں میں وَانتصرُوامن بَعدِ مَاظُلِمُوا کے سایۂ رحمت میں حقیقت کی منزلیں طے کرتا ہوتا ہے۔ اقبالؔ تو ہم میں اسی قسم کا شاعر ہے۔"[۳۶]

---

[۳۴] محمد ہادی حسین: "مغربی شعریات"، ص ۲-۳　[۳۵] نظمِ آزاد، ص ۳۴-۳۵

[۳۶] "اقبالیاتِ ماجد"، ص ۳۴-۳۵

ذیل میں ماجد کے مختلف ادبی مضامین سے چند اقتباسات دیے جاتے ہیں جن سے ان کے تصورِ شعر و ادب پر روشنی پڑتی ہے :

"وہ شاعری کیا جس کی نظر صرف خاص پر ہو، عام پر نہ ہو۔ بڑی چیزوں کو تو دیکھے اور چھوٹی چیزوں کی طرف سے اپنے کو نابینا کر لے۔ سعدی نے کانٹوں ہی سے کیسے کیسے گلدستے تیار کر دیے اور مولانا روم (صاحبِ مثنوی) گھونگھوں اور سیپوں سے کیسے کیسے موتی برآمد کر لائے آب دار اور تاب دار! اور تو اور خود قرآن نے مکھی اور مچھر اور مکڑی کے نام لے لے کر سبق کیسے کیسے گہرے دیے ہیں۔ یہ تو محض عامیوں اور سطحی دماغ والوں کا عقیدہ ہے کہ نتیجہ اہم اور دُور رس نکالنے کے لیے پہلے نام بھی کچھ بڑے بڑے لے لینا چاہییں۔"[۳۷]

"آورد اور تصنع کس چڑیا کا نام ہے، ان کا قلم جانتا ہی نہ تھا جو بھی صفحہ اُلٹ کر دیکھیے سادگی، بے ساختگی، آمد کے لحاظ سے خطّۂ گلزار، جس حصّہ کا بھی انتخاب کیجیے دل کشی، دل آویزی اور جاذبیت کے اعتبار سے نمونۂ بہار۔"[۳۸]

"حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کے چھوٹے، سادے اور پُر مغز حاشیے جہاں نظر پڑ جاتے، طبیعت پھڑک جاتی اور دل گواہی دے اُٹھتا بے شک یہ قول سچّے ہی کا ہو سکتا ہے۔"[۳۹]

"پیش رو اکثر اور معاصرین بیشتر تکلّفات میں اُلجھ کر رہ گئے۔ رسوا تصنع سے پاک اور آورد سے بے نیاز، ابھی ہنسا رہے تھے، ابھی رُلانے لگے۔ مزاح و گداز، سوز و ساز، شوخی و متانت سبھی اپنے اپنے موقع سے موجود لیکن آمد و بے ساختگی ہر حال میں رفیق، شستگی و روانی ہر گوشۂ بساط میں قلم کی شریک۔ جو منظر جہاں کہیں کا دکھایا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرقع ساز نے انگوٹھی پر نگ جڑ دیا ہے۔ ہر نقل پر اصل کا گمان، ہر عرض میں جوہر کا نشان، تصویر پر صورت کا دھوکا، الفاظ کے پردہ میں حقیقت کا جلوہ۔"[۴۰]

"تکلّف اور تصنع سے محمد علی کی زندگی کا ہر شعبہ پاک تھا۔ وہی رنگ یہاں بھی ہے شعر

۳۷۔ مضمون۔ نظیر کی دلچسپی عام چیزوں سے مشمولہ "نشریاتِ ماجد" ص ۱۲۹

۳۸۔ مضمون۔ پریم چند مشمولہ "انشائے ماجد" (حصّہ دوم) ص ۹۸

۳۹۔ مضامین عبد الماجد دریابادی، ص ۲۱ ۴۰۔ "انشائے ماجد" (حصّہ دوم) ص ۱۱

کہتے ہیں یہ معلوم ہوتا ہے بے تکلف باتیں کرتے چلے جاتے ہیں، نہ کسی قسم کی تیاری نہ کوئی اہتمام، کیسی نظرِ ثانی اور کہاں کا غور و فکر"۔[۴۱]

"اکبر نثر پر توجہ کرتے تو یقیناً ایک نام ور ادیب ہوتے۔ ان کے حُسنِ ادب اور ان کی شگفتہ نگاری کے نمونے ان اوراق میں (خطوطِ اکبر) شروع سے آخر تک بکھرے ہوئے نظر آئیں گے۔ چھوٹے چھوٹے، ہلکے پھلکے، سُبک اور نازک جملے، بات میں بات پیدا کرنا، طوالت ثقالت سے بچنا، پیچیدہ ترکیبوں، مغلق لفظوں سے احتیاط اور زبان کی صحت اور بیان کی شستگی، صفائی روانی، سلاست، یہ سب ان کے قلم کے خاص جوہر ہیں۔ پھر اسی کے ساتھ باتیں سطحی نہیں، گہری، مطالب کی بلندی، خیالات کا عُمق۔ اکبر نرے ادیب ہی نہیں اچھے خاصے مفکر اور فلسفی بھی تھے۔ مشرقی اور مغربی فلسفہ پر نظر رکھنے والے"۔[۴۲]

"دُشوار پسندی نے بعض اچھے اچھے غزل گویوں کو غارت کر دیا ہے۔ اکبر کا گلستان ان کانٹوں سے بالکل پاک ہے"۔[۴۳]

"شستگی، متانت، شرافت یہ تو ان کے اسلوبِ تحریر کے جوہر اصلی ہیں اور اس پر جا بجا شوخی و ظرافت کی گلکاریاں اور حُسنِ صناعت کی سحر طرازیاں جیسے خاتمِ سلیمانی میں نگیں"۔[۴۴]

"انھوں نے عربی و فارسی کی تمام تر ماتحتی سے نکال کر اُردو کی خود مختاری اور ایک قائم بالذات زندگی کی سرگرم وکالت کی۔ وہ اصلاً ایک عالمِ دین اور مولوی تھے۔ قدرتاً ان کے طبقے سے یہ توقع تھی کہ وہ اُردو پر عربی کی حاکمیت سے خوش ہوں گے اور ساری کوشش اس کے قائم و برقرار رکھنے کی کریں گے لیکن اس کے برعکس انھوں نے عربوں کی "تعریب" اور فارسیوں کی "تفریس" کی طرح اہلِ ہند کو پورا حق "تہنید" کا دلایا"۔[۴۵]

"زبان پر آئی ہوئی "واہ" کا غلغلہ بس میں محفل کے فرش تک، دل کی نکلی ہوئی آہ کی رسائی

۴۱۔ مضامینِ عبدالماجد دریا بادی، ص ۲۳۷

۴۲۔ اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں، ص ۱۷۱ ۴۳۔ حوالۂ سابق ص ۸۵

۴۴۔ "نقوشِ سلیمانی، ادب و انشا کی کچھ جھلکیاں" مشمولہ معارف مئی ۱۹۵۵ء، ص ۲۳۲

۴۵۔ ایضاً ص ۲۳۸

مالکِ عرش تک ! رومی اور حافظ اور سعدی آج تک کیوں زندہ ہیں ؟ اس لیے کہ کلام فصیح و بلیغ ہوتا تھا ؟ یا اس لیے کہ خوش مزہ کلام کے اندر کوئی روح بھی ہوتی تھی ؟ فارسی زبان بدل گئی ، الفاظ متروک ہوگئے ، محاورات تبدیل ہوگئے ، لیکن حیّ و قیوم کا نام جپنے والے صدیوں کے بعد بھی جوں کے توں ! خود بھی زندہ اور دوسروں کو زندگی بخشنے والے بھی ہیں[۴۶]

"۱۹۲۰ء میں ایک روز پرتاب گڑھ میں تنہائی میں مجھ سے فرمایا کہ یہ جو آپ میرے کلام کے اتنے گرویدہ ہیں تو اس میں بات کیا ہے ؟ فارسی زبان کو سامنے رکھیے کتنے ذہین اور قابل شاعر اس نے پیدا کیے لیکن دُنیا نے یاد ان میں سے دو ہی چار کو رکھا یعنی شیخ سعدی اور مولانائے روم وغیرہ - ان لوگوں نے اپنے کو مٹا کر خدا کی یاد تازہ رکھنا چاہی - اس حیّ و قیوم نے بھی انہیں زندگی بخش دی "[۴۷]

"صدیوں پیشتر اس آوازۂ حق کی منادی کردی گئی تھی کہ اطمینانِ قلب و راحتِ دل صرف ان لوگوں کا حصہ ہے جو ایمان کامل رکھتے ہیں اور اپنی بدعملیوں کا اپنے ایمان کو زنگ نہیں لگاتے - اکبر کی آواز بھی اسی آوازۂ حق کی صدائے بازگشت ہے - خلقت کو اصلاحِ دینوی کا راستہ بتاتے ہیں لیکن معلوم ہوتا ہے کہ کلام مجید کے اوراق سامنے کھلے ہوئے ہیں - انھیں کا ترجمہ اپنی زبان میں کرتے چلے جارہے ہیں "[۴۸]

" آفاقی شاعری ، اسلامی شاعری سے الگ اور متغائر کوئی چیز نہیں ، اس کے بلند ترین مقام کا نام ہے - بندہ اور پروردگار کے تعلق سے بڑھ کر وسیع و عالم گیر تعلق اور ہو بھی کیا سکتا ہے ؟ شاعر نے جب براہِ راست رَبّ العٰلمین سے آہ و فریاد شروع کردی اور شاعری میں قیود و تعینات کی جگہ وحدت نے لے لی بس وہیں سے آفاقی شاعری ہوگئی ، اور یہ ہیچمدان تو یہ عرض کریگا کہ حالی نے عمر بھر بجز ایک " بیوہ کی مناجات " کے اگر کچھ نہ کہا ہوتا تو ان کے لیے یہی ایک نظم دنیا و عقبیٰ دونوں میں بس تھی - باتیں اتنی سچی اور ایسی روح کی گہرائیوں سے نکلی ہوئیں کہ آسمان

[۴۶] مضامینِ عبدالماجد دریا بادی ، ص ۲۴۱ ، ۲۴۲

[۴۷] اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں ، ص ۲۹۱

[۴۸] ایضاً ص ۱۳۴

کے فرشتے بھی سر دُھنتیں، بول اتنے میٹھے کہ خود معصومیت بڑھ کر بلائیں لینے لگے" ۴۹

"شاعر کی تخیل آرائی نہیں ہے، واقعات لکھ رہا ہے۔ اپنے زمانے کے واقعات و مشاہدات۔ کہتے ہیں کہ شاعر وہ ہے جو جھوٹ کو سچ بنا کر دکھائے حالانکہ شاعری کا سب سے بڑا کمال واقعہ نگاری ہے۔ مشاہدات سے، واقعات سے بڑھ کر موثر اور کون شے ہو سکتی ہے؟" ۵۰

"شعر و شاعری کو اسلام نے سخت ناپسند کیا ہے وَمَا عَلَّمْنٰهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْۢبَغِيْ لَهٗ اور وَالشُّعَرَاۗءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ وغیرہ نصوص قرآنی کی تصریحات موجود ہیں لیکن قرآن ہی میں آخر یہ استثنا بھی تو موجود ہے اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَذَكَرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّانْتَصَرُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا اور خود رسول اللہ صلعم نے اسلام کے ہجوگوں کے جواب میں حسان رضی اللہ عنہ سے نظمیں کہلائی ہیں۔ اس سے معلوم یہ ہوا کہ شاعری بھی بعض حالات میں جائز ہو تا کیا عین عبادت بن جاتی ہے اور جب یہ اصل مسلّم ہو چکی تو کون کہہ سکتا ہے کہ اُردو میں راشد الخیری کی افسانہ نویسی اپنی جگہ پر ایک عبادت و موعظت نہیں؟" ۵۱

"شاعری سے مراد رسمی غزل گوئی اور قافیہ پیمائی نہیں، مراد وہ شاعری ہے جو رومی کی تھی، سنائی کی تھی۔ وہ شاعری نہیں جو حق سے ہٹاتی بھگاتی ہے، وہ شاعری ہے جو حق کی طرف کھینچ لاتی ہے۔" ۵۲

"مصنف عشق مجازی کا قصہ لکھنے بیٹھا تھا، اس کے ختم ہوتے ہی مصنف کو خود اپنے افسانہ حیات کے انجام کا خیال آجاتا ہے اور آداب افسانہ نگاری بھول بھال، بے اختیار ہو ایک ٹھیٹھ مشرقی اور ایک سچے کلمہ گو کی شان سے نظم میں نہیں نثر میں ناظرین سے التجا کرنے لگتا ہے کہ " اے ناظرین والا تمکین میں دُعا کرتا ہوں اور تم آمین کہنا کہ جس طرح عشق مجازی میں مجنوں کا انجام ہوا اسی طرح عشق حقیقی میں ہمارا تمہارا خاتمہ بالخیر ہو۔ آمین ثم آمین۔ ترقی پسند بالکل معذور ہے اگر وہ ایسے "ملّاتے" کو ڈراما نویسوں میں ادنیٰ درجہ دینے سے بھی انکار کر دے۔" ۵۳

---

۴۹ "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۸۲-۸۳ ۵۰ حوالہ سابق ص ۸۸
۵۱ "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۱۳۹-۱۴۰ ۵۲ "اقبالیات ماجد" ص ۲۴
۵۳ "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۲۰-۲۱

"ان کی شاعری 'واہ' کی نہیں 'آہ' کی ہے۔ جوش و ولولہ کی نہیں حزن و حسرت کی ہے۔ نوعمری میں جو کچھ بھی رہے ہوں لیکن عمر کی پختگی کے بعد تو گل و بلبل کے افسانے چھوڑ اور زلف و ابرو کے جنجال سے نکل، بس قوم کے ہو رہے تھے، اور اب وہ تھے اور قوم کے اقبال کا ماتم۔ ساز کوئی سا بھی ہو تا نغمہ یہی ایک نکلتا۔ کسی بڑے سے بڑے زندہ دل ظریف کا جوان بیٹا آنکھوں کے سامنے تڑپ تڑپ کر دم توڑ رہا ہو، اس وقت باپ کے دل پہ کیا گزر رہی ہے گی، منہ قہقہوں کے لیے کھلے گا یا آہ و بکا کے لیے؟ زبان پر حسرت و یاس کے کلمے ہوں گے یا کوئی نئی پھبتی سوجھے گی؟ بس جو حال ہمارا، آپ کا ساری دنیا کا بیٹوں کے لیے، بھائیوں کے لیے رہتا ہے، حالی کا بھی وہی حال ساری امت اسلامیہ کے لیے، ساری ملت کے لیے، ساری قوم کے واسطے تھا۔"[۵۳]

"ہماری معاشرت جس طرح شیطان کی اعزازی ایجنٹ بنی ہوئی ہے اس کی تصویر اس سے بڑھ کر لطیف بھی اور پُردرد بھی اور کیا ہوگی؟ لوگ قصے کہانیوں کو محض لطف و تفریح کے لیے پڑھتے ہیں لیکن اس لطف کے ساتھ ہی اگر نفع بھی منظور ہو، بدی کی مخفی راہوں کا علم، شیطنت کی خفیہ چالوں کا احساس، وطنیت کا صحیح جذبہ اور ایثار، اخلاص اور خدمت خلق کی تربیت بھی اگر مدنظر ہو تو ایسی شیریں خوشگوار گنیں پر ہم چند ہی کے دواخانہ میں دستیاب ہوگی۔"[۵۴]

"یہ آپ افسانہ پڑھ رہے ہیں کہ کسی شیخ کامل کے حلقہ میں بیٹھے خشیت الٰہی کا درس لے رہے ہیں؟ اور خداشناسی نہ سہی، تو خودشناسی کی منزلیں تو بہرحال طے کرتے ہی جا رہے ہیں۔"[۵۵]

"شعر و ادب، افسانہ و محاضرات اس دنیا اور اس ملک کے اور جس حصہ میں بھی افیون کی گولیوں کا کام دیتے ہوں، "خیری" گھرانے کے ایک مرد "راشد" کے ہاتھ میں آکر تو وہی زہر عین تریاق بن جاتا ہے اور جس پر دھوکا برابط غفلت کا تھا وہی صور بیداری نکلا۔"[۵۶]

"وصل کے بے پردہ مضامین، سوقیانہ محاورہ، ہوس پرستی اور مبتذل الفاظ و تراکیب سے ایک بڑی حد تک ان کا کلام بالکل پاک ہے۔ وہ عاشق ہیں مگر شریف عاشق۔ وہ معشوق رکھتے

---

[۵۳] انشائے ماجد (حصہ دوم) ص ۷۰ [۵۵] حوالۂ سابق ص ۱۱۲

[۵۴] حوالۂ سابق ص ۱۳۹ [۵۶] حوالۂ سابق ص ۱۴۷

یاں مگر ان کا معشوق زنِ بازاری نہیں وہ اپنی شخصیت کے لحاظ سے مغربی ہیں مگر ان کی شاعری میں مشرق کی بلند پایہ عاشقانہ شاعری کی جھلک پوری طرح موجود ہے۔"[۵۸]

" خیال ہوتا ہوگا کہ ان ناولوں میں (امراؤ جان ادا) نوجوانوں کے پھسلنے اور نوعمروں کے جذباتِ نفسانی کے بھڑکانے کا سامان افراط سے موجود ہوگا، لیکن توبہ کیجیے فحش و عریانی الگ رہی، رکاکت و ابتذال بھی کہیں آنے نہیں پایا اور کہیں دو ایک جگہ صحیح مصوری اور سچی عکاسی کو اس کے سوا چارہ نہ تھا، وہاں بھی اندازِ بیان زیادہ سے زیادہ لطیف اشارہ و کنایہ کا رکھا ہے۔ بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ راستے میں کوئی گندی نالی پڑ گئی ہے اور آپ ہیں کہ رومال ناک سے لگائے لپ جھپ لمبے لمبے ڈگ رکھتے اس سے گزرے چلے جا رہے ہیں" تقریباً ہر افسانہ شریف گھرانوں میں بار پانے کے قابل، پڑھتے جائیے اور حیاتِ بشری میں درک و بصیرت حاصل کرتے جائیے۔ آپ ادھر افسانہ کی لذت میں محو رہیں گے اور اُدھر عبرت و ہدایت کے گھونٹ بلا تکلف حلق سے اُترتے چلے جائیں گے۔ کونین کی گولی پر شکر اس طرح لپٹی ہے کہ بڑے ضدی بچے بھی اسے دیکھ کر پھسل پڑیں۔"[۵۹]

" اصل شے ہے صالح لٹریچر یا " ادبِ شریف " کی تیاری، فراہمی، ترویج و اشاعت۔ ادبِ شریف سے مُراد ہیں نثر اور شعر کی وہ ادبی خدمات جنھیں شریف مرد، شریف بیویاں، شریف بچے اور شریف بچیاں، ہر ملّت اور ہر قوم کی پڑھ سکیں، پڑھا سکیں۔ سُن سکیں بد مذاقی کو مٹائیے، صفائی کو، ستھرائی کو پاکیزگی کو پھیلائیے۔"[۶۰]

" زبان کے پہلو کو چھوڑ کر حکمت و معنویت کے رُخ پر آئیے تو کتاب نفسِ بشری سے متعلق نکتوں اور حقیقتوں سے مالا مال ملے گی۔ لیکن سب وہی اشارے کنایے ہیں۔ یہ خیال بھی کہیں نہ گزرے گا کہ درسِ حکمت و معرفت کا دیا جا رہا ہے، سارے حقائق و معارف کے

---

[۵۸] "مقالاتِ ماجد" ص ۱۵ - یہ اقتباس جس مضمون سے لیا گیا ہے اس کا نام ہے "غالب کا ایک فرنگی شاگرد" (یعنی الیگزینڈر ہیدرلی آزاد)۔ آزاد کے ضمن میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے ناظر حسن کا مضمون "الیگزینڈر ہیدرلی آزاد" مطبوعہ آج کل دہلی مئی ۱۹۵۷ء، ص ۱۱ - ۱۶

[۵۹] "انشائے ماجد" (حصّہ دوم) ص ۱۶ [۶۰] حوالۂ سابق ص ۱۶۴

یسے انداز بیان جو اختیار کیا گیا ہے، وہ حد درجہ سادہ اور بے ساختہ، ہلکے پھلکے فقرے، نرم، شیریں، رسیلی عبارتیں، نہ کہیں اصطلاحات کا ثقل، نہ کہیں ادق لغات کے پتھر اور نہ کہیں مغلق اور پیچ دار ترکیبوں کا بار۔"[۶۱]

"نذیر احمد مولوی تھے، مسلمان تھے، مشرقی تھے اور بڑی بات یہ کہ زندگی کے بامعنی ہونے کے قائل تھے۔ زندگی کی ہر سانس ایک معنی لیے ہوئے، دل کی ہر دھڑکن ایک غایت و مقصد لیے ہوئے۔ یہ نہیں کہ بس جب بولنے کو جی چاہا، زبان اُٹھائی اور دے ماری اور جب لکھنے کو موج آئی تو قلم اُٹھا کاغذ پر گھسیٹنا شروع کر دیا۔ تو اس کینڈے کا آدمی جب ناول لکھے گا تو سوچ سمجھ کر۔ منزل و نشانِ منزل کی طرف آنکھیں گڑو کر۔"[۶۲]

"یوں بھی کہا کرتے کہ شاعری سے مقصود تفریح و تفنن نہیں۔ یہ تو ایک آلہ ہے نفس کی تربیت و اصلاح کا اور کہیں یوں ارشاد فرماتے ہیں:

تنخواہ کے لیے ہے نہ ہے واہ کے لیے — ہے میری شاعری دلِ آگاہ کے لیے
ہے یہ دُعا کہ ترکِ فضولی نصیب ہو — جو کچھ کہوں وہ ہو فقط اللہ کے لیے[۶۳]

"اس میں شبہ نہیں کہ یہ مثنویاں (عالمِ خیال، نیرنگِ جمال) ان کی عمر کے اس دور کی یادگار ہیں جب ان (شوق قدوائی) کا فن خوب پختہ ہو چکا تھا لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ سخن سنج کی ہر رائے اپنی سخن گوئی کے باب میں معتبر ہی ہو؟ اور یہ کیا فرض ہے کہ حسین خاتون کو اپنی حُسن شناسی میں بھی ملکہ حاصل ہی ہو؟"[۶۴]

مندرجہ بالا اقتباسات سے اگر ہم ماجد کا تصورِ شعر و ادب مرتّب کرنا چاہیں تو اس کی شکل کچھ یوں بنتی ہے:

۱۔ شاعر کی نظر خاص ہی پر نہیں عام پر بھی ہونی چاہیے۔ سچا شاعر چھوٹی چیزوں سے بڑے نتائج نکال لیتا ہے۔ شعر میں قیمت عرض کی نہیں جوہر کی ہوتی ہے۔

---

۶۱ "نثریاتِ ماجد" (حصہ اوّل) ص ۲۰۵
۶۲ "نقوش" جنوری، فروری ۱۹۵۷ء، ص ۲۰۸
۶۳ اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں، ص ۴۰ ۶۴ "نثریاتِ ماجد"، ص ۲۴۱

۲ ۔ شعر و ادب کو برجستگی، شستگی، سلاست، سادگی یا بالفاظ دیگر آمد کا نتیجہ ہونا چاہیے ۔
۳ ۔ شعر و ادب کو سلاست و سادگی کے ساتھ ساتھ گہرائی، مطلب کی بلندی اور خیالات کے عمق کا بھی حامل ہونا چاہیے ۔
۴ ۔ غزل میں دشوار پسندی ایک بڑا عیب ہے جس نے کئی غزل گووں کو غارت کر دیا ۔
۵ ۔ ادب کے لیے حسن صناعت کی سحر طرازیاں بھی ضروری ہیں ۔
۶ ۔ اسلوب ادب اُردو کو تفریس و تعریب سے اجتناب کرنا چاہیے۔ زبانِ اُردو اب قائم بالذات اور خود مختار ہے ۔
۷ ۔ زندہ ادب وہی ہے جو تصورِ توحید سے جڑا ہوا ہو۔ جو حق کی طرف بلائے وہی شاعری ہے ۔
۸ ۔ آفاقی شاعری اسلامی شاعری سے متغائر اور الگ کوئی چیز نہیں۔ بندہ و پروردگار کے تعلق سے بڑھ کر وسیع و عالمگیر تعلق اور ہو بھی کیا سکتا ہے ؟
۹ ۔ کہتے ہیں کہ شاعر وہ ہے جو جھوٹ کو سچ بنا کر دکھائے حالانکہ شاعری کا سب سے بڑا کمال واقعہ نگاری ہے ۔
۱۰ ۔ شاعری بعض حالات میں جائز ہی نہیں عین عبادت بن جاتی ہے ۔
۱۱ ۔ قومی شاعری گُل و بلبل اور زلف و ابرو کے جنجال میں اسیر شاعری سے زیادہ اہم ہے ۔
۱۲ ۔ افسانہ اور ناول وہی اہم اور کامیاب ہیں جو بدی کی مخفی راہوں کا علم مہیا کرتے ہیں۔ وطنیت کا صحیح جذبہ پیدا کرتے ہیں۔ ایثار، اخلاص اور خدمتِ خلق کی صفات پیدا کرتے ہیں ۔
۱۳ ۔ شعر و ادب افیون نہیں ہوتے ۔
۱۴ ۔ ادب و شعر فحش و عریانی سے پاک ہونا چاہیے اور اگر کہیں کسی عریاں منظر کی مصوری ضروری ہو جائے تو رمز و کنایہ کا اسلوب اپنانا چاہیے ۔
۱۵ ۔ اصل کام صالح لٹریچر یا "ادب شریف" کا تیار کرنا ہے جسے ہر قوم و ملت کے شریف زادے اور شریف زادیاں پڑھ سکیں ۔

۱۶۔ زندگی ایک بامعنی فعل ہے۔ ادب کو بھی بامعنی اور منزل اور نشانِ منزل سے پوری طرح باخبر ہونا چاہیے۔

۱۷۔ ادب ذریعہ ہے تہذیبِ نفس اور تصفیۂ باطن کا۔

۱۸۔ یہ ضروری نہیں کہ تخلیق کار میں اپنے فن کی محاسن شناسی کا ملکہ بھی ہو اور اپنے فن کے بارے میں اس کی رائے معتبر ہو۔

جن مختلف اقتباسات سے مندرجہ بالا نتائج اخذ کیے گئے ہیں وہ یہ ماجد کے ان مضامین سے لیے گئے ہیں جن کا عرصۂ تحریر ۱۹۲۱ء سے ۱۹۵۷ء تک پھیلا ہوا ہے۔ گویا اس چھتیس سال کے عرصے میں ماجد کے تصوّرِ شعر و ادب میں کوئی تبدیلی یا "ارتقا" واقع نہیں ہوا۔ ان مختلف العہد مضامین سے یہ بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان میں ماجد کے تصوّراتِ ادب کی تکرار بھی ملتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ عامی کی تکرار عیب ہوتی ہے اور عالم کی عین صواب! محمد حسن عسکری[۶۵] نے بڑے پتے کی بات کی ہے کہ مغرب میں یہ بات خلوص اور بلندی کی نشانی سمجھی جاتی ہے کہ آدمی اپنے پرانے خیالات چھوڑ کر نئے خیالات اختیار کرتا جائے۔ اسے مغرب میں ذہنی نشو و نما کہا جاتا ہے۔ مشرق میں ایسے آدمی کو شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے کیونکہ مغرب کے نزدیک صداقت کوئی مستقل بالذات چیز نہیں اور مشرق کے نزدیک جو چیز مستقل بالذات نہ ہو اسے صداقت نہیں کہہ سکتے۔"[۶۶]

مندرجہ بالا تصوّرِ ادب سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد بیک وقت حالی، شبلی، آزاد اور امداد امام اثر وغیرہ سے متاثر ہیں۔ وہ حالی کی طرح شعر و ادب میں سادگی، صفائی اور سلاست کے متمنی ہیں اور گل و بلبل کی شاعری سے غیر متاثر اور انھی کی طرح ادب کے افادی اور اخلاقی تصوّر کے قائل ہیں۔ محاکات اور حسنِ صناعت کا تقاضا کر کے وہ آزاد و شبلی کے جمالیاتی تصور کے قریب ہو جاتے ہیں اور تاثرات کے پُر زور بیان میں امداد امام اثر سے متاثر نظر آتے ہیں۔

یہاں اس امر کا واضح کرنا ضروری ہے کہ مشرق میں جمالیات کا تصوّر مغرب کے تصوّر

---

[۶۵] وفات ۱۹۷۸ء

[۶۶] وقت کی راگنی۔ ص ۶۲

جمالیات سے بالکل الگ ہے۔ مغرب کا جمالیاتی دبستان مبہم اور غیر جانبدارانہ اصولوں کا سہارا لیتا ہے۔ اس کے نزدیک ادب محض تخلیقِ حُسن کا مکلف ہے۔ خود حُسن کا تصوّر مغرب کے یہاں ایک مجرد تصوّر ہے۔ جمالیاتی دبستان کے ماننے والے ادب برائے ادب کے قائل ہیں اور زندگی کو اس کا تابع رکھنا چاہتے ہیں۔ وہ ادب کو کسی مابعد الطبیعی حقیقت سے وابستہ نہیں کرتے اور عبد اور معبود کے رشتوں کا تصوّر محو کرنے پر اصرار کرتے ہیں۔ اس طرزِ احساس کا ایک ممتاز مغربی نمائندہ شیلے اپنی کتاب "شاعری کا دفاع" میں شاعر کو معاشرے کی اقدار کا تابع دیکھنے کی بجائے اسے ایک ایسے قانون ساز کا مقام دیتا ہے جو معاشرے پر حاکم ہے۔ وہ خیر اور شر کی ذاتی تعریفیں وضع کر کے ان کی روشنی میں ماضی کے ادب کا محاکمہ کرتا ہے۔ ہومر، ورجل، تاسو اور رافیل وغیرہ کے افعالِ شنیعہ کے باوجود انہیں پاک اور مقدس سمجھتا ہے۔ یوری پڈیز، لوکن اور سپنسر پر اس لیے طنز کرتا ہے کہ وہ معلّمِ اخلاق ہونے کے مدعی ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ان کی شاعری کی تاثیر میں اسی حد تک کمی آگئی ہے جس حد تک وہ ہمیں اپنی توجہ کسی اخلاقی مقصد پر مبذول کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ شیلے نے شاعری کو ایک ایسی قائم بالذات اور مختارِ کُل چیز بنا دیا گویا اسے مذہب کا درجہ دے دیا۔ اس کے خیال میں "شاعری ایک ملکوتی جبروتی چیز ہے۔ وہ علم کا مرکز بھی ہے اور محیط بھی۔ وہ سارے علمِ انسانی پر حاوی ہے اور سارا علمِ انسانی اس سے سندِ اعتبار حاصل کرتا ہے۔ وہ ہر نظامِ فکر کی بیخ و بن بھی ہے اور شگوفہ بھی۔ سب نظام ہائے فکر اسی سے پھوٹتے ہیں اور اسی سے کسبِ نمو کرتے ہیں اگر وہ سوکھ جائے تو نہ پھل اور نہ بیج دستیاب ہو اور اس خزاں رسیدہ دُنیا میں نخلِ زندگی کے وارث اپنے فطری ورثے سے محروم ہو جائیں۔ وہ تمام چیزوں کے چہرے کی رونق، تمام چیزوں کا رنگ روپ ہے وہ اپنے اجزائے ترکیبی کے حق میں وہی حکم رکھتی ہے جو گلاب کی رنگینی اور بو باس، مٹی، کھاد، پانی، جڑوں، ٹہنیوں اور پتیوں کے حق میں رکھتی ہے یا حسنِ انسانی علمِ تشریح الاعضا کے رموز و اسرار اور اجسام کے اندر گھُن کی طرح کام کرنے والے قوانینِ فساد کے حق میں رکھتا ہے۔"[۵۵]

---

[۵۵] محمد ہادی حسین، "مغربی شعریات"، ص ۹۷

پھر بڑی مشکل یہ ہے کہ خود مغرب کا تصورِ جمال متعین کرنا آسان نہیں بلکہ اس سے اہم تر سوال جو عسکری صاحب نے اُٹھایا ہے یہ ہے کہ کیا مغرب میں شروع سے آخر تک کوئی ایک نظریۂ جمال رہا بھی ہے یا نہیں؟ بہرحال ان کے نزدیک مشرق میں الگ سے کوئی فلسفۂ جمالیات ہے ہی نہیں جمالیات الٰہیات کا حصہ ہے۔ یہاں جمالیات کی کوئی الگ حیثیت نہیں۔ آپ چاہیں تو الٰہیات سے اخذ کر سکتے ہیں۔ واقعہ یہی ہے کہ اللّٰہُ جَمِیْلٌ وَ یُحِبُّ الْجَمَال ۔

ماجد نے اصل میں اپنے مضامین میں مشرق کے تصورِ ادب کی پاس داری کی ہے۔ اس باب میں وہ ٹھیٹھ روایتی نقاد ہیں۔ روایتی تصورِ ادب یہ ہی ہی کہ اگر شعر یا ادب حقیقت کے عرفان میں معاون ہوتا ہے "تو عظیم شعر ہے، پیغمبری کا جزو ہے یعنی شاعری سے کچھ آگے نکل گیا، لیکن اگر یہ شعر عالمِ ناسوت کے اندر ہی رہ گیا تو اس کی قدر و قیمت کم ہو گئی مگر عالمِ انسانی کے دائرے میں پھر بھی اہمیت کا مالک رہا۔ اگر یہ شعر عالمِ ناسوت کے پست ترین مظاہر یعنی انسان کے کم ترین افعال اور خواہشات کی نمائندگی کرتا ہے اور اس دائرے سے باہر نہیں نکلنا چاہتا تو یہ شعر تو پھر بھی رہا لیکن قدر و قیمت کے لحاظ سے بہت ہی گھٹیا ہو گیا۔"[۶۸]

گویا اعلیٰ ترین ادب وہ ہوا جو اعلیٰ و ارفع مراتبِ وجود کی خبر دے اور وہاں تک پہنچانے کا اہتمام کرے۔ ماجد انہی معنوں میں "ادبِ شریف" یا اسلامی شاعری کے قائل ہیں کیونکہ ان کے خیال میں اس سے زیادہ وسیع شاعری کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ مولانا روم کو دیکھ لیجیے وہ نَے کے نیستان سے الگ ہو جانے کے حادثے سے اپنی مثنوی کا آغاز کرتے ہیں۔ نَے خواہ انسان کے لیے استعارہ و علامت ٹھہرے خواہ روحِ انسانی کے لیے، یہ بات بہرحال طے ہے کہ ان کے نزدیک افراد و ارواح کا سب سے بڑا اعزاز یہ ہے کہ وہ اپنی اصل سے پھر سے واصل ہو جائیں ۔

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش | باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

ماجد کے نزدیک ادیب کا مقصود اعلیٰ ترین انسانی اقدار یعنی ایثار، اخلاص، نیکی، حسن، سخاوت اور صداقت کی ترویج و تبلیغ ہے گویا ایک لفظ میں کہنا چاہیں تو آدم گری ہے۔

[۶۸] محمد حسن عسکری: "وقت کی راگنی" ص ۱۴۲

اور تو اور غالب جیسا رندِ آزاد منش جس کے ماجد بہت قائل ہیں اپنی بعض تخلیقات میں ایک عبدِ عاجز اور مردِ موحد نظر آتا ہے اور فنِ سخن کو دین کے شیوہ و اسلوب سے مربوط کر دینا چاہتا ہے:

ادب وَرزَز دیں جوی و آئیں گزیں — بہ فنِ سخن شیوۂ دیں گزیں
بہ راہے کنی پویہ کز پائے تو — درخشند چو خورشید سیمائے تو
بہ کارے زدی دست کز سازِ تو — دمِ جبرئیل است ہمرازِ تو

دمِ جبرئیل کی یہ ہم رازی وہم نفسی بغیر زندہ دینی طرزِ احساس کے ممکن نہیں۔ غالب ہو یا اقبال یا ماجد، ہر وہ لکھنے والا جو دینی طرزِ احساس اور مابعدالطبیعیاتی طرزِ فکر کا حامل ہو شعر و ادب کی ایسی ہی تعبیر کرے گا۔ اقبال کہتے ہیں:

شعر را مقصود اگر آدم گری است — شاعری ہم وارثِ پیغمبری است

اور
علم و فن از پیش خیزانِ حیات — علم و فن از خانہ زادانِ حیات

ماجد کی خصوصیاتِ تنقید کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر عبادت بریلوی لکھتے ہیں: "مولانا عبدالماجد پر مذہب کا اثر بڑا گہرا ہے۔ وہ بغیر مذہب کا سہارا لیے ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھتے۔ مذہب کے اسی گہرے اثر کا نتیجہ ہے کہ وہ ایسی باتوں کی طرف زیادہ راغب ہوتے ہیں جن کی نوعیت ماورائی اور مابعدالطبیعیاتی ہوتی ہے۔ وہ ہر چیز کا رشتہ عالمِ بالا سے جوڑنا چاہتے ہیں؛ چنانچہ یہ خصوصیت ان کے نظریۂ شاعری میں بھی نظر آتی ہے ... مذہب چونکہ ان کے نزدیک زندگی کی اعلیٰ اقدار کا حامل ہے، اس لیے شاعری کے متعلق ان کا یہ خیال کچھ تعجب انگیز نہیں"[۱۹]

اوپر کے اقتباس میں "مذہب کا سہارا لیے بغیر ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھتے"، "وہ ہر چیز کا رشتہ عالمِ بالا سے جوڑ دینا چاہتے ہیں" جیسے جملے اگرچہ ماجد کے طرزِ تنقید کے باب میں بالکل درست ہیں لیکن محسوس ہوتا ہے کہ لکھنے والے کی یہ خواہش تھی کہ کاش ماجد ہر چیز کا رشتہ عالمِ بالا سے نہ جوڑتے اور مذہب کا سہارا لیے بغیر بھی قدم آگے بڑھاتے۔ اصل میں مصیبت یہ ہے کہ ہمارے ترقی پسند ناقد ماورائیت اور مابعدالطبیعیات کے نام سے بہت چڑتے ہیں اور ان کا موقف یہ ہے کہ اس دھرتی پہ رہ کر محض یہیں کی بات کی جا سکتی ہے۔

[۱۹] "اُردو تنقید کا ارتقاء"، ص ۲۹۳ - ۲۹۴

اسی سطحیت نے ترقی پسند تنقید میں ایک خاص طرح کی تنگ نظری، کٹھ مُلّائیت اور شاونزم پیدا کر دی ہے اور یہی تنگ نظری ترقی پسند تحریک کے زوال کا باعث بنی ۔

مذہب، تو توحید کا قائل ہے اور توحید ہر جگہ واحد ہے اس لیے سب سے بڑی آفاقیت اور عالمگیریت تو مذہب ہی کا انعام اور فیضان ہے۔ اسلام کا رب، رَبُّ الْعٰلَمِیْن ہے، چنانچہ سچا مسلمان بھی عالمی اندازِ فکر رکھتا ہے۔ مخلوق کا رشتہ خالق سے جوڑنے سے جو عالمگیریت وجود میں آتی ہے وہ " اسیرانِ شکم " کے احاطۂ خیال سے باہر کی چیز ہے۔ ماجد کے تنقیدی افکار اگر اسلامی مابعدالطبیعیات سے پھوٹتے ہیں تو ایسا تو ہونا ہی چاہیے تھا۔ دنیا کا ہر بڑا ادب بنیادی طور پر مذہبی رہا ہے۔ مذہب کٹھ مُلّائیت نہیں ہے۔ یہ نام ہے انسان، خدا اور کائنات کی اس تثلیث کا جس سے توحیدِ فکر پیدا ہوتی ہے۔ ماجد تنقید میں اسی توحیدِ فکر کے علم بردار تھے۔ موحّد منتشر خیال اور آشفتہ مغز نہیں ہو سکتا ۔

ماجد کی تنقید پر ڈاکٹر سید عبداللہ نے اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا ہے " یہ بھی رومانی اندازِ نقد و نظر کے لیے شہرت رکھتے ہیں۔ جذبات کی شدت ان کی تنقید کو درہم برہم کر دیتی ہے۔ مثنوی " زہرِ عشق " کی ہیروئن مہ جبین کو اینا کرینینا سے جا ملاتے ہیں اور بحرالمحبت (مصحفی) کو دریائے عشق کے مقابلے کی چیز قرار دے کر اپنے مصنف کے لیے برتری کی ایک صورت پیدا کر لیتے ہیں۔ ادب پر لکھنے کے لیے ادب کی داخلی شہادتوں کو ضروری سمجھتے ہیں، اور چونکہ دبستانِ شبلی سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے ادب کی جمالیاتی قدروں پر بہت زور دیتے ہیں۔۔۔ تنقید جتنی ہے اس میں شدید جذباتی ردِ عمل نمایاں ہے۔" [۵]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود رومانویت کیا ہے اور کیا ایک مذہبی آدمی کی رومانویت ایک عام رومانوی کی رومانویت سے متغائر نہیں؟ ہمارا خیال ہے کہ اس ضمن میں خود سید صاحب سے رجوع کیا جائے۔ ان کا ایک مضمون ہے " رومانیت کیا ہے "۔ اس مضمون کی ابتدا میں سید صاحب رومانیت کی " کثرتِ تعبیر " اور اس سے پیدا ہونے والی بے اطمینانی کا ذکر کرتے ہیں۔ پھر گوئٹے سے استشہاد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ رومانی مسلک مریضانہ مسلک

[۵] اشاراتِ تنقید (بار دوم)، ۱۹۶۷ء، ص ۲۰۲

ہے اور اچھا ادب وہ ہوگا جو کلاسیکیت کے اصولوں کی پیروی کرے گا۔ پھر بتاتے ہیں کہ رومانیت کا ایک ڈھیلا سا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ایسے اسلوبِ اظہار یا اندازِ احساس کا اظہار کرتی ہے جس میں فکر کے مقابلے میں تخیل کی گرفت مضبوط ہو۔ رسم و روایت کی تقلید سے آزادی، خیالات کو سیلاب کی طرح جدھر ان کا رُخ ہو، آزادی سے بہنے دیا جائے، کیا رومانیت نام ہے شوقِ بے قیدی اور ذوقِ آزادی کا۔ پھر سید صاحب کے بقول بعض رومانی مزاجوں کے معاملے میں یہ ذوق آوارہ گردی، ہرزہ گردی کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ گویا خیال ہر قید سے آزاد ہو جاتا ہے۔ ضمیرِ انسانی کی کشمکش بے کار کی چیز قرار پاتی ہے۔ انفرادیت بغاوت کی سرحدوں کو چھو لیتی ہے (جیسے مثلاً روسو کے معاملے میں) اس کے نظام میں ابلیس ایک اہم رومانی کردار قرار پاتا ہے گویا رومانیت کی صفت بے اعتدالی ہے۔ جبلّتوں کی بے لگام آزادی اسی سے جنم لیتی ہے۔ انسان ہیجانات اور تلوّنات کا غلام بن جاتا ہے۔ عقل پر جذبات غالب آجاتے ہیں۔ رومانی، مروّجہ اخلاقیات سے گریزاں ہوتا ہے۔ بے تربیت رومانی غیر مہذّب بے تابی کا اظہار کرتا ہے۔ رومانی میں انانیت کا غلبہ ہوتا ہے جو اسے توازن سے دُور لے جاتی ہے۔ عقلی اور فکری اندازِ نظر کے مقابلے میں جذباتی اور احساساتی رجحان کے غلبے کو رومانی رجحان سمجھا جاتا ہے۔ یہ حقیقت پسندی کی ضد ہے۔ اُردو فارسی مصطلحات میں آشفتگی، شوریدگی اور جذب و جنون رومانی مزاج کے قریب قریب ہیں۔ رومانی حال سے زیادہ ماضی یا مستقبل سے دلچسپی لیتا ہے۔ یہ ہے خلاصہ سید صاحب کے مضمون کا[1]

رومانویت کے باب میں سید صاحب کے افکار کے خلاصے سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ اگرچہ رومانویت کی مثال " رندِ ہزار شیوہ " کی ہے مگر پھر بھی اپنے ڈھیلے ڈھالے مفہوم میں یہ نام ہے جبلّتوں کی آزادی اور جذبات کے دھارے پر کٹ کٹ کر بے سمت بہتے جانے کا اور رسم و روایت کی تقلید سے آزادی و بے لگامی کا۔ پھر یہ بھی کہ بے تربیت رومانی غیر مہذّب ہوتے ہیں۔ رومانویت حقیقت پسندی کی ضد ہے۔ رومانی حال سے زیادہ ماضی یا مستقبل سے دلچسپی لیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان مفاہیم کی روشنی میں ماجد پر مطلق رومانویت کا

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے ان کی کتاب "مباحث" کے ص ۳۹۱ - ۴۰۰

اطلاق ہوسکتا ہے ؟ یہ ضرور ہے کہ ماجد کی تنقید پر جذبات کی حکمرانی ہے لیکن یہ جذباتی رویّہ ان کے اخلاقی، مصلحانہ اور اسلامی طرزِ احساس سے پھوٹا ہے۔ رومانویت کی غیر ذمہ دارانہ اور جبلّتوں کی غلامانہ روش سے الگ یہ طرزِ احساس تو ایک ایک سانس کی مسئولیت کا قائل ہے۔ اس باب میں ماجد نے جو کچھ ڈپٹی نذیر احمد کے بارے میں لکھا ہے وہ خود ان پر پوری طرح صادق آتا ہے۔ ماجد نے لکھا تھا: "نذیر احمد مولوی تھے، مسلمان تھے، مشرقی تھے اور بڑی بات یہ کہ زندگی کے بامعنی ہونے کے قائل تھے۔ زندگی کی ہر سانس ایک معنی لیے ہوئے، دل کی ہر دھڑکن ایک غایت و مقصد لیے ہوئے۔"[2]

ماجد رومانیوں کی طرح ماضی کی طرف بھی یقیناً دیکھتے ہیں لیکن اس لیے کہ ہمارے صالح فکری و دینی سرمائے کا بیشتر حصّہ تو ہے ہی ماضی میں۔ اقبال کی طرح وہ ؎

فکرِ صالح در ادب می بایدت ۔۔۔ رجعتے سوئے عرب می بایدت

کے قائل ہیں۔ جہاں تک مصحفی کی بحر المحبّت اور میر کی دریائے عشق کے تقابل کا سوال ہے واقعہ یہی ہے کہ بحر المحبّت دریائے عشق سے آگے کی چیز ہے۔ ماجد نے باقاعدہ قوی دلائل کے ساتھ اسے برتر ثابت کیا ہے، محض جذباتی اُبال کے ذریعے نہیں۔ مثلاً لڑکی کی رخصتی کے مناظر دونوں مثنوی نگاروں نے دکھائے ہیں لیکن مصحفی کے یہاں لڑکی والوں کی دماغی و نفسی کیفیات کی بھی پُوری تشریح ملتی ہے اور یہ اضافہ مصحفی کے کمال کی دلیل ہے۔"[3] پھر "مصحفی کی مصوری مقتضائے حال سے قریب تر اور جذباتِ بشری کے زیادہ مطابق" ہے۔[4] لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ میر کی قادر الکلامی اور وارداتِ قلب کی داد بھی ماجد نے دی ہے اور لکھا ہے:

"بایں ہمہ میر پھر میر ہیں۔ ان کے قلم سے متعدد اشعار (مثنوی) اس قدر دل نشین اور ڈھلے ہوئے نکلے ہیں اور جن میں اس مخصوص اضافہ سے قطعِ نظر عام وارداتِ قلب اس خوبی سے بیان کیے گئے ہیں کہ بے اختیار زبانوں پر چڑھ گئے ہیں۔ اور فرطِ قبولیت سے قریب ہے کہ ضرب المثل کے درجہ تک پہنچ جائیں"۔[5]

---

[2] "نقوش" جنوری، فروری ۱۹۵۷ء، ص ۲۰۸

[3] مثنوی "بحر المحبّت" طبع ثانی (مرتّبہ: عبدالماجد دریا بادی) ص ۱۳۱ [4] حوالۂ سابق، ص ۱۴۱

[5] حوالۂ سابق، ص ۱۴۱

گویا ماجد جذبات کی رَو میں بہہ کر توازنِ فکر اور محاکمہ سے بے نیاز نہیں ہو جاتے۔ مثنوی زیرِ بحث کے ضمن میں سیّد صاحب ماجد سے خواہ مخواہ شاکی ہیں۔ رہا یہ سوال کہ ماجد "زہرِ عشق" کی ہیروئن مہ جبین کو اینا کرینینا سے جا بھڑاتے ہیں تو معلوم نہیں سیّد صاحب نے یہ بات کیسے لکھ دی کیونکہ ماجد نے اپنے مضمون اُردو کا بدنام شاعر یا گنہ گار شہزادی[۷۶] میں کہیں بھی مہ جبین اور اینا کرینینا کا تقابل نہیں کیا یا سیّد صاحب نے یہی بات اپنی کتاب "اُردو ادب (۱۸۵۷ء-۱۹۲۶ء)" میں کہی ہے اور بتایا ہے کہ طالسطائی کے سامنے جو عظیم اخلاقی نصب العین اور سنجیدہ مسئلہ تھا وہ شوق کے سامنے نہ تھا اور یہ کہ "مخدومی عبدالماجد دریا بادی اپنی رومانی شدت کے زمانے میں نواب مرزا شوق کی بہت تحسین کرتے رہے ہیں"[۷۷] ماجد صاحب نے زہرِ عشق کی بے شبہ بہت تحسین کی ہے لیکن "کرتے رہے ہیں" والی بات درست نہیں۔ اُنھوں نے محض ایک مضمون لکھا تھا جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اور جسے مجنوں گورکھپوری نے اپنی مرتبہ "زہرِ عشق" میں شامل کیا تھا یا جو "مقالاتِ ماجد" میں شامل ہے۔ البتہ ماجد نے اپنے اس مضمون میں مثنوی زہرِ عشق کا شیکسپیئر کے المیہ ڈراموں سے چلتا ہوا تقابل کیا ہے اور لکھا ہے کہ اثر و عبرت انگیزی میں وہ "مشرق کے اس بدنام شاعر" کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ اس پر "مثنوی زہرِ عشق اور اس کے نقاد" کے مصنف محمد حسن نے[۷۸] ماجد کے رویّے کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا ہے اور اسے ایک بے تُکا تقابل کہا ہے حالانکہ دیکھنے اور سوچنے کی بات یہ ہے کہ ماجد نے شیکسپیئر کے المیہ ڈراموں کے صرف وداعی مناظر اور "زہرِ عشق" کی "آخری ملاقات" کے باب میں موخر الذکر کے زیادہ موثر ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ وہ شیکسپیئر کے تمام المیہ ڈراموں پر زہرِ عشق کو ترجیح دے رہے ہیں کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ شیکسپیئر کے المیہ ڈراموں میں وداعی ملاقاتوں کے علاوہ بھی حکمت و دانش کا ایسا خزینہ موجود ہے جس کی نظیر زہرِ عشق میں نہیں ملتی۔ کہیں کہیں ماجد کا اسلوبِ تحریر اُنھیں تاثراتی نقادوں کے قریب لے آتا ہے اگرچہ ماجد

---

۷۶ تفصیل کے لیے دیکھیے "مقالاتِ ماجد"، ص ۱۳۱ - ۱۵۶

۷۷ "اردو ادب (۱۸۵۷ء - ۱۹۲۶ء)"، ص ۱۳

۷۸ دیکھیے ان کی کتاب کے ص ۵۹ - ۹۳

ان معنوں میں تاثراتی نقاد نہیں کہے جا سکتے جن معنوں میں پیٹر اور کروچے وغیرہ کو تاثراتی نقاد کہا گیا ہے۔ ماجد مخصوص فن پاروں کا کسی قدر تجزیہ اور تحلیل بھی کرتے ہیں۔ ویسے خود تاثراتی تنقید اس قدر آسان چیز نہیں جتنی سمجھ لی گئی ہے۔ تاثراتی تنقید تو عبارت ہے فن پارے کی تخلیق نو سے۔ اور تخلیقی مزاج سے عاری نقاد فن پارے کی تخلیق نو اور اس کے نتیجے میں وجود میں آنے والے تاثرات کے اظہار پر قادر نہیں ہو سکتا۔ فن پارے کی باز آفرینی خاصا مشکل کام ہے۔ نقاد تو بقول کروچے الفاظ، آواز یا رنگوں سے شروع کر کے تاثرات تک پہنچتا ہے، یعنی وہ صورت سے تاثرات کی طرف بڑھتا ہے اور اس طرح فن پارے کو از سر نو تخلیق کرتا ہے اس لیے وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ کسی فن پارے کو پرکھنے کا تنقید کے پاس اس کے سوا کوئی اور طریقہ نہیں ہے کہ وہ براہِ راست فن پارے سے سوال کرے اور اس سے براہِ راست زندہ، جیتا جاگتا تاثر حاصل کرے۔ اگر ایک دفعہ یہ جیتا جاگتا تاثر حاصل ہو جائے تو اس کے بعد ساری محنت اس بات کے تعین میں رہ جاتی ہے کہ زیر مطالعہ فن پارے میں کون سی چیزیں فن کی خالص پیداوار ہیں اور کون سی حقیقی معنوں میں فن کی پیداوار نہیں ہیں۔ تنقید کا کام یہ ہے کہ وہ بتلائے کہ سب کچھ کیسے ہوا۔ اگر یہ عمل صحیح طریقے سے کیا جائے تو پھر ماضی کا سارا فن معاصر فن بن جاتا ہے۔"[۵۹]

ماجد نے متعدد ایسے مضامین لکھے جو اصلاً بعض فن پاروں کی نو دریافت کا حکم رکھتے ہیں۔ اُنھوں نے واقعتاً ماضی کے بعض فن پاروں کو معاصر فن پاروں کی صورت دے دی۔ محمد علی جوہر کی شاعری ہو یا نہال چند لاہوری کا قصۂ گل بکاؤلی، نواب مرزا شوق کی مثنویات ہوں یا اُردو کے چند مظلوم ادیب، راشد الخیری کی ناول نگاری ہو یا رسوا کے قصے یا پھر شوق قدوائی کی مثنویات، ماجد نے ہر جگہ فن پاروں سے براہِ راست سوال کیا اور ان تک پہنچے اور اپنے مضامین میں بعض ایسے حقائق سامنے لائے جن تک "سطح بین" اور "موج شمار" نگاہ پہنچ ہی نہیں سکتی تھی۔ ماجد کا زاویۂ نقد چونکہ اصلاحی اور اخلاقی ہے اس لیے وہ ہر جگہ پند و موعظت اور عبرت و نصیحت کا سامان پیدا کر لیتے ہیں۔ مثلاً ان کا مضمون "اُردو کا ایک بدنام شاعر یا گنہگار شہزادی

۵۹؎ ڈاکٹر جمیل جالبی "ارسطو سے ایلیٹ تک" ص ۴۲۴

ہی دیکھیں جس کا ابھی اوپر ذکر ہوا ہے۔ اس مضمون کے ذریعے گویا ماجد نے نواب مرزا شوق کی اس نو دریافت کا فریضہ سرانجام دیا جس کا آغاز کسی قدر حالی سے ہوا جس زمانے (۱۹۲۷ء) میں یہ مضمون شائع ہوا اُردو دُنیا بحیثیت مجموعی نواب مرزا شوق کو بھولتی جا رہی تھی۔ خود ماجد نے اپنے اس مضمون میں اس "شوق فراموشی" کا سبب بھی بتا دیا ہے اور لکھا ہے کہ "مشرق کم از کم اسلامی مشرق اپنی جبلت کے لحاظ سے مجبور ہے کہ قدر شرم و حیا کے جذبات کی کرے، عزت کی مسند پر جگہ شرافت کے لیے خالی کرے اور تحریری شُہدپن کی عزت و وقعت اس کی سرشت کے مخالف ہے۔ جس طرح ہر فرد ایک مخصوص طبیعت اور خاص مزاج رکھتا ہے، ہر قوم کا بھی ایک مخصوص مزاج ہوتا ہے۔ ہر تمدن کی بھی ایک مخصوص سرشت ہوتی ہے۔ قومی زندگی کی جو کارروائیاں اس عام مزاج سرشت کے مخالف ہوتی ہیں وہ کبھی قوم کے قوام میں نہیں داخل ہونے پاتیں۔ قومی تمدن کا مستقل نظام اُنھیں اپنے میں جذب کرنے، قبول کرنے اور اپنا جزو بنانے سے انکار کر دیتا ہے اور نظامِ تمدن کا ایک بڑا مظہر ہر قوم کا شعر و ادب ہوتا ہے۔ شوق کی کُھلی ہوئی عریاں نگاری، مشرق کے ذوقِ سلیم کے مخالف تھی، بگڑی اور اُجڑی ہوئی تہذیبِ اسلامی کے بھی منافی تھی اس لیے اسلامی مشرق نے شوق کی تمام دوسری شاعرانہ خوبیوں کے باوجود ان کے لیے اپنی فہرستِ مشاہیر میں کوئی جگہ نہ رکھی اور نام کو بالکل "گم نام" ہونے سے بچا کر رکھا بھی تو "بدنام" کر کے زندہ رکھا۔"[۵۸]

ماجد کی خاص روش یہ تھی کہ وہ گلستان میں کانٹوں کی تلاش نہیں کرتے بلکہ کانٹوں میں بھی رنگا رنگ کے پھولوں کا نظارہ کرنے اور کرا دینے پر قادر تھے۔ چنانچہ نواب مرزا شوق کی "زہرِ عشق" سے بھی اُنھوں نے حکمت و دانش اور پند و نصائح کشید کر لی اور آخر میں یہ لکھا:

"مشرق کے بدنام سخن گو، اُردو کے بدنام شاعر، رخصت! تو درد بھرا دل رکھتا تھا۔ تیری یاد بھی درد والوں کے دلوں میں زندہ رہے گی۔ تو نے موت کو یاد رکھا تیرے نام پر بھی موت نہ آنے پائے گی۔ تو نے غفلتوں اور سرمستیوں کی داستان کو خُوب پھیلایا، شاید کسی کی رحمتِ بے حساب پہ تکیہ کر کے لیکن اپنی غافلوں اور سرمستوں کو موت و انجام کی یاد دلا دلا کر

---

۵۸ "مقالاتِ ماجد" (طبع دوم)، ص ۱۳۹۔۱۴۰

بھی خُوب رُلایا، کسی کی عظمتِ بے پایاں کا خوف کرکے۔ عجیب کیا کہ خدائے آمرزگار اور اس عالم کا ستار اور اس عالم کا غفار تیری خطاؤں اور لغزشوں کو اپنے دامنِ عفو و مغفرت کے سائے میں لے لے۔"[۸۱] ماجد کا مضمون "تائبہ کی موت" (اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں) بھی ان کی اسی روشِ خاص کا ترجمان ہے۔

ماجد نے پریم چند کے ناولوں کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا تھا "شرافت ان کی تحریر کی جان ہے اور پاکیزگی ان کے قلم کا ایمان۔ منظر کیسا ہی گندہ ہو ان کی نظرِ انتخاب ہمیشہ انہی عنصروں کو چن لیتی ہے جو نفس کو نہیں روح کو تڑپائیں، جذبات کے سفلی نہیں علوی حصے کو گرمائیں اور بدی کی نہیں نیکی کی قوت کو حرکت میں لائیں۔"[۸۲]

واقعہ یہ ہے کہ ماجد نے جو بات پریم چند کی شرافتِ فن اور تلاشِ خیر کے بارے میں لکھی ہے، وہ خود ان کی جملہ تحریروں اور تنقیدات پر صادق آتی ہے۔ ماجد کی اس روشِ خاص کا ذکر کرتے ہوئے معارف کے تبصرہ نگار "م" (غالباً معین الدین ندوی) نے "مضامینِ عبدالماجد دریابادی" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

"مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی کے سینکڑوں بیش قیمت مضامین "سچ" اور "صدق" کے صفحات میں بکھرے ہوئے ہیں۔ ادارۂ اشاعت اُردو حیدرآباد (دکن) نے ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ایک لڑی میں پرو دینے کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ مولانا کے مضامین پر کچھ لکھنا آفتاب کو چراغ دکھانا ہے۔ ان کا دائرۂ تحریر معلوم و متعین ہے۔ موضوع اور عنوان کوئی بھی ہو، اس کا مقصد صرف احکامِ دین کی تبلیغ اور مغربیت کا انسداد، مسلمانوں کی اصلاح، پند و موعظت اور عبرت و بصیرت کا ہوتا ہے۔ ان کی تحریروں کے سارے خطوط خواہ وہ کسی مرکز سے نکلیں اسی دائرے پر ختم ہوتے ہیں۔ غالب کی مصلحت اندیشی یہ تھی کہ ان کو مشاہدۂ حق کی گفتگو کے لیے بادہ و ساغر کا پیرایہ اختیار کرنا پڑتا تھا۔ مولانا کی دیدہ وری یہ ہے کہ ان کی نگاہ بادہ و ساغر میں تبلیغِ حق کا پہلو تلاش کر لیتی ہے اور وہ ان گوشوں سے خدمتِ دین کے پہلو نکال لیتے ہیں جہاں دوسروں کی نگاہ بمشکل پہنچ سکتی ہے۔ ہر مضمون دینی روح کا مظہر اور

[۸۱] "مقالاتِ ماجد" (طبع دوم) ص ۱۵۶ [۸۲] "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۱۰۸

ادب و انشا٫ کا مرقع ہے ۔ خالص مذہبی مضامین بھی ادب و انشا٫ کی لطافتوں سے خالی نہیں[۸۳]۔
اقتباس درج بالا سے اندیشہ یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے ماجد اپنے اصلاحی اور اخلاقی جوش تحریر میں فن پارے کی فنی اور جمالیاتی معنویت سے غافل ہو جاتے ہوں لیکن ایسا ہرگز نہیں ۔ اکبر کے " اخلاق و معاشرت " پر خامہ فرسائی کرتے ہوئے انھوں نے ایک جگہ جو کچھ لکھا ہے ، وہ واضح کرتا ہے کہ ماجد شاعری سے پہلا مطالبہ شعریت کا کرتے ہیں :

" کلیات سوم میں اصلاحِ معاشرت ہے ، تزکیۂ اخلاق ہے ، شعائرِ اسلامی کا احیا٫ ہے ، تہذیب اسلامی کی تجدید ہے اور یہ وعظ سطر سطر میں موجود ہے لیکن ہاں وہ حالی کی طرح خشک واعظ نہیں ، وہ پہلے شاعر ہیں پھر کچھ اور ۔ پہلے ظریف ہیں پھر مصلح ، پہلے نقاشِ فطرت ہیں پھر معلّمِ اخلاق ، ان کی مجلس میں شراب کے گلاس گردش میں رہتے ہیں ، خوش رنگ یخنی کے پیالے تقسیم نہیں ہوتے "[۸۴]

۱۹۱۹ء میں جب ماجد الحاد سے دوبارہ اسلام کی طرف لوٹے تو ان میں نو مسلموں کا سا جوش تھا اور ایسا ہی ہونا چاہیے تھا ۔ اس دور میں ماجد نے تصوف کی کتب کا کثرت سے مطالعہ کیا ۔ تصوف سے اس عمومی دلچسپی کے نتیجے میں ان کا مضمون " قصۂ ایکاؤلی اور مسائلِ تصوّف " ظہور میں آیا جو ہماری تحقیق کے مطابق ان کی " نو مسلمی " کے دور کی اوّلین یادگار ہے ۔ یہ مضمون جولائی ۱۹۲۰ء کے معارف میں شائع ہوا ۔ بعد میں یہ خاصی حذف و ترمیم کے ساتھ " مقالاتِ ماجد " میں بعنوان " جھوٹ میں سچ " شائع ہوا ۔ یہ مضمون ماجد کے اہم ترین تنقیدی مضامین میں شمار ہو سکتا ہے ۔ اس مضمون سے مغرب اور مغربی ادب و ثقافت ، مشرق اور مشرقیات اور داستانی علائم کی معنویت کے بارے میں ماجد کے موقف کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے ۔ مغرب میں تو داستانی علائم کی تشریح و توضیح پر خاصا کام ہوا ہے اور اس باب میں کیسیرر ، کیتھلین رین اور مرسیا ایلیاد وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں لیکن ہمارے تنقیدی سرمایے میں داستانی رموز و اسرار کی نقاب کشائی کرنے میں ماجد کا شمار سابقون الاوّلون میں کیا جا سکتا ہے ۔ مضمون کی ابتدا میں ماجد نے کپلنگ کی ایک مشہور نظم کا مصرع " مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب ، دونوں کبھی متحد نہیں ہو سکتے "

۸۳ " معارف " ، دسمبر ۱۹۴۳ء ، ص ۴۰۷۔۴۰۸ ۸۴ " اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں " ص ۹۹

نقل کرکے اس پر حاشیہ چڑھایا ہے۔" کیا جو خیال اس شعر میں ادا کیا گیا ہے اس کی واقعیت سے انکار ممکن ہے؟ کیا یہ واقعہ نہیں کہ مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب اور دونوں میں "بعد المشرقین" حائل ہے۔ فضائل ورذائل کا سوال الگ ہے لیکن اس حقیقت سے کس کو انکار ہو سکتا ہے کہ صورت وشکل، رنگ روپ، قدوقامت، زبان ولہجہ، رسم ورواج، اخلاق ومعاشرت، وضع و لباس، مذہب وعقائد غرض ایک ایک چیز میں مشرق مغرب ہی سے الگ ہے۔"[۸۵]

" ان تمام امتیازات واختلافات کو اگر کسی بڑے اصول کی ماتحتی میں لانا چاہیں تو صرف دو الفاظ کافی ہوں گے: روحانیت ومادیت۔ روحانیت کا گہوارہ مشرق ہے اور مادیت کا ملجا ومامن مغرب ہے۔ ریل اور تاربرقی، ہوائی جہاز اور مشین گن مغرب کے اختراعات ہیں۔ مذاہبِ عالم مشرق کی پیداوار ہیں۔ خود حضرت مسیحؑ کا جن کے خدا ہونے پر سارا مغرب متفق اللفظ ہے (گو عملاً وہ انھیں خدا کیا معمولی انسان سے بھی فروتر سمجھتا ہے)[۸۶] مولد ومنشا بھی مشرق تھا۔ مغرب کو کپلر و نیوٹن، مارکونی وایڈیسن، پاسٹیور وڈاروِن پر ناز ہے جنھوں نے علومِ مادّی کے خزانوں کی کنجیاں ایک ایک کے ہاتھ میں دے دیں۔ مشرق ان کے مقابلے میں کرشن وگوتم بدھ، کنفیوشس وزرتشت، رومی وجیلانی کے نام پیش کرتا ہے جو اقلیمِ باطن کے غیر فانی تاجدار ہوئے ہیں۔"[۸۷]

---

۸۵ "معارف" جولائی ۱۹۲۰ء، ص ۱۲

۸۶ ماجد کے اس بلیغ اشارے کے مماثل مغرب کے ممتاز وجدید ناقد رینے گینوں کے چند جملے ملاحظہ کیجیے۔ لکھتے ہیں:

"It is said that the modern West is Christian, but this is a mistake: the modern outlook is anti-Christian because it is essentially anti-religious; and it is anti-religious because in a wider sense it is anti-traditional; it is this that gives it its particular character and causes it to be what it is."

Rene Guenon":Crisis of the Modern World, P:95

۸۷ "معارف" جولائی ۱۹۲۰ء، ص ۱۳-۱۴

پھر ماجد مشرق و مغرب کی اصنافِ ادب میں شامل افسانے کا ذکر کرتے ہوئے دونوں کے بُعد القطبین کو واضح کرتے ہیں، "مشرق و مغرب کے افسانوں میں زمین و آسمان کا فرق ہوتا ہے نہ صرف ان ظاہری حیثیات سے جنھیں "ناول و افسانہ" کے درمیان مابہ الامتیاز قرار دیا جائے بلکہ اصلی روح یا سپرٹ کے لحاظ سے قصصِ مشرقی و مغربی ایک دوسرے سے محض طرزِ ادا و پیرایۂ افسانہ گوئی کی بنا پر ممتاز نہیں ہوتے بلکہ جانِ سخن و مغزِ کلام کے لحاظ سے بھی بالکل الگ الگ ہوتے ہیں۔" [۸۸]

اس کے بعد ماجد مشرق و مغرب کے اکابر افسانہ و قصہ نگاروں کا تقابل کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جو مشرقی افسانے مہذب جماعت کے نزدیک عامیانہ اور مبتذل سمجھے جاتے ہیں اور بقول ماجد واقعتاً ان میں فحش و ابتذال کی مثالیں قدم قدم پر ملتی ہیں، "اگر تلاش کیا جائے تو ان دریاؤں میں موعظت و اخلاق، تزکیۂ نفس و صفائے روح کے موتی بکثرت دستیاب ہوں گے بلکہ اکثر یہ ثابت ہوگا کہ مجاز کے پردہ میں پوری داستانِ حقیقت و معرفت بیان ہو رہی ہے۔ حافظ کے جام و بادہ، ساقی و پیمانہ، ابرو میخانہ کے معانی سے کون ناواقف ہے؟ لیکن دراصل مطالبِ عالیہ کی رمز بیانی کے لیے خواجہ حافظ جیسی جلیل القدر ہستیوں کی تخصیص نہیں بلکہ مشرق کا یہ عام مذاق ہے کہ رندی و عاشقی کے مصطلحات میں حقائق و معارف کی تعلیم دی جاتی ہے۔"

"الف لیلہ و داستانِ امیر حمزہ، بوستانِ خیال و طلسم ہوش ربا، اس نوعیت کی کتابوں میں سے کوئی بھی اس قابل نہیں سمجھی جاتی کہ آج اس کا نام شائستہ و تعلیم یافتہ جماعت کے سامنے بغیر کسی شدید مضحکہ کے لیا جا سکے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر کتاب باوجود خوارقِ عادت کے تذکرہ اور پیرایۂ بیان کے ابتذال کے ایک گنجینۂ اسرارِ تصوف ہے جس کے نظر آنے کے لیے کسی غیر معمولی روحانی بصارت و بصیرت کی ضرورت نہیں البتہ ضرور ہے کہ مغربی سطحیت کی جو عینک آنکھوں پر پڑھی ہے اسے اتار کر رکھ دیا جائے۔" [۸۹]

ماجد کے خیال میں یہ داستان مجاز سے حقیقت کی طرف عطفِ توجہ، مسئلہ خیر و شر کی

---

[۸۸] "معارف" جولائی ۱۹۲۰ء، ص ۱۴ [۸۹] حوالہ سابق، ص ۱۵

جاندار توضیح اور فلسفۂ عشق کے نکات کی وضاحت کے ضمن میں بہت اہمیت رکھتی ہے۔ مضمون کے آخر میں لکھتے ہیں کہ:

"قصۂ گل بکاؤلی کا اخلاقی حیثیت سے مشرقی لٹریچر میں کوئی درجہ نہیں اور اگر ہے تو وہی جو انگریزی لٹریچر میں رینالڈز کے ناولوں کا ہے۔ بایں ہمہ اس کا ایک ایک ورق رینالڈز کے منہیں شیکسپیئر و ٹسلا کے دفترِ تصانیف پر بھاری ہے۔ اس سے قیاس ہو سکتا ہے کہ رومی و غزالی، سعدی و حافظ کے مقابلے میں لانے کے لیے مغرب کو اپنے کسی فرزند کی تلاش کرنے میں کیسی سخت وقت پڑے گی۔ ایسی حالت میں اگر یورپ میں ڈاروِن پیدا ہوں اور ایشیا میں منصور تو حیرت نہ کرنا چاہیے۔ اُدھر قوتِ اجتہاد و اکتشاف کا منتہائے کمال یہ ہے کہ انسان فی الاصل بندر ہے اور اِدھر انتہائے خود رفتگی و بدمستی میں بھی یہ صدا نکلتی ہے کہ انسان فی الاصل خدا ہے۔" ۹۰ؔ

سوال یہ ہے کہ کیا یہ محض خوش خیالی یا متکبرانہ ادعا طرازی یا مجذوب کی بڑ ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اپنی واقعیت میں ماجد کا یہ دعویٰ اتنا بے اصل نہیں۔ سارا معاملہ اصل میں طرزِ احساس کا ہے اور اس ضمن میں مشرق اور مغرب کے طرزِ احساس اور نتیجتاً طرزِ انشا و تحریر میں زمین آسمان کا فرق پیدا ہو چکا ہے۔ اشپینگلر تو یہاں تک کہتا ہے کہ ایک کلچر دوسرے کلچر کا طرزِ احساس مستعار لے نہیں سکتا۔ اس کے خیال میں تو ہر کلچر زمان و مکان کے ایک مخصوص تصور کا حامل ہوتا ہے۔ پھر ہر کلچر اپنے اظہار کی مختلف شکلیں پیدا کرتا ہے جو اسی کے ساتھ مر جاتی ہیں۔ ماجد کے موقف کی مزید وضاحت کے لیے محمد حسن عسکری کا مضمون "پیرویِ مغرب کا انجام" قابلِ ملاحظہ ہے۔ اس میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

"میر حسن کی مثنوی ہارڈی کا ناول نہیں۔ دونوں کا تہذیبی پس منظر بالکل الگ ہے۔ اور ہر تہذیب کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے فن کی شرائط اپنے آپ مقرر کرے یعنی انسان کو اپنے طریقے سے سمجھے۔ مغربی ادب میں فرد کے افعال اور احساسات کا تعین خود اس کی شخصیت کرتی ہے۔ ہمارے ادب میں ان باتوں کا تعین سماجی روایات کرتی ہیں۔ طرزِ احساس کے فرق

۹۰ؔ "معارف" جولائی ۱۹۲۰ء، ص ۲۷-۲۸

کو سمجھے بغیر ہم پیروی مغرب کی کریں گے تو مسٹر میکالے تک ہی رہ جائیں گے۔"[۹۱] لیکن پھر بھی یہ بات بہر حال ملحوظ رہنی چاہیے کہ مغرب کو تمام تر شیطنت کا مرکز قرار دینا اور مشرق کو کلیتہً فضائل کی خلاقہ گرداننا ایک طرح کی انتہا پسندی ہے۔

یہاں ضمناً اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ ماجد اصلاً تنقید و انشا کے آدمی تھے ، ادبی تحقیق کے نسبتاً کم ۔ مذہب عشق یا قصہ گل بکاؤلی کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "۱۱۴۴ھ میں شیخ عزت اللہ بنگالی نے اسے فارسی زبان میں مرتب کیا"[۹۲] حالانکہ عزت اللہ بنگالی کے دیباچے سے جس کا نہال چند لاہوری نے ترجمہ کیا ہے ، معلوم ہوتا ہے کہ قصہ تمام تر فارسی میں نہیں لکھا گیا تھا بلکہ آدھا فارسی میں لکھا گیا اور آدھا ہندی میں[۹۳] پھر ماجد نے لکھا ہے کہ نہال چند لاہوری کے ترجمۂ مذہب عشق کا سنہ معلوم نہیں ، حالانکہ خود لاہوری کے دو طبع زاد قطعات تاریخ ہیں جن سے عیسوی اور ہجری سنین بالترتیب ۱۸۰۲/ ۱۲۱۷ھ نکلتے ہیں۔

ماجد چونکہ روایتی طرز احساس کے مالک تھے اور تصوف کے عملی رواجوں اور نظری پہلوؤں سے واقف تھے اس لیے وہ بزرگانہ تصرف کے بھی قائل تھے ۔ امیر خسرو پر اپنی ایک نشری تقریر میں چھوٹی سی عمر میں امیر خسرو کی قادر الکلامی کا ذکر کرتے ہوئے جہاں ان کی ذہانت و فطانت کا اعتراف کرتے ہیں وہاں اسے خواجہ نظام الدین اولیاؒ کی نظر قبولیت و عنایت کا کرشمہ اور فیض صحبت کا نتیجہ بھی قرار دیتے ہیں ۔ لکھتے ہیں : " امیر ابھی آٹھ سال کے بچے تھے کہ پدر بزرگوار نے شیخ وقت ، عارف باللہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کے قدموں میں لا ڈال دیا اور خواجہ کی نظر قبول اس وقت پڑ گئی ، ادھر خود جوہر قابل اتنے بڑے صاحب نسبت سے نسبت کیسی بے کار جا سکتی تھی ۔ دن دونی رات چوگنی ترقی شروع ہو گئی ۔ قمقمہ "کرنٹ" آجانے سے جگمگا اٹھا .... اس مرتبۂ راز و نیاز اور اس درجۂ اختصاص کے بعد اس میں حیرت ہی کیا رہ جاتی ہے کہ اس پایہ کا کلام ایک کمسن کی زبان سے ادا ہوا ہے ؟"[۹۴]

---

[۹۱] محمد حسن عسکری و "ستارہ یا بادبان" (۱۹۷۷ء) ص ۱۰۹ [۹۲] "معارف" جولائی ۱۹۲۰ء ص ۱۹

[۹۳] ملاحظہ ہو "مذہب عشق" (نہال چند لاہوری) مرتبہ خلیل الرحمٰن داؤدی ، ص ۱۲

[۹۴] "نشریات ماجد" (حصہ اول) ، ص ۱۴۲ - ۱۴۳

ایک اور بات جو ماجد کی تنقید کے باب میں قابلِ تعریف ہے، یہ ہے کہ عموماً دیکھا گیا ہے کہ اُردو کے بیشتر نقاد شاعری کی تنقید لکھتے ہیں اور نثری ادب سے بالعموم اور ناول و افسانہ سے بالخصوص صرفِ نظر کر جاتے ہیں۔ شاید وہ بزعمِ خویش یہ سمجھتے ہیں کہ شاعری پر تنقید لکھنا آسان ہے اور ناول یا افسانے پر تنقید لکھنے کے لیے ضخیم چیزیں پڑھنا پڑتی ہیں۔ ماجد اس باب میں ان تنقید نگاروں سے مختلف ہیں اور انہوں نے اپنے معاصر ناول کا اچھا مطالعہ کر رکھا تھا۔ اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ انھوں نے نذیر احمد، شرر، پریم چند، مرزا ہادی رُسوا اور راشد الخیری (اور کسی حد تک ایم اسلم وغیرہ) کے بیشتر ناولوں کا مطالعہ کر رکھا تھا اور ان میں سے بعض کا محاکمہ بھی کیا[۹۵] اور ان سے اپنے مخصوص میلان کے عین مطابق حکمت و موعظت بھی متحد کر نکال لی۔ اس ضمن میں ان کا مضمون "مرزا رُسوا کے قصے کچھ اِدھر سے کچھ اُدھر سے" کئی حوالوں سے لائقِ اعتنا ہے۔ اس کے مطالعے سے ماجد کے تنقیدی منہاج کے اس پہلو پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ وہ کسی فن کار پر لکھتے وقت ضروری پس منظر بھی مہیا کرتے ہیں۔ ماجد نے یہ طریقِ کار اور بھی متعدد جگہوں پر اپنایا ہے مثلاً "جوہر اور ان کی شاعری" میں جوہر کی شاعری کے ابتدائی مؤثرات کا تفصیلی پس منظر مہیا کر دیا ہے لیکن بعض جگہ وہ اس قدر تفصیل میں نہیں جاتے محض چلتے ہوئے اشارے کر دیتے ہیں جیسے "مرزا رُسوا کے قصے کچھ اِدھر سے کچھ اُدھر سے" میں محض اختصار سے لکھتے ہیں: "ناول نویسی کی عمر اُردو میں مرزا رُسوا کی عمر سے بڑی ہے۔ سرشار اور شرر اور دوسرے حضرات اپنے اپنے رنگ میں اس چمن کا غذی کی آبیاری کر چکے تھے۔ کہنا چاہیے کہ انیسویں صدی عیسوی کے ساتویں اور آٹھویں دہے میں انگریزی ناول بھی اُردو میں خاصی تعداد میں منتقل ہو چکے تھے جب کہیں جا کر مرزا محمد ہادی رُسوا لکھنوی بی۔ اے نے انیسویں صدی کے نویں دہے میں اس کوچہ میں قدم رکھا۔"[۹۶]

ماجد لکھنے والے کی شخصیت پر ماحول و معاشرے کے مؤثرات کے بھی قائل ہیں لیکن یہ

---

[۹۵] اس ضمن میں دیکھیے ان کے مضامین "اردو کے تاریخی ناول" (نقوش دسمبر ۱۹۵۹ء) اور "نذیر احمد کا ایک ناول" (نقوش جنوری، فروری ۱۹۵۷ء)

[۹۶] "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۱۰

بھی جانتے ہیں کہ شخصیت کی انفرادیت بعض اوقات موثرات کے مقابل ڈٹ کر اپنا اثبات بھی کرتی ہے اور ایک طرح دیگر بھی ڈالتی ہے۔ مرزا رسوا کے باب میں بھی یہی ہوا اور انھوں نے اپنی شاعری کے باب میں عام لکھنوی تصنّع آبی سے الگ اسلوب اختیار کیا۔ ماجد نے اس ضمن میں انھیں جس طرح سراہا ہے اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انھیں لکھنوی طرز کی مصنوعیت سے کتنی نفرت تھی اور وہ کس قسم کے شعر و ادب کو پسند کرتے تھے: "مرزا نے آنکھیں جس فضا میں کھولی تھیں اور نشو و نما جس ماحول میں پایا تھا، چاہیے تھا کہ خود بھی آنکھ بند کر کے اسی ڈھرّے پر چل پڑتے لیکن خدا کی قدرت کہ جب محفل کے گرمانے کو اٹھے تو گل و بلبل، مہندی اور سُرمہ، دوپٹہ اور آنچل کے مصنوعی مضامین کی جگہ دل کے جذبات اور قلب کے واردات ہی موزوں ہو کر زبان و دہن سے نکلے۔"[۹۷]

جہاں تک رسوا کے ناولوں کے تجزیے کا تعلق ہے اس ضمن میں ماجد نے ان کے ناولوں کی بے ساختگی، سلاست، منظر نگاری اور محاکات، موزوں اور برجستہ مکالمات اور جذباتِ انسانی کی تحلیل و تجزی کو بڑی خوبی سے نمایاں کیا ہے اور رسوا کے افسانہ کے طرزِ بیان اور زبان کے سلسلے کے "پند نامے" کی تعریف بھی کی ہے۔ پھر انھوں نے بڑی وسعتِ نظر سے کام لے کر رسوا کے معروف ناول امراؤ جان ادا کا تجزیہ بھی کیا ہے اور اپنے اسلوبِ خاص کے ذریعے عبرت آفرینی کی صورتیں بھی نکالی ہیں۔ جب امراؤ جان ادا بے شمار دولت کما کر ایک مدت کے بعد اپنے وطن فیض آباد پہنچتی ہے تو اس کا نقشہ ماجد نے یوں کھینچا ہے: "یہ غریب امیرن امراؤ جان ادا بن کر بے شمار دولت کما کر اور اسی قدر لٹا کر عین اپنے شبابِ شہرت میں اپنے وطن فیض آباد پہنچی ہیں۔ یورپ ہوتا تو خاکِ وطن خود ایسی قابلِ فخر ایکٹریس، ایسی مشہور زمانہ آرٹسٹ" کی بلائیں لینے دوڑتی۔ پریس کے نمائندے "انٹرویو" کے لیے جھپٹتے۔ خوش آمدید کے تاروں کا انبار لگ جاتا۔ کس دھوم دھام سے استقبال ہوتا، کیسی کیسی تصویریں چھپتیں، یہاں جو کچھ گزری اسے خود امراؤ جان ادا ہی کی زبان سے سنیے اور اگر پہلو میں دل ہے تو پہلے دل کو ہاتھوں سے سنبھال لیجیے۔"[۹۸]

ماجد کی اس وسعتِ نظر اور تنقیدی بصیرت کی داد دیتے ہوئے احتشام حسین نے لکھا ہے:

۹۷ "انشائے ماجد" (حصّہ دوم) ص ۱۵ ۹۸ حوالۂ سابق ص ۵۳

"ایک خاص طرح کی تنقیدی بصیرت جو تاثراتی اور شخصی ہوتے ہوئے بھی استدلالی رنگ رکھتی ہے، اپنی بات کہنے کے جوش میں حقائق کو نظر انداز نہیں کرتی اور جہاں تک ادب کا تعلق ہے، اس

——————— کے اخلاقی پہلوؤں پر

زور دیتے ہوئے بھی تخلیق کے ادبی جمالیاتی حسن پر بھرپور نگاہ ڈالتی ہے۔ اس کی بہت اچھی مثال مرزا شوق کی زہرِ عشق اور مرزا ہادی رسواؔ کی امراؤ جان ادا پر ان کے خیالات ہیں۔ دونوں تخلیقات کے موضوع وہ نہیں جن کی طرف مولانا عبدالماجد پسندیدگی کی نظر ڈالیں لیکن جب ان کے فنّی اور ادبی محاسن کے ساتھ انصاف کرنے کا وقت آیا تو انھوں نے بخل سے کام نہیں لیا اور ان پہلوؤں کی داد دی جس کے وہ بجا طور پر مستحق تھے۔"[۹۹]

ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں کہ ماجد کی تنقید نگاری کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ انھوں نے بعض اہم لکھنے والوں کے نسبتاً کم مرئی اور ناکشوف پہلوؤں کی طرف بھی ادبی دنیا کو متوجہ کیا اور بعض ادیبوں کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھا اور دکھایا۔ ایسی ہی شخصیات میں اکبرالہ آبادی اور اقبال شامل ہیں۔

اکبر اور ماجد میں ذہنی وفکری سطح پر مماثلات کے علاوہ تعلقات کی نوعیت اس بات کی متقاضی تھی کہ ماجد اکبر پر کوئی مستقل کتاب لکھتے، ایسا تو نہ ہو سکا لیکن اس کے باوجود انھوں نے اکبر پر متعدد مضامین وقتاً فوقتاً تحریر کیے جو "اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں" کی صورت میں مدوّن ہو کر شائع ہوئے۔ ان مضامین میں کہیں کہیں خیالات وشعری امثلہ کی تکرار بھی ہے جس سے پڑھنے والا منغّص ہوتا ہے اور کچھ مقامات ایسے بھی ہیں جن سے بہر حال اتفاق نہیں کیا جا سکتا لیکن یہ بات بہر طور کہی جا سکتی ہے کہ اکبر کی فکریات کے بھرپور تعارف میں اپنے زمانے میں اس سے اچھی کتاب نہیں لکھی جا سکی اور اس سے اکبر پہلی بار ایک گتھی ہوئی مربوط اور متوازن شخصیت کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ اکبر کو اُن کے صحیح اسلامی فکری تناظر میں دیکھے جانے کی یہ پہلی باضابطہ کوشش ہے۔

---

[۹۹] "فروغِ اُردو عبدالماجد دریابادی نمبر" ص ۹۹، ۱۰۰

"ہمارے یہاں ایسے نقادوں کی کمی نہیں جو تعصب اور عصبیت اور تنگ نظری اور یک بینی میں امتیاز کرتے سے قاصر ہیں۔ اکبر کو بھی اکثر و بیشتر ایسے ہی نقاد ملے۔ کسی نے اُنھیں متعصب کہا کسی نے تنگ نظر حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اکبر عمر میں اپنے سے بڑے اور ہم عمر معاصرین سے زیادہ دُور تک اور دیر تک دیکھنے کا بہرہ وافر رکھتے تھے۔ سطح بینی اور موج شماری کو گھاٹے کا سودا خیال کرتے تھے۔ نقادوں میں ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جنھوں نے اکبر کی شخصیت اور فن میں تضاد کی نشان دہی کی اور ایسے بھی مل جاتے ہیں جن کے نزدیک اکبر ایک ہنسوڑ اور ظریف شاعر سے زیادہ کچھ نہ تھے اور ان کی ظرافت میں کسی گہرے فلسفے کی تلاش کارِ بے کاراں ہے۔ اکبر کو ان کی زندگی میں اگر چند لوگوں نے ان کے صحیح تناظر میں سمجھا بھی تو ان کی آواز "گنبدِ گرداں" میں غلغلہ نہ پیدا کر سکی۔ ان کی شخصیت اور فن پر بعد کی تحریریں بھی کچھ اس طرح کی ہیں:

"بعض جگہ وہ چوک گئے ہیں اور نشانہ خطا کر گئے ہیں۔ اُنھوں نے تناسبِ حالات اور مصالحِ وقت کا خیال نہ کرکے بسا اوقات مغربی تہذیب کے درخت کو بیخ و بن سے اکھاڑنا چاہا ہے... وہ وقت کے ساتھ چلنا نہیں چاہتے تھے..." سکسینہ

"دراصل وہ مصور تھے مفکر نہ تھے۔ اپنے زمانے کی تصویر کھینچ لیتے تھے، اپنے زمانے سے آگے انہیں دیکھنا نہ آتا تھا... نئی تہذیب اپنے ساتھ جو برکتیں لائی اکبر نے ان پر نظر نہ کی۔" آلِ احمد سرور۔

"سر سیّد اپنی بہت سی کوتاہیوں کے باوجود ایک نئی دُنیا کا خواب دیکھ رہے تھے لیکن اکبر اس ساری بیداری اور زندگی کو محض ایک وقتی ہنگامہ آرائی سمجھتے تھے۔" احتشام حسین

"اکبر کی زندگی کا ماتم یہی ہے کہ وہ نئی روشنی کے نور و تجلی کو بھی ظلمت سے تعبیر کیا کیے۔ اُنھیں موتیوں اور جواہروں کے انبار میں صرف سنگریزے ہی دکھائی دیے۔" کشن پرشاد کول

"اکبر کی شاعری بھی یہی ساٹھ سال سے زائد والی شاعری ہے۔ ان کے یہاں سنجیدہ ذہانت یا طنز کی اعلیٰ مثال ڈھونڈنے سے بھی نہیں مل سکتی۔" خلیل الرحمٰن اعظمی" [۲۰]

یہ صرف چند مثالیں ہیں اس ضمن میں ایک اور متعصبانہ مثال گوپی چند نارنگ کی بھی ہے

[۲۰] تحسین فراقی، "جستجو"، ص ۱۶۵ - ۱۶۶

جن کے خیال میں اکبر پرستی پاکستان میں ادبی تجدید کے ضمن میں آتی ہے اور اُنھیں خواہ مخواہ کھینچ تان کر عظیم شاعر ثابت کیا جا رہا ہے، جب کہ بقول ان کے اُنھوں نے مغرب کی خارجیت سے مشرقیت کا موازنہ نہ کیا۔ وہ فراری، رجعت پسند اور تنگ نظر تھے۔ ان کے کلام کی تمام تر حیثیت ضمنی ہے۔ اکبر اچھے مزاح نگار تو تھے، عظیم شاعر نہ تھے۔ مختصراً یہ کہ اُنھوں نے اپنے اس مضمون میں سوائے اس کے کہ اکبر پر ہونے والے متعدد اعتراضات کی ایک کھتونی بنادی ہے اور کوئی نئی اور بصیرت افروز بات نہیں کہی [۱۵۵]

اکبر پر ماجد کی کتاب سے اکبر کے خیالات و میلانات، مغرب کے ضمن میں ان کے تصورات، ہندوستان کے سیاسی و تہذیبی عوارض کے ضمن میں ان کے نقطۂ نظر اور گہرے بصیرت افروز نکات کی بڑی خوبی سے وضاحت ہوتی ہے۔ ماجد نے اکبر کے بعض اشعار کا موزوں سیاسی و تاریخی پس منظر بھی مہیا کیا ہے اور اشعار میں مستعمل بعض ناموں اور بعض علامتوں کی بھی خوب تشریح کی ہے۔

اکبر کے ضمن میں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ اُنھیں سرسید سے کد نہ تھی۔ جھگڑا ان مغربی افکار اور تمدنِ جدید سے تھا جو معیار کی جگہ مقدار اور روح کی جگہ مادّہ پر مر مٹا ہے اور جس نے "علم برائے تن" کی عملی تفسیر مہیا کر دی ہے۔ ماجد لکھتے ہیں:

"آخرت کا خیال جانے دیجیے۔ یہ ارشاد ہو کہ تہذیب جدید نے اس دُنیا کی زیست کی سہولتیں کہاں تک پیدا کیں؟ جینا آسان کر دیا ہے یا مشکل۔ جنگ، ہلاکت، غارت گری، سفاکی کے وہ حیرت انگیز آلات و وسائل جو چنگیز و ہلاکو کے وہم و گمان میں بھی نہ تھے کس نے ایجاد کیے ہوئے ہیں؟ موٹر، موٹر سائیکل، ریل، لاری، ٹرام کے روزانہ ناگہانی حادثوں نے ہر بڑے اور متمدن شہر میں موت و ہلاکت کا اوسط کچھ گھٹا دیا ہے یا اور بڑھا دیا ہے؟ روزمرہ کی ضروریاتِ زندگی کی اس کمیابی (اور اب تو نوبت نایابی تک پہنچ چکی ہے) کی کوئی مثال پچھلی تاریخ میں ملے گی۔ ملوں کی بھرمار، چمنیوں کی افراط، انجنوں کی ریل پیل، مل کے مزدوروں کی آبادی کی گنجانی،

[۱۵۵] تفصیل کے لیے دیکھیے ان کا مضمون "اکبر الہ آبادی پاکستان و ہند کے ادیبوں کی نظر میں" مطبوعہ نگار پاکستان جنوری ۱۹۷۰ء، ص ۱۳۵-۱۴۱

ہر وقت کی گھڑ گھڑاہٹ، ہر گھڑی کے شور و ہنگامے، دم بدم کے دھوئیں نے بڑے بڑے متمدن شہروں کی صحت کا کیا حال کر دیا ہے؟ بڑے شہروں کے شہریوں میں فی صد کتنوں کے دانت درست ہیں؟ معدے ٹھیک ہیں، آنکھیں عینک سے بے نیاز ہیں۔ جو سکونِ قلب، آسائش و راحت، تمدن بیگانہ دیہاتیوں کو حاصل ہے اس کا کوئی حصّہ بھی تمدنِ جدید کے پُر آشوب، ہنگامہ پرور، ہیجان آفریں مرکزوں میں رہنے والوں کو نصیب ہوتا ہے۔ اس قسم کے سوالات کا حل اکبر کی ترجمانِ حقیقت زبان یوں پیش کرتی ہے:

تہذیب تو جیسے تم کہتے ہو اس سے اکبر — دُنیا بگڑ رہی ہے اب یا سنور رہی ہے
نقشوں کو تم نہ جانچو خلقت سے مل کے دیکھو — کیا ہو رہا ہے آخر کیسی گزر رہی ہے
دل میں خوشی بہت ہے یا رنج اور تردّد — کیا چیز جی رہی ہے کیا چیز مر رہی ہے"[۲۱]

تہذیبِ جدید کے ضمن میں انہی خیالات کی بازگشت ہمیں "نشریاتِ ماجد" میں شامل اس مکالمے میں سنائی دیتی ہے جس میں سائنس کی رحمتوں اور زحمتوں کا مکالماتی تقابل کیا گیا ہے[۲۲]۔ ایک فرق جو اس مکالمے اور اوپر کے اقتباس میں ہے، یہ ہے کہ سائنس کے باب میں اوپر کے اقتباس میں اس کے ہالک و مہلک ہونے کا اعلان کیا گیا ہے اور اس کے مثبت پہلوؤں سے صرفِ نظر کر لیا گیا ہے جب کہ مذکورہ مکالمے میں اس زاویۂ نگاہ کی مذمت کی گئی ہے جس کے نتیجے میں سائنس کی قوتیں زیادہ تر منفی مقاصد کے لیے صرف ہو رہی ہیں۔ پھر دوتی سے استشہاد کر کے فیصلہ یہ کیا گیا

[۲۱] "اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں"، ص ۱۱۶-۱۱۷

[۲۲] اس مکالمے کے علاوہ "نشریاتِ ماجد" ہی میں موجود پہلا نشریہ "ہماری زندگی اور اس کے رنگ ڈھنگ" بھی ماجد کے موقف کی بخوبی وضاحت کرتا ہے۔ اس مضمون میں روایت پسند معاشرے کی اعلیٰ اقدار کی پاسداری اور عہدِ جدید خصوصاً مغربی معاشرے کی خود غرضیوں اور مادیت پسندی کا پردہ چاک کیا گیا ہے۔ ماجد نے اپنے موقف کی اس خوبی اور اس قدر پُر تاثیر اسلوب میں وضاحت کی ہے کہ قاری ہتھیار ڈالنے اور مصنف کے ہاتھ میں ہاتھ ڈال کر چلنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اسی ضمن میں "نشریاتِ ماجد" ہی کا ایک اور نشریہ "ہم اپنی وضع کیوں بدلیں" بھی ماجد کے موقف کی تفہیم کے لیے بے حد ضروری ہے۔ دیکھیے ص ۱۱، ۱۲، اور ص ۲۳۴-۲۴۰

ہے کہ ؎

علم را برتن زنی مارے بود   علم را بر دل زنی یارے بود

ماجد کے جس مضمون (پیامِ اکبر) کا اقتباس اوپر دیا گیا ہے، وہ ۱۹۲۱ء میں لکھا گیا اور رسالہ اُردو اورنگ آباد میں شائع ہوا۔ ماجد نے بعد ازاں اس مضمون پر متعدد بار نظر ثانی کی اور نظر ثالث ۱۹۵۱ء میں کی لیکن سائنس کے باب میں اپنے قطعی نقطۂ نظر پر کسی نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہ کی اور اسے مجموعی حیثیت سے مسلک ہی قرار دیا اور تمدنِ جدید پر جو سائنس کی "برکات" کا نتیجہ ہے، دیہاتی اور قصباتی تمدن کو ترجیح دی جب کہ محولہ بالا مکالمہ میں جو ۱۹۳۹ء میں ریڈیو (لکھنؤ) سے نشر ہوا، ماجد نے نسبتاً متوازن نقطۂ نظر اختیار کیا اور سائنس کو موردِ الزام ٹھہرانے کی بجائے آخری نتیجہ یہ نکالا کہ سائنس کی مثال تو اس کشتی کی سی ہے جو بہہ اس لیے رہی ہے کہ پانی اس کے نیچے ہے، وہی پانی اگر اس کے اندر داخل ہو جائے تو اس کی غرقابی کا باعث بن جائے گا [۱] گویا سائنس تو ایک ہتھیار ہے جو رحمت بھی ہو سکتا ہے اور زحمت بھی۔
اب سوال یہ ہے کہ ان دو خیالات کا نقطۂ اتصال کہاں ہے؟ ہمارے خیال میں ماجد کو سائنس سے زیادہ سائنٹزم سے وحشت تھی۔

جہاں تک سائنس کی ایجادات کے باب میں اکبر کا نقطۂ نظر ہے تو ان کے نزدیک بھی یہ ایجادات فی نفسہٖ بُری نہ تھیں بلکہ ان کی مخالفت اس وجہ سے تھی کہ یہ ایجادات سامراجیت اور استعماریت کے مقاصد کو پورا کر رہی تھیں جو شخص یہ کہتا ہو کہ ؎

بن گئے صاحب، ہُنر صاحب کا کیا ہے آپ میں ٭ کیا کلیں ٹپکیں گی سقفِ بنگلۂ خس پوش سے

اور یہ ترغیب دیتا ہو کہ

ع غیر ملکوں میں ہُنر کو سیکھو، تکلیفیں اُٹھا

اسے سائنس دشمن نہیں کہا جا سکتا۔ اصل میں اکبر اور ماجد دونوں سائنس کے نہیں سائنٹزم کے مخالف تھے جس نے کثرتِ پیداوار کے بل پر لوگوں کی ہوس کو بڑھا دیا ہے، اور ان کا روحانی سکون چھین لیا ہے جس نے خدا کی جگہ ایک نئے دیوتا کا روپ دھار لیا ہے اور جس نے انسان

---

[۱] ماجد کی بیان کردہ تمثیلِ کشتی دراصل مولانا روم ؒ سے ماخوذ ہے: آب در کشتی ہلاکِ کشتی است۔ الخ

کو "قائم بالذات" ہونے کے زعم میں مبتلا کر دیا ہے۔ تہذیب مغرب کے بارے میں ماجد اور اکبر کے نقطۂ نظر کو ٹھیک تناظر میں سمجھنے کے لیے کارلائل، رسکن اور گاندھی جی کے افکار کے ساتھ ساتھ جدید تر لکھنے والوں میں لارڈ نارتھبورن کی کتاب "LOOKING BACK ON PROGRESS" کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ علاوہ ازیں ممتاز دانشور رینے گینوں کی معرکہ آرا کتاب "CRISIS OF THE MODERN WORLD" کا مطالعہ بھی مفید ہو سکتا ہے۔ رینے گینوں نے تو تہذیب جدید (یا زیادہ بہتر طور پر سائنٹزم) کی مذمت کرنے والے مشرقیوں کے رویّے کو بالکل حق بجانب ٹھہرایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"Those orientals who reproach modern Western civilization with being a purely material one are fully justified; it is certainly in this direction exclusively that its development has taken place, and from whatever point of view one may look at it, one is always faced with the more or less direct consequences of this materialization."

آگے چل کر گینوں لکھتے ہیں کہ سائنس نے پچھلی چند صدیوں میں منازلِ ارتقا طے کی ہیں اور اس ارتقا کا باعث وہ سائنسی طریق کار ہے جو باقی تمام طریقہ ہائے کار کی نفی کرتا ہے جس کا مطلب ہر اس علم کی بیخ کنی کے مترادف ہے جو مادّی اشیا سے ماورا ہو:

"The whole of this "propane" science which has developed during the course of recent centuries is confined to the study of the sensible world, its horizon is bounded exclusively by that world and its methods apply within that sphere only; but these methods have been proclaimed "scientific" to the exclusion of all others, an

---

لے "CRISIS OF THE MODERN WORLD" ص ۹۰

attitude which amounts to repudiating the existence of any science not dealing with material things." [۱۰۹]

اب سوال یہ ہے کہ سائنس بحیثیتِ مجموعی نوعِ انسانی کے لیے خیر ثابت ہوئی ہے یا شر، اس کا جواب دیتے ہوئے گینوں لکھتے ہیں:

"Even admitting that material development offers certain advantages, though only from a relative stand-point, it may well be asked whether, in view of such consequences as we have been just describing, those advantages are not heavily outweighed by other disadvantages. We are not thinking of the many things of incomparably greater worth that have been sacrificed for the sake of this one type of development, of the higher forms of knowledge that have been forgotten, of the intellectuality that has been destroyed and the spirituality that has disappeared, simply taking modern civilization for what it is in itself it can well be maintained that, if the advantages and disadvantages of what has been brought about were to be compared, the result might even so, on balance, prove to be a negative one. Inventions, which at present go on being multiplied with ever - increasing momentum, are all the more dangerous because they call in to play forces the real nature of which is completely unknown to the people that make use of them; and this demonstrates conclusively the worthlessness of modern science from the explanatory point of view, as knowledge that is to

---

۱۰۹؎ ص ۸۰-

say, even when limited to the physical sphere: at the same time the fact that these considerations in no wise cause practical applications to be restrained proves that this science is far from being disinterested and that it is industry which is the only real object of its researches"

ﮯﻨﻟ

اس ضمن میں ایک اور "محرمِ رازِ درونِ میخانہ" کی رائے پیش کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) نے اپنی کتاب "ANCIENT BELIEFS & MODERN SUPERSTITIONS" میں ایک جگہ عہدِ وسطیٰ (یورپ کا "عہدِ ظلمات") کا تقابل عہدِ جدید سے کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عہدِ وسطیٰ کا یورپ بیمار ضرور تھا۔ درد سے اس کا پورا وجود لرزتا کانپتا تھا لیکن اس کا وجود تھا مضبوط اور اس کے دل کی دھڑکن بھی باقاعدہ تھی۔ خون اس کے رگ و ریشے میں دوڑتا تھا لیکن جدید مغربی تمدن کا حال تو ایک ایسے بیمار کی مانند ہے جو اپنی بیماری کے آخری مرحلے میں ہو اور اس کو اس قدر نشہ آور دوائیں کھلادی گئی ہوں کہ اس کو درد مقابلتاً کم محسوس ہوتا ہو اور اسے اپنی شدید علالت کا کچھ علم نہیں۔ اس کے دل کی دھڑکن کو مشکل ہی سے ٹٹولا جا سکتا ہے۔ خون رگوں میں منجمد ہے۔ جلد پر جگہ جگہ غلیظ پھوڑوں سے جسم "سرو چراغاں" ہو چکا ہے۔ جسم کے بعض حصے مکمل طور پر مفلوج ہیں اور بیچارہ ہذیانی کیفیت میں بڑبڑا رہا ہے: "میں روز بروز صحت یاب ہوتا جا رہا ہوں۔"

ممتاز نقاد رشید احمد صدیقی نے اکبر پر لکھتے ہوئے اکبر کے نقادوں کی دو اقسام بیان کی ہیں اور اس ضمن میں ماجد کو بھی یاد رکھا ہے۔ کہتے ہیں: "اکبر کے نقادوں کی دو اقسام ہیں۔ ایک مولانا عبدالماجد دوسری آلِ احمد سرور۔ یہ اتنے اشخاص نہیں جتنے اقسام ہیں۔ دونوں اپنے اپنے وجود کا جواز اکبر میں ڈھونڈتے ہیں۔ ملتا ہے تو اور نہیں ملتا تو ---- مولانا ماجد کا کہنا ہے کہ

ﮯﻨﻟ "CRISIS OF THE MODERN WORLD" ص ۸۹

اکبر کا کلام و پیام ان تمام فضائل کا ترجمان ہے جو مشرق اور مسلمان کا نمایاں امتیاز رہا ہے لیکن اب وہ فضائل رفتہ رفتہ مٹتے جا رہے ہیں۔ سرور کہتے ہیں کہ اکبر مشاق غزل گو اور روایتی قسم کے صوفی تھے۔ الفاظ کے الٹ پھیر سے ہنساتے رُلاتے تھے، ظرافت سستی، طنز و مزاح سطحی، جاگیرداری نظام کے آوردہ و دلدادہ۔۔۔۔ اکبر کا میں (رشید صاحب) قائل ہوں اس لیے نہیں کہ ماجد صاحب یا سرور صاحب ان کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں بلکہ اس لیے کہ اکبر پہلے شاعر تھے، کچھ اور بعد میں۔ اکبر نے اپنے عہد میں نہ مولویوں کو مُنہ لگایا نہ ترقی پسندوں سے مرعوب ہوئے۔"[۱۵]

سرور تو خیر جو کہتے ہوں سو کہتے ہوں (اور اس کا نوٹس خود ماجد نے سختی سے لیا جس کا اندازہ آئندہ سطور سے ہوگا) لیکن اگر ماجد اپنے وجود کا جواز اکبر میں ڈھونڈتے ہیں تو محض اس لیے کہ اکبر اور ماجد دونوں مشرق کے فضائل کے قائل اور بدل معترف تھے اور اکبر اور ماجد کی شخصیتوں میں بعض حوالوں سے مماثلت تام ملتی ہے۔ پھر اگر ماجد اکبر کے کلام و پیام کو مشرق کے فضائل کا نمائندہ سمجھتے ہیں تو سوال یہ ہے کہ کیا وہ مشرق کے فضائل کے ترجمان نہیں۔ ماجد نے کہیں بھی اکبر کے مُنہ میں اپنے افکار و خیالات نہیں ڈالے۔ اُنھوں نے ان کے افکار و خیالات کا استخراج ان کے کلام سے کیا ہے۔ اب رہ گیا رشید صاحب کا یہ کہنا کہ وہ اکبر کے اس لیے قائل ہیں کہ وہ پہلے شاعر ہیں اور بعد میں کچھ اور تو خود ماجد صاحب بھی اکبر کے اسی لیے قائل تھے کہ وہ پہلے شاعر تھے ——— اور جو کچھ تھے بعد میں۔ ماجد اکبر کی کلیات (حصہ سوم) پر لکھتے ہوئے کہتے ہیں:

"کلیات سوم میں اصلاحِ معاشرت ہے، تزکیۂ اخلاق ہے، شعائرِ اسلامی کا احیا ہے، تہذیبِ اسلامی کی تجدید ہے۔۔۔ لیکن ہاں وہ حالی کی طرح خشک واعظ نہیں۔ وہ پہلے شاعر ہیں پھر کچھ اور۔ پہلے ظریف ہیں پھر مصلح، پہلے نقاشِ فطرت ہیں پھر معلمِ اخلاق۔ ان کی مجلس میں شراب کے گلاس گردش میں رہتے ہیں۔ خوش رنگ، خوش مزہ یکتی کے پیالے تقسیم نہیں ہوتے۔ یہ اس رندِ پاکباز کی کرامت ہے کہ حلق سے اُترتے ہی وہ شراب "خانہ خراب" نہیں رہ

---

[۱۵] نظیر صدیقی (مرتب)، نقش ہائے رنگ رنگ، ص ۶۳، ۶۴

جاتی، شراب طہور ثابت ہوتی ہے۔ لَا فِیْھَا غَوْلٌ وَّلَا ھُمْ عَنْھَا یُنْزَفُوْنَ ۔[۱۰۹]

اکبر کو صحیح تناظر میں دکھانے کی پہلی کاوش ہونے کے باوجود اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ چونکہ "اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں" اکبریات کے موضوع پر مستقل تصنیف نہیں ہے اس لیے اس میں وہ شان پیدا نہیں ہو سکی جو ایک مستقل تصنیف کا خاصہ ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کتاب سے یہ نہیں کھلتا کہ اکبر کو اکبر بنانے میں کن ابتدائی مؤثرات نے حصّہ لیا۔ ان کی شخصیت کی تعمیر و ترشیح میں کن عناصر کا ہاتھ رہا اور ان کا تخلیقی عمل اپنی گہری ہیئت میں کیسا ہے اور اس کی ماہیت کیا ہے۔ بہر حال اس مجموعۂ مضامین میں جو مختلف اوقات میں لکھے گئے، ایک ہی مرکزی رو کام کرتی نظر آتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اکبر حکیم مشرق تھے، ایک عارف باللہ تھے، آخری عمر میں ان کی شخصیت اور فن میں توحید و عرفانیات خوب رچ بس گئے تھے۔ اسی کتاب میں اکبر کے سلسلے میں بعض مطاعن کا پردہ خوبی سے چاک کیا گیا ہے، مثلاً یہ کہ ملکی سیاست میں اکبر کا کوئی حصّہ نہیں۔ ماجد نے اس ضمن میں اکبر کا کامیاب اور موزوں دفاع کیا ہے۔ چونکہ ماجد کا اکبر سے معاملہ عقیدت و محبت پر استوار تھا اس لیے بعض جگہ ان کے ساتھ بھی حادثہ ہوا ہے کہ ان کا انداز نسبتاً غیر معروضی ہو گیا۔ مثلاً اکبر کا ایک شعر درج کیا ہے اور "خدا ہو رہا ہے" کی داد دی ہے حالانکہ یہاں معاملہ اظہار کی لکنت کا ہے، اسلوب کی ندرت کا نہیں۔ شعر یوں ہے اور ماجد کا اسلوب داد کچھ یوں ہے

خرد پوچھتی ہے یہ کیا ہو رہا ہے ۔۔۔۔ صدائے دلی ہے خدا ہو رہا ہے

"خدا ہو رہا ہے" جو کچھ ہو رہا ہے یہ سب خدا ہی کے ظہور کی مثالیں ہیں۔ اس کو اس نادر اسلوب سے ادا کرنا حصّہ ہے اکبر کا۔"[۱۱۰]

مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ماجد نے اور باتوں کے علاوہ اکبر پر اپنے مضامین میں ان کے تدریجی اور فکری ارتقا پر بھی اجمالاً نگاہ کی ہے اور کہیں کہیں اکبر کا بعض دوسرے اہم لکھنے والوں سے تقابل بھی کیا ہے۔ تدریج فکر کے ضمن میں ماجد کا موقف یہ تھا کہ اکبر جب تک جوان رہے شوخ طبعی بھی جوان رہی اور جب عمر کا آفتاب ڈھلنے لگا تو

۱۰۹۔ "اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں"، ص ۹۹ ۔۔۔ ۱۱۰۔ حوالہ سابق ص ۲۰۴

اس کے ساتھ ہی ساتھ ظرافت کا تناسب بھی کم ہوتا چلا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ بقول ماجد کلیاتِ اکبر حصّہ سوم میں ظریفانہ اشعار دس فی صد بھی نہیں نکلتے اور آخری دورِ شاعری میں اکبر کی عمر ستر کے لگ بھگ تھی اور اب وہ ماجد کے لفظوں میں شاعر سے زیادہ مفکّر تھے۔ ان کا دل شاہد و شراب اور چنگ و رباب کے تذکروں سے اچاٹ ہوچکا تھا۔ رواجی اور مجازی تغزل کا رنگ ہلکا پڑ گیا تھا۔ غزل کہنا بھی اس زمانہ میں کم ہوگیا تھا۔ غزلیات کا حصّہ اگرچہ کلیات سوم میں بھی خاصا ہے لیکن درحقیقت غزلیت کا عنصر ان میں بہت کم ہے۔ اس دَور میں ان کی شاعری کی زبان بھی کہیں زیادہ منجھ گئی تھی اور استادی اپنی پختگی کو پہنچ گئی تھی۔

شعر و ادب کی تدریج پر نگاہ کا معاملہ صرف اکبر ہی تک محدود نہیں تھا۔ شبلی و اقبال، اکبر، سواد حالی اور دیگر لکھنے والوں پر بھی ماجد نے محاکمہ کرتے وقت اس اہم تنقیدی رویّے سے فائدہ اٹھایا ہے، اگرچہ یہاں بھی کام بیشتر اجمال ہی سے لیا ہے۔

اکبر کے بعد دوسرے نمبر پر ماجد نے اقبال اور اقبالیات پر تفصیل سے لکھا ہے۔ "اقبالیات" میں ان کے مضامین کے علاوہ ان کے پیغامات بھی شامل ہیں۔ یہاں اس بات کا اعتراف کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبالیات پر ماجد کی بیشتر تحریریں تشریحی اور توضیحی نوعیت کی ہیں لیکن ان کا رُخ صحیح ہے اور ان میں اقبال کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ماجد کے نزدیک اقبال کی حیثیت ایک فلسفی یا شاعر سے بڑھ کر ایک "پیام بر" کی تھی کیونکہ ان کا مقصود آدم گری تھا۔ خود اقبال بھی تو کہتے ہیں ؎

شعر را مقصود اگر آدم گری است　　　شاعری ہم وارثِ پیغمبری است

چونکہ کلامِ اقبال پر ماجد کی نگاہ کامل تھی اس لیے بعض جگہ انھوں نے اقبال کو خوب بصیرت افروز داد دی ہے اور مثالیں اور تمثیلیں بھی دینی و اسلامی طرز کی لائے ہیں۔ لکھتے ہیں: "بعض صحابہؓ نے دریافت فرمایا کہ اُمّت میں کس زمانے کے لوگ بہتر ہوں گے۔ جواب میں ہر دو سرور دو عالمؐ کی زبان سے ارشاد ہوا کہ میری اُمّت کی مثال تو بارش کے قطروں کی سی ہے۔ نہیں کہا جا سکتا کہ اگلے قطرے بہتر رہے یا پچھلے۔ اقبال کا کلام بھی مسلسل بارانِ رحمت سے کم نہیں، کچھ پتہ نہیں چلتا کہ بہتر کسے کہیے اور کسے نہ کہیے۔ اور اگر کسی کو اعلیٰ و بلند ٹھہرا بھی لیجیے تو اس کے مقابل میں آخر ادنیٰ و پست

کے ٹھہرائیے! جب کلام سامنے آگیا دل نے کہا ہی خوب اور خوب تر ہے۔ جب کسی دوسرے کلام پر نظر پڑی تو اب قوت فیصلہ مغلوب، نگاہِ انتخاب حیران! یہ اور بات ہے کہ انتخاب کی حیثیتیں ہی شروع سے مختلف ٹھہرالیجیے اور اسی لحاظ سے فیصلہ کر دیجیے کہ شوخی و برجستگی فلاں میں زیادہ ہے، عمق فلاں میں بڑھا ہوا ہے، درد و گداز میں فلاں کا نمبر اوّل ہے و قس علیٰ ھٰذا"[۱۱]

بحیثیت ناقد ماجد کی ایک قابلِ تعریف خوبی یہ رہی ہے کہ وہ موضوع زیرِ بحث کے ذہن میں اپنے خیالات نہیں ڈالتے، وہ کلام یا ادب پارے سے غور و استقرا کے بعد نتائج مرتب کرتے ہیں۔ اقبال تک ماجدؔ اقبال کے کلام ہی کے ذریعے پہنچے ہیں۔ اس لیے اخذِ نتائج میں صحت برقرار رہتی ہے۔ ظن و تخمین، بے انصافی اور خود غرضانہ کھینچا تانی سے انہیں ہمیشہ ابا رہا۔ پھر اکبر و اقبال کی مماثلتِ فکر تلاش کرنے والوں میں بھی ان کا شمار اوّلیں نقادوں میں کیا جا سکتا ہے۔

ماجد کے اسلوبِ تحریر کی انفرادیت اس کے ایجاز میں جلوہ گر ہوتی ہے وہ فکرِ اقبال کا تجزیہ بہت سہولت مگر ایجاز و اختصار سے کرتے چلے جاتے ہیں۔ بعض اوقات ایک چھوٹے سے جملے میں کتاب کی پوری روح کھینچ آتی ہے مثلاً "ضربِ کلیم" کے بارے میں ماجد کا یہ جملہ کس قدر مبنی بر صداقت ہے "ضربِ کلیم کا وصفِ امتیازی، حکیمانہ ژرف نگاہی ہے۔"[۱۲]

پھر اقبال پر لکھتے ہوئے (جیسا کہ اس سے پہلے اکبر پر لکھتے ہوئے بھی) ان کے اسلوب میں ایک خاص سرخوشیدگی اور وجدانی لہر پیدا ہوگئی ہے جو موضوع سے ماجد کی گہری روحانی مناسبت کا پتہ دیتی ہے۔ مثلاً "ضربِ کلیم" ہی کے ضمن میں لکھتے ہیں:

"گھر کے بھید، گھر کے بھیدی سے بڑھ کر کس کی زبان سے ادا ہو سکتے ہیں۔ بتکدۂ آزر پر تیشۂ ابراہیمیؑ سے بڑھ کر کس کی ضرب پڑ سکتی ہے۔ طلسمِ افرنگ کو توڑنے کے لیے افسوں خواں اقبال سے بڑھ کر کون ملے گا۔ اسی طلسم کدہ کا پروردہ، اسی مے کدہ کا سرشار"[۱۳]

"اور شعر تو یہ کہا کہ اس ایک شعر پر دوسروں کے دیوان قربان

---

[۱۱] اقبالیاتِ ماجد، ص ۲۵ [۱۲] حوالۂ سابق ص ۲۵

[۱۳] حوالۂ سابق ص ۲۵

اسے بتانِ اُنبیضؔ، اسے مردانِ عرب   اسے جہاتے درلعل بے حرب وضرب

کیا سارے "کانگریسی" لٹریچر میں اس سے زیادہ کچھ ل سکتا ہے۔ کیا بڑے بڑے احرار نے اس سے زیادہ کچھ کہا ہے؟" [۱۱۴] اس وجدانی، تاثراتی اور کسی قدر ہیجانی اسلوبِ نقد کی تفصیل آگے آتی ہے۔

تنقید نگاری میں ماجد کا نقطۂ نظر عموماً ہمدردانہ اور متوازن رہا۔ وسیع لسانی اور علمی پس منظر نے ان کے یہاں ایک خاص طرح کی بصیرت پیدا کر دی ہے جس کی وجہ سے وہ لبعض اوقات اپنے موضوع کے ان پہلوؤں تک جا پہنچتے ہیں جو عام نگاہوں سے اوجھل رہتے ہیں۔ اہلِ نظر جانتے ہیں کہ اقبال ایک نعت گو کی حیثیت سے بھی ایک مجدد کی حیثیت رکھتے ہیں حالانکہ اُنھوں نے سوائے "بحضور رحمۃ للعلمین" (فارسی) کے براہِ راست نعت بالکل نہیں کہی۔ اقبال کی اس منفرد نعت گوئی کی طرف ماجد نے توجہ دلاتے ہوئے سخن گسترانہ لکھا اور قرآن کے اسلوبِ خاص سے اس کی مماثلت ڈھونڈ نکالی؛

"یہ نئے طرز کی نعت، اسی اقبال کی زبان سے ابھی آپ نے سُنی۔ نعت، ایسی انوکھی نعت کیوں کسی نے کہی ہوگی۔ لفظاً ہجو اور معناً نعت ہی نعت۔ ایسی نعت کی سند اگر ملتی ہے تو بندوں سے گزر کے، خود اللہ کے کلام میں نوح اور ابراہیم، لوط اور صالح، شعیب اور یونس، موسیٰ اور عیسیٰ اور سب سے بڑھ کر خاتم الانبیا علیہم الصّلوٰۃ والسّلام کے ساتھ ظالموں اور طاغیوں نے جو گستاخیاں کیں، قرآنِ پاک نے آخر انھیں نقل ہی کر کے محفوظ کر دیا۔ یہ سب انبیائے کرام کی نعت نہیں ہے تو کیا ہے۔ خفّاش (چمگادڑ) اگر شور مچا مچا کر کہے کہ یہ دن کیسا تیرہ و تار ہے، مجھے ذرا بھی سُجھائی نہیں دیتا تو یہ انسانوں کے لیے دلیل اس کی ہوئی کہ دن تاریک نہیں خوب روشن ہے۔ اشقیا اگر جی بھر بھر کر کوسیں تو یہ اس کی ہجو نہیں، اس کی مدح ہوئی پیکرِ ظلمت وضلالت کی زبان سے چشمۂ نور وہدیٰ کے لیے سب وشتم نعت کی وہ لطیف قسم ہے کہ دوسروں کا ذہن بھی یہاں تک پہنچنا مشکل ہی تھا۔" [۱۱۵]

ابھی اوپر ماجد کے اس اسلوبِ خاص کا ذکر ہوا ہے جسے ایجاز و اختصار کہتے ہیں۔ چاول پر قُل ھو اللہ لکھنا یقیناً ایک بہت بڑا کارنامہ ہے لیکن اس کو دیکھنے اور پڑھنے کے

---

[۱۱۴] اقبالیاتِ ماجد ص ۴۲   [۱۱۵] اقبالیاتِ ماجد ص ۳۵

لیے خورد بین کی ضرورت ہوتی ہے ۔ ماجد کا ایجاز و اختصار بعض اوقات اُلجھن اور مشکل بھی پیدا کرتا ہے اور قاری کسی قدر تفصیل کا آرزو مند رہتا ہے۔ بعض اوقات تو یہ تفصیل بے حد ضروری ہوجاتی ہے اور اس کے نہ ہونے سے تشنگی اور غلط فہمی کی صورت پیدا ہوجاتی ہے مثلاً ایک جگہ ماجد نے لکھا ہے "اقبال دینی اور اسلامی شاعر شروع ہی سے تھے ، سن کے ساتھ یہ رنگ پختہ سے پختہ تر ، شوخ سے شوخ تر ہوتا گیا۔ بعض نظمیں تو سوفی صد سوز جگر کی ترجمان ہیں البتہ اقبال کی نثر خصوصاً انگریزی نثر میں جہاں اُنھوں نے جدید فلسفہ کی شرح و ترجمانی کی ہے وہ اسلامی رنگ سے بار بار ہٹ ہٹ گئے ہیں " [۱۱۶]

چاہیے تو یہ تھا کہ ماجد ، اقبال کی انگریزی نثر میں ایسے مقامات کی پوری طرح نشان دہی کرتے کہ کہاں کہاں وہ اسلامی رنگ سے بار بار ہٹ گئے ہیں لیکن اُنھوں نے ایسا نہیں کیا ۔ اب محض قیاس ہی کیا جاسکتا ہے کہ ماجد کا اشارہ کن مقامات کی طرف ہوگا۔

اس ضمن میں ایک بات تو یہ یاد رکھنے کی ہے کہ ۱۹۲۰ء [۱۱۷] میں علامہ نے اجتہاد پر ایک رسالہ مرتب کیا تھا جسے رائے کی غرض سے مولانا دریا بادی کو بھی بھیجا گیا تھا اور جس پر ماجد نے بڑی مخالفانہ رائے دی تھی مگر اس مخالفانہ رائے کی تفصیل معلوم نہیں ہوسکی۔ ماجد نے محض اقبال کے ۲۲ مارچ ۱۹۲۵ء والے خط پر حاشیہ آرائی کرتے ہوئے یہی لکھا ہے کہ "جو رائے دی گئی تھی ، خاصی مخالفانہ تھی" ہوسکتا ہے کہ Orthodox Islam کے نقطۂ نظر سے اس مقالے میں بعض قابلِ اعتراض باتیں ہوں کیونکہ بعض ناقدینِ اقبال کے نزدیک

---

[۱۱۶] اقبالیاتِ ماجد ، ص ۹

[۱۱۷] سید عبدالواحد معینی نے اپنی مرتبہ کتاب "THOUGHTS & REFLECTIONS OF IQBAL" میں اپنے تعارفی نوٹ میں یہی تاریخ درج کی ہے۔ دیکھیے صفحہ XIV جب کہ مرزا محمد منور نے اپنے مقالے "علامہ اقبال اور اجتہاد" (مطبوعہ منہاج لاہور جنوری ۱۹۸۳ء) صفحہ ۱۳ پر اس کا سنہ ترتیب ۱۹۲۴ء قرار دیا ہے خود علامہ نے ماجد کے نام ۲۲ مارچ ۱۹۲۵ء کے ایک خط میں شکوہ کیا ہے کہ اُنھوں نے ان کے مقالہ اجتہاد کو سرسری نظر سے دیکھا ہے۔ اس سے قیاس ہوسکتا ہے کہ یہ مقالہ کہیں ۱۹۲۵ء سے قبل ہی لکھا گیا ہوگا۔ جناب مرزا محمد منور کی دی گئی تاریخ صریحاً غلط ہے ۔

ان کے انگریزی خطبات میں بعض متجددانہ خیالات ملتے ہیں۔ خود مولانا ابوالحسن علی ندوی اور مصری عالم محمد البھی کو علامہ کے بعض خیالات سے اتفاق نہیں۔ اس ضمن میں ان کی کتابیں "نقوش اقبال" اور "الفکر الاسلامی" (بالترتیب) دیکھی جاسکتی ہیں۔ ندوی صاحب نے بھی ماجد صاحب کی طرح محض اشاروں سے کام لیا ہے البتہ البھی نے اپنی کتاب میں ایک پورا باب علّامہ اقبال پر لکھا ہے۔ علامہ کے خطبات کا محاکمہ کیا ہے اور بعض قرآنی اصطلاحات کے ضمن میں ان کے تفسیری اجتہادات سے اختلاف کیا ہے لیکن اس ضمن میں سب سے چونکا دینے والی کتاب ہر می نژاد امریکی پروفیسر ڈاکٹر سلمان رشید کی "IQBAL'S CONCEPT OF GOD" ہے جس کے بعض اعتراضات کا لب لباب یہ ہے کہ اقبال آیات قرآنی کی تفسیر کے معاملے میں غیر محتاط واقع ہوئے ہیں اور انھوں نے بعض آیات قرآنی سے برگساں کے تصور زمان کا استخراج کیا ہے اور "تقدیر" کو برگساں کے "مرور محض" کا متبادل بتایا ہے جو قطعاً درست نہیں۔ نیز ان کا تصور الٰہ Finite تھا۔

خطبات اقبال میں بعض مقامات مثلاً جنت و دوزخ وغیرہ کو نفسی کیفیات قرار دینا یا بعث بعد الموت کے بارے میں اقبال کا یہ کہنا کہ یہ کوئی خارجی حادثہ نہیں بلکہ ذات کے اندر تکمیل خودی کا دوسرا نام ہے اور یہ کہ حیات بعد الممات محض ان لوگوں کا حق ہے جن کی خودی مستحکم ہوچکی ہو، ایسے ہیں جن سے اختلاف ہوسکتا ہے اور اختلاف کیا گیا ہے۔ مثلاً الفریڈ گیوم نے اپنی کتاب "اسلام" میں [۱۱۸]۔ لیکن ایسے اعتراضات کا بہت حد تک شافی جواب ممتاز عالم دین مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اپنی کتاب "خطبات اقبال پر ایک نظر" میں دے دیا ہے۔

اقبالیات پر ماجد کی تحریریں قاری اور کلام اقبال کے درمیان پل کا کام دیتی ہیں اور یہ خوبی اپنی جگہ خاصی قابل قدر ہے کیونکہ کسی لکھنے والے کو انصاف اور بے باکی کے ساتھ قارئین سے متعارف کرادینا بھی اپنی جگہ قابل تحسین بات ہے اور تنقید میں اسی کا نام Exposition ہے، لیکن ماجد کا انداز اکثر بہت سے تنقیدی مضامین کی طرح (جیسے مثلاً اکبر کے سلسلے کے مضامین) یہاں بھی بیشتر تشریحی رہا ہے جو بعض اوقات توصاف ان کی سہل انگاری کا پتا دیتا ہے۔

[۱۱۸] دیکھیے، اسلام، ص ۱۶۲

اقبال کے اشعار درج کیے اور پھر ان کی Paraphrasing کرتے چلے گئے، یوں یہ مضمون تیار ہوگیا۔ مثلاً اقبالیات ماجد میں شامل مضامین میں "مغرب کی ترقی کا راز"، "شیشہ اور موتی"، "دانش حاضر" اور "جاوید نامہ" (جو اس مجموعے کا طویل ترین مضمون ہے) سب تشریحی ہیں۔ ان مضامین کو کہیں کہیں اگر سہارا ملتا ہے تو ماجد کے اسلوب خاص سے جس کے ذریعے وہ بہت متاثر کن فضابندی کرتے ہیں (اور جو بعض اوقات خاصی رقت آفرین بھی ہوتی ہے) یا پھر ایک آدھ حکمت آمیز نکتے سے جو ان میں کہیں کہیں مل جاتا ہے۔

اقبال ہی کی طرح ماجد بحر فلسفہ کے شناور تھے، مغرب شناس تھے، وسیع المطالعہ اور نکتہ رس طبیعت کے مالک تھے لیکن حیرت ہوتی ہے کہ اقبال پر ان کی بیشتر تحریریں محض سطحی ہوئی ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ ماجد نے اقبالی فکر سے کہیں اشتراکیت و اشتمالیت، مغربی جمہوریت یا مغربی فلسفیوں کے اثرات برآمد نہیں کیے اور اقبال کو اس کے صحیح منابع فکر یعنی قرآن، حدیث اور تصوف و عرفانیات کی روشنی میں دیکھا اور دکھایا ہے مگر بے ضرورت اختصار نے ان تحریروں کو سبک اور سرسری کر دیا ہے۔ شاید ماجد کی متنوع تفسیری و نشری معمولات اور ہفتہ وار صحافتی مصروفیات نے انہیں جم کر تنقید نگاری کا موقع نہ دیا۔

ماجد کے ابتدائی تنقیدی مضامین بہت تفصیلی ہوا کرتے تھے، مثلاً اکبر پر ان کے بعض مضامین، یا مثلاً مرزا رسوا کے قصے کچھ ادھر سے کچھ ادھر سے"، "قصہ گل بکاؤلی اور مسائل تصوف"، "اردو کا واعظ شاعر" اور "اردو کا ایک بدنام شاعر یا گنہ گار شہزادی" بہت تفصیلی مضامین ہیں، بلکہ ان کے تحریر کردہ بعض مقدمات بھی خاصے تفصیلی ہوا کرتے تھے مثلاً "کلام جوہر" یا "سیرت محمد علی" پر کے مقدمات۔ لیکن بعد میں تو ماجد نے محض ریڈیائی مضامین پر قناعت کر لی جن کا دورانیہ سات سے پندرہ منٹ تک ہوتا تھا۔ ان میں زیادہ تر اسلوب و انشا کا جادو ہوتا تھا اور بعض نشریوں پر تو آزاد کے اسلوب خاص (خصوصاً نیرنگ خیال کی تحریریں) کی گہری چھاپ ہوتی تھی۔

"نشریات ماجد" میں ماجد کا اسلوب تحریر نشری تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ ہلکا پھلکا، رواں، سادہ اور بول چال کے انداز کا حامل۔ چونکہ ریڈیو کا محکمہ تقریر نہیں چاہتا محض

گفتگو ' Talk ' چاہتا ہے اس لیے ماجد نے مختلف علمی و ادبی موضوعات پر جو گفتگوئیں کیں وہ اپنی دلچسپی اور تازگی کے اعتبار سے بے مثال ہیں۔ بعض اوقات تو ماجد نے خاص ڈرامائی طریق سے (خود ماجد ڈرامے کے شائق رہے تھے، ڈرامہ نگار تھے اور تاثیر کلام میں اس کے جادو کے قائل تھے)، ان مضامین کے ذریعے ادیبوں یا ادبی صورتِ حال کی زندہ اور چلتی پھرتی تصویریں دکھا دی ہیں لیکن چونکہ ماجد کے اسلوبِ تحریر پر الگ سے ایک باب آگے شامل ہے اس لیے یہاں محض اجمال کے ساتھ اس طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔ ذیل میں ایک اقتباس قابلِ ملاحظہ ہے جس پر شہرتِ عام اور بقائے دوام کا دربار کے اسلوب کی گہری چھوٹ پڑتی دکھائی دیتی ہے:

" یہ واہ واہ ہو رہی تھی کہ ایک طرف سے استاد ذوق آتے دکھائی دیے۔ ہاتھوں میں پھولوں کی ایک بدھی ہے۔ ان کی چشمک غالب سے مشہور ہے۔ بعید نہیں جو ان کی ضد میں آکر یہ دنکو رات کنے پر تُل جائیں لیکن یہ کیا ہوا؟ انھوں نے وہ ہار غالب ہی کے گلے میں ڈال دیا، خوشبو سے آپ بھی لُطف لیں [119] ۔ اور اب " نیرنگِ خیال " سے ایک اقتباس:

" ذوق کے آنے پر پسندِ عام کے عطر سے دربار مہک گیا۔ اُنھوں نے اندر آکر شاگردانہ طور پر سب کو سلام کیا۔ سودا نے اُٹھ کر ملک الشعرائی کا تاج ان کے سر پر رکھ دیا۔ غالب اگرچہ سب سے پیچھے تھے پر کسی سے نیچے نہ تھے۔ بڑی دھوم دھام سے آئے اور ایک نقارہ اس زور سے بجایا کہ سب کے کان گنگ کر دیے۔ کوئی سمجھا اور کوئی نہ سمجھا مگر سب واہ واہ سبحان اللہ کرتے رہ گئے " [120] بہرحال " نشریاتِ ماجد " ہو یا " اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں " ، " انشائے ماجد " ہو یا " انشائیاتِ ماجد " بعض جگہ تو ان کی تنقیدی تحریریں محض تشریحی ہوتی ہیں اور سرسری نگاری کی مثال مثلاً " نشریاتِ ماجد " کے چند ایسے مقامات دیکھیے جو محض تشریحی اور اور اشعار کی سلیس نثر ہیں:

" مہینے کا نیا چاند ہم آپ سب ہی دیکھتے ہیں لیکن حضرت غالب کا دیکھنا ہی کچھ اور تھا۔ حکیمانہ نظر سے دیکھا اور نکتہ پیدا کیا کہ چودھویں کا جو اتنا بڑا اطباق سا چاند ہوتا ہے کہ وہ

[119] " نشریاتِ ماجد " ص ۲۵۹ [120] " نیرنگِ خیال " ص ۱۵۹ - ۱۶۰

آخر پیدا ہوتا ہے اس منحنی، کم رُو اور خیال کی طرح نازک و باریک ہلال سے، گویا کمال کی بنیاد ضعف و اضمحلال ہی سے پڑتی ہے

؎ بدر ہے آئینۂ طاقِ ہلال غافلاں نقصاں سے پیدا ہے کمال [۱۲۱]

"مخلوق کا وجود تو خود اس کی فنا کی دلیل ہے۔ وجود نہ ہو تو فنا کا عمل کس چیز پہ؟ مرزا فرماتے ہیں کہ بجلی کا گرنا تو سب نے دیکھا یہ بھی دیکھا کہ بیچارے دہقان کی کی کرائی محنت سب دم بھر میں غارت گئی اور جو غلّے کا انبار تھا وہ راکھ کا ڈھیر ہو کر رہ گیا لیکن دہقان ہی نے تو آخر دوڑ دھوپ کر کے اس آفت کا محل تیار کیا تھا۔ اس آگ کے لیے مسالہ فراہم کیا تھا

؎ مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی ہیولی برقِ خرمن کا ہے خونِ گرم دہقاں کا [۱۲۲]

کہیں کہیں تقابل کا محل تھا مگر ماجد محض چلتا ہوا اشارہ کر کے آگے بڑھ گئے ہیں مثلاً کاروبارِ حیات کو غالب نے طلسمات و نمود کہا ہے، ماجد اس ضمن میں برطانوی فلسفی بارکلے کا ذکر کر کے آگے گزر گئے ہیں حالانکہ یہاں کسی قدر تقابل و تماثل تو ہو ہی سکتا تھا اسی طرح نقیر کے "منس نامے" کے ذکر میں "منطق الطیر"، "رسالۃ الطیر" اور پرندوں کے ذریعے حقائق تصوف کے بیان کی مسلم صوفی روایات کا ذکر ہو سکتا تھا لیکن ماجد نے اس سے کلیۃً صرفِ نظر کیا ہے "نشریاتِ ماجد" کے ضمن میں تو چلیے یہ جواز موجود تھا کہ یہ نشری تقریریں خشک اور گہرے تقابل کی متحمل نہیں ہو سکتی تھیں لیکن "اکبر نامہ"، "انشائے ماجد" اور "اقبالیاتِ ماجد" کے باب میں تو ایسی کوئی مجبوری نہ تھی۔ یہ درست ہے کہ ان کتابوں میں بھی بعض نشری تقریریں ہیں لیکن نشری تقریروں کے علاوہ بعض دیگر مضامین بھی ماجد کی سہل انگاری کی افسوسناک مثالیں ہیں۔ ایک ایک مثال ان تینوں کتب سے بھی ملاحظہ ہو :

"معرکہ کی غزل ذیل کی غزل ہے، آٹھ میں سے پورے چھ شعر ملاحظہ ہوں..." [۱۲۳]

"غزلوں کے متفرق اشعار کثرت سے گزر چکے اب ایک پوری غزل نمونہ کے طور پر ملاحظہ میں آجائے کہ انتخاب اشعار میں رُو رعایت کا شبہ نہ رہے۔ فرماتے ہیں اور ہر شعر پہ پڑھنے والے سے داد وصول کیے جاتے ہیں..." [۱۲۴]

---

[۱۲۱] "نشریاتِ ماجد" حصہ اوّل، ص ۱۰۹-۱۱۰ [۱۲۲] حوالۂ سابق ص ۱۱۲

[۱۲۳] "اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں" ص ۲۲۳ [۱۲۴] انشائے ماجد (حصہ دوم) ص ۳،

قوتِ افرنگ از علم و فن است — از ہمیں آتش چراغش روشن است

فرنگ نے جو قوت حاصل کی ہے اور جس کے زور سے وہ آج دُنیا کو اپنے تابع فرمان کیے ہوئے ہے وہ علوم و فنون کا ثمرہ ہے۔ اس کا چراغ جو سارے عالم کو روشن کیے ہوتے ہے وہ آخر علم و فن ہی کی آگ سے تو جل رہا ہے۔"[۱۲۵]

ماجد کی تنقیدات میں طویل اقتباسات اور طول طویل امثلہ اکثر پڑھنے والے کے لیے انقباض کا باعث بنتی ہیں، خود ماجد کو بھی اس بات کا احساس تھا اور اس کا اظہار وہ کبھی کبھی اپنے مضامین میں کر دیتے تھے مثلاً:

"اقتباس طویل ذرا زائد ہو گیا لیکن باکمال مصور کی ہنرمندی کے نمونے دکھانے میں بخل بھی کہاں تک روا رکھا جائے۔"[۱۲۶]

"اُردو کا واعظ شاعر" میں ماجد نے حالی کے محاسنِ شعری کا خوب تذکرہ کیا ہے اور ان کی شاعرانہ عظمت کو نمایاں کیا ہے۔ اسی مضمون میں ان کی مناجاتِ بیوہ کا ذکر بھی کیا ہے اور لکھا ہے کہ اگر حالی نے "مناجاتِ بیوہ" کے علاوہ اور کچھ نہ کیا ہوتا تو ان کے لیے دُنیا و عقبیٰ کے لیے یہی ایک نظم کافی تھی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اُردو کے ممتاز نقاد محمد حسن عسکری بھی اس نظم کے بارے میں نہایت اچھی رائے رکھتے تھے لیکن ماجد کے علی الرغم انھوں نے محض تشریحی اسلوب اختیار نہیں کیا بلکہ نظم کے فنی محاسن گنوائے ہیں اور اس کی عالمانہ تحلیل اور تجزیہ اس خوبی سے کیا ہے[۱۲۷] کہ جی چاہتا ہے کہ کاش یہ کامل تجزیاتی ہنر ماجد کے حصے میں بھی آتا!

ماجد کا اسلوبِ نقد بعض جگہ خالص تاثراتی ہوتا ہے۔ ان کے تاثراتی اسلوب کی جانب کئی نقادوں نے اشارے کیے ہیں مثلاً عبادت بریلوی، ظ۔ انصاری اور احتشام حسین نے۔ ظ۔ انصاری نے لکھا ہے، "مولانا ماجد اور رشید صاحب دونوں نے ادبی تنقیدیں لکھیں جنھیں تاثراتی تبصرے کہنا بے جا نہ ہوگا۔"[۱۲۸] احتشام حسین نے ان کی طرز کے اس وصف کو انشاپردازی سے

---

[۱۲۵] "اقبالیاتِ ماجد" ص ۱۵ [۱۲۶] "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۱۰۴

[۱۲۷] دیکھیے "انسان اور آدمی" ص ۱۸۲، ۱۸۳

[۱۲۸] "اظہار" (مجلہ) بمبئی، شمارہ نمبر ۴، ص ۵۷۰

تعبیر کیا ہے۔ خود ماجد بھی اپنے مضامین کو مقالات کی بجائے انشا کہنا پسند کرتے تھے، چنانچہ "مقالاتِ ماجد" کا دوسرا ایڈیشن "انشائے ماجد" (حصّہ اوّل) ہی کے نام سے شائع ہوا تھا۔ احتشام حسین نے اس اسلوب کے بارے میں رائے دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ایسا اسلوب تنقید کے لیے موزوں نہیں۔ لکھتے ہیں: "یہ ضرور ہے کہ اپنے مذہبی تصوّرات، اخلاقی عقائد اور تہذیبی افکار کی وجہ سے اُنھوں نے تحسین شناسی کے لیے وہ زبان استعمال کی جو عام طور سے تنقید میں استعمال نہیں کی جاتی۔"[۱۲۹] اس کے برعکس نسیم قریشی نے اس اسلوب کی داد اس طرح دی ہے:

"وہ لطفِ طبیعت کے ساتھ قلم اُٹھاتے ہیں اور فکر و بیان کے لطیف تسلسل اور روانی کے ساتھ اظہارِ خیال کرتے ہیں۔ اردو کے بعض نامور شاعروں اور ادیبوں پر جو مضامین اُنھوں نے لکھے ہیں وہ دلچسپ نفسیاتی مکالمے اور گہری ادبی بصیرت سے معمور ہیں۔ "اردو کا واعظ شاعر" "مرزا رُسوا کے قصّے کچھ ادھر سے کچھ ادھر سے"، "نیا آئینِ اکبری"، "جھوٹ میں سچ"، "اردو کا ایک بدنام شاعر" یہ اور دوسرے ادبی، تنقیدی مقالات مولانا کی سنجیدہ نکھری ہوئی ادبی فکر کو پوری طرح نمایاں کر دیتے ہیں۔ جہاں مولانا کا قلم جذبات کے رنگ میں ڈوب جاتا ہے وہاں انشا کے جوبن پر بہار آجاتی ہے۔"[۱۳۰]

"انشائے ماجد کی انشائی حیثیت کو خراج پیش کرتے ہوئے مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے لکھا تھا: "مولانا فطرتاً اُردو زبان کے نامور ادیب اور انشا پرداز ہیں۔ اپنے طرزِ خاص کے خود ہی موجد اور غالباً خاتم بھی ہیں، اس لیے عرصہ سے مذہبیات ایسے خشک اور بے مزہ موضوع میں مشغولیت کے باوجود اب بھی کسی تقریب سے مولانا کا قلم اس پُرانے چمن کی طرف آنکلتا ہے تو اسی طرح حُسنِ بیان و ادا کے پھول کھلاتا چلا جاتا ہے۔ اس نوع کے تمام مضامین ہماری زبان و ادب کا قیمتی سرمایہ ہیں جنھیں محفوظ ہونا چاہیے۔ آئندہ نسلیں پڑھیں گی اور سر دُھنیں گی۔ مقالات تو مقالات ایک شذرہ یا نوٹ بھی قلم سے نکل جاتا ہے تو وہ بھی شہ پارۂ ادب ہوتا ہے۔"[۱۳۱]

---

[۱۲۹] فروغِ اُردو عبدالماجد دریابادی نمبر، ص ۱۰۰ [۱۳۰] اردو ادب کی تاریخ، ص ۲۲۳، ۲۲۴

[۱۳۱] برہان (دہلی)، مارچ ۱۹۶۳ء، ص ۱۹۲

ڈاکٹر سید اعجاز حسین نے بھی ان کے اسلوب کی تاثیر کا اعتراف کیا ہے: "ان کی نثر میں پڑھنے والے کو علاوہ قدرتِ بیان کے تاثیر اور زور کا اندازہ بھی ہو تا جائے گا۔ بہت لطف اس جگہ آتا ہے جہاں آپ بول چال کے وہ الفاظ کبھی کبھی لے آتے ہیں جو غالباً بولنے ہی کے لیے مخصوص ہیں۔"[۱۳۲]

اس میں شک نہیں کہ مولانا ماجد کی تحریر میں تاثیر، زورِ بیان، وجدانی وتاثراتی رچی کاری کے ساتھ جلوہ گر ہوتے ہیں اور نسیم قریشی نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ ماجد لطفِ طبیعت کے ساتھ قلم اُٹھاتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ کیا تنقید کے لیے یہ اسلوب تحریر موزوں ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ماجد کی تنقیدی تحریروں سے چند ایسے اقتباسات درج کرنا فائدے سے خالی نہ ہوگا جو ان کے اس اسلوب کی بھرپور نمائندگی کرتے ہیں، بخصوصیت کے ساتھ ایسے اقتباسات جو مضامین کے آخر میں آتے ہیں اور تحسین اور دعائیہ کلمات سے لبریز ہوتے ہیں۔ ماجد نے متعدد مضامین میں یہی طریق کار برتا ہے جو ان سے خاص ہے۔ اقتباسات ملاحظہ ہوں: "خدانخواستہ اگر ادبیاتِ اُردو کا سارا ذخیرہ جل کر خاکستر ہو جائے اور تنہا ابوالکلام کی "تخلیقات" (یہ لفظ میرا نہیں ہے) باقی رہ جائیں تو انشاءاللہ ادبِ اردو کی عظمت وجلالت کا اندازہ لگانے کے لیے وہ بس ہوں گی، اور اگر خدانخواستہ ابوالکلامیات کے دوسرے اجزا معدوم ہو جائیں تو ان کا بھی سارا عطر کھنچا کھنچایا ایک "غبارِ خاطر" کے اندر موجود ملے گا۔ اور خود یہ غبارِ خاطر عطیہ کس کا ہے؟ جیل کا!"[۱۳۳]

"رحمت ہو ان کی روحِ پاک پر۔ بزمِ سخن میں امیر بن کر رہے اور اقلیمِ تصوّف ومعرفت میں خسرو بن کر چکے۔"[۱۳۴]

"پیشہ ور طوائف کی آپ بیتی ختم ہو چکی اور کتابِ حیات ختم ہونے پر ہے۔ اس وقت اس کے مُنہ سے جو بول نکلے ہیں وہ اس قابل ہیں کہ ہم سُنیں، آپ سُنیں، خاک کے پتلے سُنیں،

[۱۳۲] مختصر تاریخ ادبِ اُردو، ص ۳۶۷

[۱۳۳] ابوالکلام آزاد کی ادبی تخلیقات مطبوعہ نقوش، ستمبر ۱۹۶۵ء، ص ۵۱۷، ۵۱۸

[۱۳۴] "نشریاتِ ماجد" ص ۱۴۴

نُور کے بنے ہوئے فرشتے سُنیں، جنھوں نے کچھ نہیں سُنا ہے وہ سُنیں، جو بہت کچھ سُن چکے ہیں، وہ بھی سُنیں۔"[۱۳۵]

"اللہ کی بے شمار رحمتیں نازل ہوں اس انشاپرداز کے قلم پر جس نے یوں گُدگُدا گُدگُدا کر رُلایا۔ کتنے بگڑے ہوئے گھر انہی تحریروں سے سدھرے ہوں گے اور ظلمت کدوں میں انسانیت اور خداترسی کی شعاعیں انہی روزنوں سے پہنچی ہوں گی۔"[۱۳۶]

"مبارک ہے وہ قوم جس کو ایسا شاعر نصیب ہو، مبارک ہے وہ شاعر جو اپنی یادگار ایسا کلام چھوڑ جائے، اور مبارک ہے وہ ناشر جسے ایسے کلام کے نشر و اشاعت کی توفیق ہوئی۔"[۱۳۷]

"نواب مرزا تجھ پر رحمت، تری روح پر رحمت کہ تو نے کوکھ اجڑتے والی ماں کے جذبات کی تصویر بھی کاغذ پر اُتار کر رکھ دی ہے۔ ماں کے مُنہ سے یہ بول نکل رہے ہیں یا دل و جگر کے ٹکڑے کٹ کٹ کر آنکھوں اور زبان کی راہ سے خارج ہو رہے ہیں۔۔ بمشرق کے بدنام سخن گو، اُردو کے بدنام شاعر رخصت! تو درد بھرا دل رکھتا تھا، تیری یاد بھی درد والوں کے دلوں میں زندہ رہے گی۔ تو نے موت کو یاد رکھا، تیرے نام پر بھی موت نہ آنے پائے گی۔ تو نے غفلتوں اور سرمستیوں کی داستان کو خُوب پھیلایا، شاید کسی رحمت بے حساب پر تکیہ کر کے لیکن انہی غافلوں اور سرمستوں کو موت و انجام کی یاد دلا دلا کر بھی خوب رُلایا۔ کسی کی عظمت بے پایاں کا خوف کر کے، عجیب کیا کہ خدائے آمرزگار، اس عالم کا ستار اور اس عالم کا غفار تیری خطاؤں اور لغزشوں کو اپنے دامن عفو و مغفرت کے سایہ میں لے لے اور تیرے کلام کے درد و عبرت، تیرے بیان کے سوز و گداز کا اجر بھی تجھے عطا کر دے۔ اپنی ہی رحمت کی مناسبت سے، اپنے ہی کرم کے حساب سے۔"[۱۳۸]

اوپر کے اقتباسات سے کسی قدر اندازہ ہو جاتا ہے کہ ماجد کی تنقید میں ذوقی، وجدانی اور شاعرانہ رجحان موجود ہے۔ ان کی تحریریں جگہ جگہ خطابت اور طلاقت لسانی سے مملو نظر آتی ہیں۔ تنقید ہو یا تبصرہ، مقدمہ ہو یا محاکمہ کوئی بھی ان سے خالی نہیں۔ ہم ماجد کے سوانح میں لکھ

---

۱۳۵ "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص۔ ۶۰ ۱۳۶ حوالہ سابق ص۔ ۱۵۰

۱۳۷ "اقبالیاتِ ماجد"، ص ۵۵ ۱۳۸ "مقالاتِ ماجد" (طبع دوم)، ص ۱۵۵، ۱۵۶

آئے ہیں کہ ان کے اندر قطبیت بہت تھی اور وہ مجلسی آدمی نہیں تھے۔ مجمع عوام سے سوائے گنتے چنے مواقع کے، کبھی خطاب نہ کیا۔ ماجد کو اس طرح کی عوامی خطابت سے وحشت ہوتی تھی۔ ہم کبھی کبھی سوچتے ہیں کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ عوامی خطابت سے گریز و کم سخنی نے قلمی خطابت کا روپ دھار لیا ہو؟ حقیقت خواہ کچھ بھی ہو اس میں شک نہیں کہ آدمی تحریروں میں یہ طرزِ اظہار نہ صرف کھپ جاتا ہے بلکہ اپنے جوہر بھی دکھاتا ہے لیکن تنقید کے منصب کے اس قدر شایانِ شان نہیں۔

اصل میں تنقید میں بنیادی طور پر جس چیز کی قیمت پڑتی ہے وہ نقاد کا تحلیلی اور تجزیاتی کارنامہ ہے۔ جذبات کی دھند بعض اوقات حجاب بن جاتی ہے اور شاہدِ مقصود تک پہنچنے کا راستہ روک لیتی ہے۔ تخلیقی عمل کیا ہے، تخلیق کار کی سائیکی میں کن مختلف النوع عناصر کی کارفرمائی ہے، اس کو تہذیبی اور اجتماعی ورثے میں کیا کچھ ملا ہے، اس کا اسلوب اس کی ذات کا نمائندہ ہے یا پردہ؟ اس نے قدما سے کیا اثرات قبول کیے ہیں، وہ اپنے سے بعد کے مصنفین کو کہاں تک متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ یہ اور اس طرح کے دیگر بہت سے سوال نقاد اٹھاتا ہے اور ادب پارے کو جزاً جزاً اور پھر کلیت میں دیکھتا ہے۔ ماجد نے تنقید میں محض تاثرات سے کام نہیں لیا۔ وہ تاریخی و تہذیبی پس منظر اجاگر کرتے ہیں، مختصر تقابل کرتے ہیں، ادب و فن کے دوام کی شرائط متعین کرتے ہیں، تدریجی ارتقا کا بھی کسی قدر کھوج لگاتے ہیں لیکن ان کا اسلوب رُک رُک کر سوچنے کا موقع کم دیتا ہے۔ قاری ان کے مُنہ زور اسلوب کے دھارے میں بہہ جاتا ہے یہی اس اسلوب کی کامیابی بھی ہے اور ناکامی بھی، قوت بھی اور کمزوری بھی۔ بہرحال ماجد کی جتنی تنقید بھی ہے ان کی اپنی ہے، وہ ہمارے احساسِ کمتری میں مبتلا بعض نقادوں کی طرح مغربی اقوال کی منڈی نہیں لگاتے۔ ان کا اندازِ تنقید بہرحال مشرقی ہے اور مشرقیات کی عظمت کا علم بردار۔

ماجد کے تنقیدی مضامین پر تفصیلی گفتگو ہو چکی۔ ماجد نے مضامین کے علاوہ مقدمات اور تبصرے بھی لکھے ہیں۔ ان مقدمات اور تبصروں میں بھی ماجد کا مخصوص اسلوبِ تحریر اور اسلوبِ نقد پوری طرح جھلکتا ہے۔ پہلے ہم مقدمات کو لیتے ہیں۔

جہاں تک ماجد کی مقدمہ نگاری کا تعلق ہے، انھوں نے شاعری، سیرت و سوانح، سیر و سیاحت، تاریخ ادب، تاریخ، ناول، تنقید، تحقیق، انشائیہ لطیف، قصص الانبیا اور خاکہ نگاری کی کتابوں پر مقدمات لکھے ہیں۔ اس سے مقدمہ نگاری کے ضمن میں ان کے ہاں تنوّع کا اندازہ بخوبی کیا جاسکتا ہے۔ یہ مقدمے بیشتر اختصار سے لکھے گئے ہیں۔ ان سے ماجد کے تصوّرِ ادب و شعر اور تصوّرِ سوانح و سیرت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے اور زیرِ نظر کتب کے محاسن کا پتہ بھی چل جاتا ہے۔ ماجد نے جو صاف گوئی اپنے تنقیدی مضامین میں اختیار کی تھی اس کو اگرچہ یہاں خاصی مدّھم ہے لیکن برقرار ضرور رہی ہے خواہ اشاروں کنایوں ہی میں سہی۔ ان کا تاثراتی و وجدانی اسلوب یہاں بھی اپنی چمک دمک اور تربیت چھرت دکھاتا ہے۔ ماجد فن پاروں کے فنی اور ادبی محاسن بھی اجاگر کرتے ہیں۔ یہ روش مقدمات میں بھی برسرِ کار نظر آتی ہے۔ یہاں چند اقتباسات درج کیے جاتے ہیں جن سے ان کے تصوّرِ شعر و ادب پر روشنی پڑتی ہے :

"اچھا شعر تو وہ ہے جو آفتاب کی روشنی کی طرح خود اپنے کو منوا لے۔"[۱۳۹]

"خود عارفانہ شاعری کیا ہے، اوّل سے لے کر آخر تک مجاز بیان کا طلسم۔ حافظ اور خسرو، مغربی اور عراقی جس کسی کے آستانہ پر جائیے بادۂ عرفان و معرفت چھلکتا ہوا ملے گا تو اسی مجاز و استعارہ کے جام و ساغر میں اور حقیقت کی جھلک نظر آئے گی تو انہی شیشوں اور آئینوں کی وساطت سے۔"[۱۴۰]

"حیات (اکبر) کے آئندہ ایڈیشن کی تکمیل حسبِ ذیل پہلوؤں سے ہونی بہت ضروری ہے۔
ا۔ "حضرتِ اکبر ایک کامیاب وکیل اور بعد کو ایک ممتاز جج کی حیثیت سے بھی مشہور تھے۔ حیات میں ان کی قانونی قابلیتوں اور ان کے عدالتی کارناموں کا ذکر بھی ذرا تفصیل سے آنا چاہیے۔"
"بہ حیثیت جج کے وہ الہ آباد، کانپور، سہارن پور، غرض جہاں جہاں بھی رہے وہاں کے پرانے لوگوں سے ابھی اس زمانے کے کچھ واقعات کا پتا چلایا جاسکتا ہے۔"
"بہ حیثیت ایک اعلیٰ جوڈیشل افسر کے ان کا برتاؤ اپنے ماتحتوں کے ساتھ اور عام پبلک

[۱۳۹] مقالاتِ ماجد (طبع دوم)، مقدمہ تاریخ نظمِ اردو (حکیم سعید احمد ناطق)، ص ۲۳۶
[۱۴۰] مقالاتِ ماجد (طبع دوم)، مقدمہ نوابِ جمیل الشان (عبدالرؤف عباسی)، ص ۲۴۷

کے ساتھ کیا تھا، اس پر روشنی ڈالی جاسکتی ہے۔ ان کے بعض فیصلوں اور تجویزوں کی نقلیں بھی ممکن ہے کہیں سے اب بھی مل جائیں "

۲۔ " شعر میں ان کے باقاعدہ شاگردوں کی تعداد تو بڑی نہ ہوگی تاہم تھوڑا بہت استفادہ تو اُن سے اچھے خاصے لوگوں نے کیا۔ اصلاحِ کلام کے کچھ نمونے ضرور فراہم کیے جاسکتے ہیں اور عجب نہیں نوح ناروی صاحب اس بارہ میں بہت مفید ثابت ہوں "

۳۔ " ۱۸۷۶ء میں حضرتِ اکبر کا جو عقد ایک کم سن محبوبہ بوٹا جان کے ساتھ ہوا تھا... اس کا ذکر بھی ضروری تفصیل کے ساتھ ہونا ضروری ہے "

۴۔ " وقت کے مشہور شاعروں اور ادیبوں... وغیرہم سے تعلقات کیسے تھے۔ ان کی نظروں میں حضرت کا کیا مرتبہ تھا اس قسم کے سوالات کا جواب حیات میں ملنا چاہیے "

۵۔ " سرسید سے لے کر مولانا محمد علی رح تک معاصر مشاہیر سیاست سے کیسی نبھی "

۶۔ تصویروں کے جواز کا میں قائل نہیں لیکن بہرحال جب حضرت اکبر کے فوٹو جوانی سے لے کر کبرسنی تک کے موجود ہیں اور ان سے کام لیا ہی جاتا ہے تو پھر اس مرقعِ سیرت کو ان سے محروم رکھنے کے کوئی معنی نہیں "

۷۔ اکبر کے کلام و پیام پر ان کی زندگی میں اور اس کے بعد اُردو، انگریزی، عربی غرض جس زبان میں جو کچھ لکھا گیا اس کے تذکرہ سے حیات کے صفحات کو خالی نہ ہونا چاہیے "

۸۔ حضرتِ اکبر کے لڑکپن کے ساتھی اور بے تکلف دوست حاجی عبدالحق الٰہ آبادی کے وارثوں کا پتہ لگایا جائے۔ عجب نہیں جو خطوط وغیرہ کا ذخیرہ ان کے ہاں سے ہاتھ آجائے "

" اسی طرح سیّد جالب دہلوی مرحوم... کے وارثوں سے بھی ممکن ہے کچھ قیمتی چیزیں حاصل ہوجائیں "

۹۔ اہلِ دل حضرات (مثلاً حضرت تھانوی، شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی وغیرہم) کا طبقہ بھی حضرتِ اکبر سے اچھا خاصا متاثر تھا۔ اب اس طبقے سے جو بچے کھچے حضرات رہ گئے ہیں، ان کے تاثرات ضرور حاصل کرلیے جائیں " [۱۴۱]

---

[۱۴۱] دیباچہ " حیاتِ اکبر " (ترتیب و تہذیب ملا واحدی)، ص ۱۴، ۱۸

"ان امراء واہل ریاست کا کھانا پینا، رہنا سہنا، سونا جاگنا، ان کی مسرت وغم، ان کی محبت و نفرت، ان کے کھیل کود، ان کا برتاؤ قریبی عزیزوں اور اہلِ خاندان کے ساتھ، ان کے شوق اور دلچسپیاں، ان کے عیش منانے کے طریقے، ان کے ہاں ولادت اور موت کے وقت کی رسمیں، ان کی بخششیں اور فیاضیاں، ان کے جور و ستم اور جلّادیاں، ان کی عبادتیں، ان کی ضیافتیں، ان کے صبح و شام غرض ان کی زندگی کے چھوٹے بڑے سارے ہی شعبے ہم عامۃ الناس کے لیے اعجوبہ ہی کا حکم رکھتے ہیں۔ ہم دیکھیں تو حیرت کریں، سُنیں تو یقین کرنے پر طبیعت آمادہ نہ ہو۔"

"ضرورت اور بڑی ضرورت اس کی تھی کہ کوئی ان سرکاروں، درباروں میں رہ کر، ان کے اندر چل کر اور پھر کر، ان کی خلوت و جلوت میں رسائی حاصل کرے، ان کی عکاسی کاغذ کے صفحات پر کرکے دوسروں کو بھی ان جلووں کی سیر میں شریک کرے۔"

"دو شرطیں ایسے اہلِ قلم کے لیے لازمی ہیں ایک یہ کہ اسے اپنے موضوع پر عبور حاصل ہو اور وہ صحیح معنی میں گھر کا بھیدی ہو۔ محض اٹکل پچو، سُنی سنائی باتوں پر عمارت کھڑی کر دینے والا نہ ہو ... دوسری یہ کہ جو کچھ بھی لکھے اپنے علم و یقین کے مطابق سچ ہی سچ لکھے۔ مبالغہ نہ مدح میں کرے نہ قدح میں۔ مقصد محض واقعہ نگاری ہو نہ کہ ہجو یا تحسین۔"[۱۴۲]

اقتباسات مندرجہ بالا سے نہ صرف ماجد کے تصورِ شعر و ادب پر روشنی پڑتی ہے بلکہ یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا سیرت و سوانح کا تصور کس قدر جامع اور ہمہ گیر تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ خود انھوں نے محض ڈائری نویسی اور نقوش و تاثرات مرتب کرنے پر قناعت کرلی۔

اپنے مقدمات میں ماجد زیرِ نظر کتابوں کے محاسن کا جوہر عموماً نکال لیتے ہیں اور انھیں قاری کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ محمد علی جوہر کی شاعری پر گفتگو کرتے ہیں تو ان کی منفرد نعتیہ شاعری کو نظر انداز نہیں کرتے اور اس کے محاسن اس طرح نمایاں کرتے ہیں کہ یہ جوہر کی شاعری ہی کا نہیں جملہ نعتیہ شاعری کا معیار بن جاتے ہیں۔[۱۴۳] لکھتے ہیں: "نعت گو شعراء اردو میں کثرت

---

[۱۴۲] مقدمہ دربارِ دربار (صدق جائسی) ص ۳-۴

[۱۴۳] محمد حسن عسکری صاحب کو شکوہ ہے کہ نہ محمد علی کی نثر کو لائق توجہ سمجھا گیا (باقی اگلے صفحے پر)

سے ہو چکے ہیں اور بعض کو شہرتِ عام سندِ امتیاز بھی دے چکی ہے مثلاً محسن کاکوروی، آسی غازی پوری، لیکن ان حضرات نے عموماً مناقب کے صرف خارجی پہلوؤں پر قناعت کی ہے اور ان کو بھی کثرتِ تکرار نے کسی قدر بے لطف بنا دیا ہے۔ رُخِ انور کی تابانی، گیسوئے اقدس کی سیاہی، ابروئے مبارک کی کجی وغیرہ گنتی کے چند بندھے ہوئے مضامین ہیں کہ انھی کو الٹ پھیر کر یہ حضرات ہمیشہ باندھتے رہتے ہیں۔ جوہر کی شاعری چونکہ رسمی و تقلیدی نہیں اس سلیے اس نے اس باب میں بھی اپنے لیے ایک نئی راہ کا انتخاب کیا، یعنی بجائے خارجیت کے داخلیت کو اپنا موضوع بنایا اور بجائے آثار و شمائل کی نقاشی کے جذبات و واردات کی ترجمانی کی ..... محمد علی کا اصلی موضوع حُسن کی رعنائی، جمال کی زیبائی نہیں بلکہ وہ دل کی چوٹ، عشق کی تڑپ، جذبات کے سوز کو سامنے لا کر رکھ دیتا ہے اور یہی اس کے کلام کی تاثیر کا راز ہے۔"[۱۴۴]

نعت گوئی میں ایک بڑا مسئلہ حفظِ مراتب اور حزم و احتیاط کا ہے۔ اسی لیے عرفی نے کہا ہے کہ ع ہشیار کہ رہ بردمِ تیغ است قدم را ..... ماجد نے عرش ملسیانی اور زائرِ حرم حمید لکھنوی کے نعتیہ مجموعوں پر مقامات لکھتے ہوئے اس حزم و احتیاط کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے اور دونوں حضرات کو یہ امور ملحوظ رکھنے پر داد بھی دی ہے۔ عرش کی آہنگِ حجاز کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

"نعت گوئی میں حدود کو قائم رکھنا پیدائشی مسلمانوں کے لیے بھی آسان نہیں چہ جائیکہ باہر والوں کے لیے۔ عرش صاحب قابلِ تہنیت و تبریک ہیں کہ ان کے قلم کا مسافر اس وادی کو بڑی حد تک سبک خرامی کے ساتھ طے کر گیا ہے ..... رہے اس قسم کے مصرعے کہ

ع ہے جبریل در کا غلام اللہ اللہ

جو کہیں اتفاق ہی سے آ گئے ہیں تو ان پر اگر نقد و گرفت شروع ہو جائے تو سلف سے

(گزشتہ سے پیوستہ) نہ شاعری کو، اور یہ کہ فراق صاحب کے سوا شاعری کے ضمن میں کسی اور نے ان کا ذکر نہیں کیا۔ حیرت ہے کہ عسکری صاحب کی نظر سے ماجد کے مضامین نہیں گزرے۔ دیکھیے "انسان اور آدمی"، ص ۱۳۱

[۱۴۴] مقدمہ محمد علی جوہر اور ان کی شاعری، ص ۱۷، ۱۸

اب تک بڑے بڑے نامور نعت گو شاعر، کیا فارسی کے اور کیا اُردو کے، مجرموں ہی کے کٹہرے میں کھڑے نظر آئیں گے۔ پھر شاعری آخر شاعری ہے، کتاب العقائد تو بہر حال نہیں۔"[۱۴۵]

اس اقتباس کے آخری جملے "شاعری آخر شاعری ہے، کتاب العقائد تو بہر حال نہیں" سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد فقہ و عقائد کی شاعری پر حاکمیت کے حق میں نہ تھے اور جانتے تھے کہ شاعری کے تقاضے اور اسالیب کیا ہوتے ہیں، تخلیق کی کیا کیا مجبوریاں ہیں اور جذبے کی شدت کے سامنے لفظ کس قدر بے بس ہوتے ہیں۔

حمید لکھنوی کے نعتیہ مجموعے کے بھی ماجد اس لیے معترف ہیں کہ وہ ادب شناس نبوت ہیں اور نعت و مدح میں غلو کے قائل نہیں۔ "نعت گو اُردو میں بھی بہت سے ہوتے ہیں اور ہیں۔ کم ایسے ہیں جو ایسا مذاق سلیم رکھتے ہوں اور اتنے ادب شناس دربار نبوت کے ہوں! یہاں نہ دوسرے انبیاء کرام سے تقابل ملے گا نہ ان حضرات کے لیے شائبۂ توہین کہیں سے نکلے گا، نہ دُنیا کے اس سب سے بڑے معلم، مزکی، متقی، ہادی کے حق میں کوئی مدحیہ کلمہ رکیک یا بازاری انداز کا ملے گا اور نہ (نعوذ باللہ) استخفاف و سوئے ادب کا کوئی نشان کعبتہ اللہ و شعائر دین کے حق میں پایا جائے گا۔ یہ وصف عام نہیں، خاص ہے، معمولی نہیں غیر معمولی ہے۔"[۱۴۶]

اس اقتباس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اُردو فارسی کے نعتیہ ادب پر ماجد کی نگاہ کتنی گہری ہے اور ان کے نزدیک متوازن ترین نعت گوئی کے لوازم کیا ہیں۔

ملّا واحدی کی کتاب "تاثرات" کی ماجد نے اجمالاً جو خصوصیات گنوائی ہیں اس سے بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد کسی ادب پارے کے واقعی محاسن گنوانے میں بخل سے کام نہیں لیتے۔ لکھتے ہیں کہ واحدی کی تحریریں مندرجہ ذیل خصوصیات کی حامل ہیں:

۱۔ شرافت، سلاست، دل نشینی میں اپنی نظیر آپ ہوتی ہیں۔
۲۔ لفظوں اور ترکیبوں کی صحت کا خاص لحاظ ہوتا ہے۔
۳۔ عوامی ہونے کے باوجود عامیانہ نہیں ہونے پاتیں۔
۴۔ طبیعت میں رفعت و گداز پیدا کرتی ہیں۔

---

[۱۴۵] پیش لفظ، آہنگ حجاز، ص ۸۷۔ [۱۴۶] پیش لفظ، گلبانگ حرم، ص ۱۶

۵ - پستی کی بجائے بلندی، سطحیت کی بجائے پُرمغزی اور قساوت کی بجائے لینت و ملاطفت کی طرف لے جاتی ہیں -

۶ - قل و دل ہونے کے باوجود خشک ذرا بھی نہیں ہوتیں بلکہ شوخی کے ساتھ بڑی جاندار ہوتی ہیں -

۷ - آورد اور تکلف ان میں ذرا بھی نہیں ہوتا - آمد اور بیساختگی سے بھری ہوتی ہیں"[۱۴۷]

صاف گوئی ماجد کی تنقید نگاری کی نمایاں خصوصیت ہے - حیات اکبر مولفہ عشرت حسین کا مسودہ اپنی اولیں شکل میں دیکھ کر ماجد نے عشرت حسین سے صاف صاف کہہ دیا تھا کہ یہ تو حیات اکبر سے زیادہ خود آپ کی سوانح عمری ہوگئی ہے - حالانکہ خلف اکبر عشرت حسین سے ماجد کے بہت اچھے تعلقات تھے لیکن یہ تعلقات ماجد کی صاف گوئی میں آڑے نہیں آئے - ملا واحدی نے اس مسودے کی ترتیب تحشیہ اور تہذیب و تنسیخ کی اور مسودۂ ثانی کی شکل میں اسے ماجد کے پاس تاثرات کے لیے بھیجا - اب ماجد نے اس کی گٹھی ہوئی سڈول عبارت کی تعریف کی مگر صاف گوئی سے کام لیتے ہوئے یہ لکھے بغیر نہ رہ سکے کہ یہ مسودہ اب حیات اکبر کے خاکے کا کام دے سکتا ہے، "یہ اور بات ہے کہ یہ اب بھی ناقص ہے، ناتمام ہے، تشنہ ہے"[۱۴۸] اسی طرح میر ناصر علی مرحوم کے مقالات کے انتخاب پر پیش لفظ لکھتے ہوئے جہاں ان کی زبان کی شستگی اور مضامین کی گہرائی، نازک خیالی اور پاکیزہ بیانی کی تعریف کی ہے، وہاں نرم نرم اور دھیمے دھیمے لہجے میں یہ بھی لکھ دیا ہے کہ "مرحوم اچھے خاصے پختہ مسلمان تھے، کہیں کہیں روا روی اور بے خیالی میں ایک آدھ فقرہ ذرا دوسرے رنگ کا قلم سے نکل گیا ہے، یقین ہے کہ نظر ثانی کا موقع اگر مل جاتا تو ضرور خود ہی اس میں ترمیم فرما دیتے"[۱۴۹]

اسی طرح مہدی افادی جیسے یار عزیز کی "افادات" (بلعدمرگ) پر دیباچہ لکھتے ہوئے جہاں ان کے ادب و انشا کی خوب خوب داد دی ہے وہاں تہذیب مغرب سے ان کی مرعوبیت کا ذکر کیے بغیر بھی نہیں رہ سکے - چنانچہ صاف لکھا ہے کہ "اس مرعوبیت کے نمونے اوراق

---

[۱۴۷] تاثرات، ص ۳۸۶ [۱۴۸] حیاتِ اکبر، ص ۱۳

[۱۴۹] پیش لفظ، مقالاتِ ناصری، ص ۱۵

آئندہ میں جا بجا ملیں گے۔ افسوس ہے کہ مہدی مرحوم کی عمر نے وفا نہ کی۔ اگر چند سال اور وہ زندہ رہ جاتے تو مجھے یقین کامل ہے کہ ان گمراہیوں کا کفارہ وہ خود اپنے قلم سے کر جاتے۔ ان کے مزاج میں ضد بالکل نہ تھی"۔[۱۵۰] اسی طرح "ادیب" کے شبلی نمبر کا دیباچہ لکھتے ہوئے محاسن کے ساتھ ساتھ اس کے مشمولات کے معائب بھی گنوا دیے ہیں گو اشارۃً۔[۱۵۱] گلبانگ حرم کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ ماجد نے جہاں حمید لکھنوی کی شگفتہ بحور، صاف و سادہ زبان اور اغراق و غلو سے پاک کلام کی تعریف کی وہاں یہ بھی صاف صاف لکھ دیا کہ "مسودہ کی صورت میں جو مجموعۂ اوراق جا بجا نظر سے گزرا اس میں دو چار مقامات شاعر کی نظر ثانی کے محتاج نظر آئے۔ ان پر نشان لگا کر شاعر صاحب کو توجہ دلا دی گئی ہے"۔[۱۵۲] محمد عبدالحامد بدایونی کی کتاب "نظامِ عمل" پر تقریظ لکھتے ہوئے اس کی بے ترتیبی اور بعض مسائل کے ضمن میں نظر ثانی کی احتیاج کی طرف محض اشارہ ہی سہی لیکن کر ضرور گئے ہیں۔[۱۵۳]

مقدمات، پیش الفاظ اور تقاریظ میں صاف گوئی سے کام لینے کا اُردو تنقید میں رواج شاذ کے حکم میں داخل ہے۔ ماجد نے یہاں بھی صاف گوئی اور بے باک نگاری کی طرح ڈالی ہے لیکن تقاضائے بشریت سے کس کو مفر ہے چنانچہ ماجد بھی اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں۔ کہیں کہیں تو وہ تعریف و توصیف میں بچھے چلے جاتے ہیں۔ ہوش بلگرامی چونکہ ان کے پرانے محسن تھے اس لیے جب ان کی عروسِ ادب پر "تقریب" لکھنے کا وقت آیا تو ان کی تعریف و توصیف کے علاوہ کچھ نہ لکھ سکے گو یہاں بھی سارا کام دلیل ہی سے لیا ہے۔ ملا واحدی سے گو جا بجا اختلاف بھی کرتے ہیں لیکن "تاثرات" پر لکھتے ہوئے واحدی کی سلیم الفطرتی، اعتدال اور توازن کو خراج پیش کرتے ہوئے بیچ میں غزالی کو بھی لے آئے ہیں حالانکہ واحدی کے ذکر میں غزالی کو لے آنا سوائے سوئے ادب کے اور کیا ہے۔[۱۵۴] واحدی کی حکمت اُور غزالی کی حکمت بالغہ میں وہی نسبت ہے جو چراغ کو آفتاب سے ہوتی ہے۔

مسدس حالی کے صدی ایڈیشن کا دیباچہ لکھتے ہیں تو حالی کے اس موقف کو کلیۃً تسلیم

---

[۱۵۰] دیباچہ افادات مہدی، ص ۲، ۳ [۱۵۱] دیکھیے ادیب شبلی نمبر، ستمبر ۱۹۶۰، ص ۱۱
[۱۵۲] پیش لفظ گلبانگ حرم، ص ۱۷ [۱۵۳] دیکھیے "نظامِ عمل" پر ماجد کی تقریظ (صفحہ ندارد)
[۱۵۴] دیکھیے تاثرات، ص ۳۸۵

کرلیتے ہیں کہ ہمارے شعر اور قصائد کا دفتر عفونت میں سنڈاس سے بھی بدتر ہے حالانکہ نہ حالی نے یہ سوچا اور نہ ماجد نے کہ امرا کی شان میں لکھے گئے قصائد میں بھی توحید کے کیسے کیسے مضامین بیان کیے گئے ہیں۔ پھر قصائد میں نعتیہ قصائد کا ایک عظیم سرمایہ موجود تھا۔ مطلق قصائد کے بارے میں یہ بات کہنا ایک بہت بڑی جسارت تھی۔ اسی مقدمے میں ماجد نے حالی کو صاحب حال عارف کہا ہے[۱۵۵] حالانکہ "اکبر نامہ" میں ایک مقام پر یہ تک لکھ گئے ہیں کہ "حالی بڑے خشوع و خضوع سے مسدّسِ اسلام کھول بیٹھے لیکن مناجات کا خلاصہ یہی ہے کہ اے پروردگار ہم کو عمل میں انگریز سا بنادے"[۱۵۶] ہمارے خیال میں یہ حالی پر خواہ مخواہ کا اتہام ہے۔ مناجات کا خلاصہ تو یہ ہے کہ مسلمان حکمت و دانش سے محروم ہو کر دنیا میں ذلیل و خوار ہو رہے ہیں کاش وہ پھر سے سربلند ہو سکیں صرف مادّی طور پر نہیں بلکہ روحانی اور دینی طور پر بھی۔ حسن نظامی کی کتاب "کرشن کتھا" کی داد دیتے ہوئے تصوف کا ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں ہندوستان کا دائرۂ عمل تصوف و روحانیت رہا ہے حتیٰ کہ گوتم بدھ کی تعلیمات کو تمام تر تصوف قرار دیا ہے[۱۵۷] حالانکہ یوگ اور تصوف میں زمین آسمان کا فرق ہے، اور تصوف تمام تر ایک اسلامی اصطلاح ہے۔ پھر حسن نظامی پر کلمات تحسین نچھاور کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "انھوں نے ایک ہندو بزرگ کی سیرت کو اپنا موضوع قرار دے کر عملاً یہ دکھا دیا کہ ایک سچے صوفی یا طالبِ حق کی نظر کفر و اسلام کے ظاہری و سطحی امتیازات سے بہت ارفع و برتر ہوتی ہے۔"[۱۵۸] اوّل تو کرشن کی شخصیت ہی قبل تاریخ کے دھندلکوں میں کھوئی ہوئی ہے اور دوسرے وہ بہت حد تک لہو و لعب سے نکلی ہوئی ہے۔ خود کرشن کی تعلیمات اپنی اصلی شکل میں ناپید ہیں۔ افسوسناک بات یہ ہے کہ ماجد کفر و اسلام کی تفریق کو سطحی و ظاہری قرار دے رہے ہیں

ع چیست یاران طریقت بعد ازیں تدبیر ما؟[۱۵۹] فرقت کاکوروی کی مرتبہ کتاب "مداوا" کا

[۱۵۵] ملاحظہ کیجیے مقالاتِ ماجد ص ۲۲۱، ۲۲۲ [۱۵۶] دیکھیے اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں ص ۹۶

[۱۵۷] ملاحظہ کیجیے کرشن کتھا، بار پنجم، ص ۲۳ [۱۵۸] حوالۂ سابق ص ۳۴

[۱۵۹] البتہ اس کی تاویل یوں ہو سکتی ہے کہ چونکہ ۱۹۱۱ء میں کرشن بیتی کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا اور اسی کے ساتھ ماجد کا دیباچہ بھی اور یہ دَور ماجد کی مذہبِ اسلام سے برگشتگی کا دور تھا، اس لیے ایسی تحریروں سے صرفِ نظر کیا جاسکتا ہے۔

جو ترقی پسندوں کی تحریروں کا منظوم و منثور جواب ہے، پیش لفظ لکھتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے کہ حرکت ہر چیز میں ہے اس لیے ادب بھی ترقی سے بے نیاز نہیں رہ سکتا لیکن بقول ان کے بے راہ روی اور بے قیدی کا نام ترقی یا ترقی پسندی نہیں۔ اس پیش لفظ سے ماجد کے ادب کے بارے میں افکارِ صالح کا اندازہ بخوبی ہوتا ہے لیکن اسی مقدمے میں ماجد نے منشی پریم چند، قاضی عبدالغفار اور مولوی عبدالحق کی ترقی پسندی کی داد دیتے ہوئے یہ تک لکھ دیا ہے کہ " اگر ترقی پسندی کا یہی معیار ہے تو پھر ہم سب ترقی پسند ہی ہیں۔"[۱۶۰] قاضی عبدالغفار تو خیر لیکن منشی پریم چند اور کسی قدر مولوی عبدالحق کا خطبۂ صدارت جو پہلی ترقی پسند مصنفین کانفرنس میں پڑھا گیا غالباً ماجد کی نظر سے نہیں گزرا اور اگر گزرا ہے تو محض سرسری طور پر۔ اس خطبے میں جہاں داستانی ادب کے بارے میں پریم چند کے مضحکہ خیز خیالات کا اندازہ ہوتا ہے وہیں ہمارے کلاسیکی شعر و ادب کے بارے میں بھی جسے وہ فراری ادب کہتے ہیں، ان کی نارسائی آئینہ ہو جاتی ہے۔ سب سے افسوس ناک بات یہ ہے کہ ہادیان و رُسل کی کامیابیوں کے بارے میں بھی ان کا تصور سر اسر مادّی ہے۔ اگر ماجد کی نگاہ سے ذیل کی سطور گزری ہوتیں تو ماجد یہ بات کبھی نہ لکھتے کہ پریم چند کی ترقی پسندی تو عین دلیل خوش بختی ہے:

" اخوت اور مساوات تہذیب اور معاشرت کی ابتدا سے ہی آئیڈیلسٹوں کا زریں خواب رہی ہے۔ پیشوایانِ دین نے مذہبی، اخلاقی اور روحانی بندشوں سے اس خواب کو حقیقت بنانے کی متواتر ناکام کوششیں کی ہیں۔ مہاتما بدھ، حضرت عیسیٰؑ، حضرت محمدؐ بھی نبیوں نے اخلاق بنیادوں پر مساوات کی یہ بنیاد کھڑی کرنی چاہی مگر کسی کو پوری کامیابی نہ ہوئی۔ آزمودہ را آزمودن جہل است کے مصداق اب بھی دھرم اور اخلاق کا دامن پکڑ کر ہم اس مساوات کی منزل تک پہنچنا چاہیں تو ہمیں ناکامی ہی ہوگی۔"[۱۶۱]

کیا اوپر کے اقتباس سے اس کے سوا اور کوئی مفہوم نکل سکتا ہے کہ سماجی مساوات کے قیام میں چونکہ مذاہبِ عالم ناکام ہو چکے ہیں اس لیے انہیں یکسر ترک کر کے ہمیں

[۱۶۰] مقالاتِ ماجد (طبع دوم)، ص ۲۴۹-۲۵۰

[۱۶۱] گفتگو۔ ترقی پسند ادب نمبر، ص ۳۴

اشتراکیت کو قبول کرلینا چاہیے۔ اس ضمن میں مولوی عبدالحق کا وہ خطبہ بھی نگاہ میں رہے جو انھوں نے جدید ادب کے نام سے دیا تھا اور جس میں اُنھوں نے صاف لکھا ہے کہ ہمارے اصول و عقائد کو زمانے کے اقتضا کے مطابق جدت اور تازگی سے ہم کنار کرتے رہنا چاہیے ورنہ ان میں سڑاند پیدا ہو جائے گی۔ گویا اصول و عقائد نہ ہوئے منڈی کے بھاؤ ہوئے جن میں روزانہ تغیرّ و تبدّل ہوتا رہتا ہے۔ پھر عبدالحق صاحب نے اصول و عقائد کی "فرسودگی" کے لیے جو تمثیل استعمال کی ہے اُس سے اصول و عقائد کے بارے میں ان کی نفرت اور تحقیر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ تمثیل اس بندریا کی دی ہے جو اپنے بچے کے مرجانے کے بعد بھی اسے اپنے سینے سے چمٹائے رہتی ہے حتیٰ کہ اس کا ایک ایک عضو گل سڑ کر تعفن پیدا کرتا ہے۔ یہی حال موصوف کے خیال میں اصول و عقائد کا ہے[۱۶۲]۔ حیرت ہوتی ہے کہ ماجد کو پریم چند اور مولوی عبدالحق کی "ترقی پسندی" کی کون سی ادا آخر بھا گئی تھی!

ماجد نے ضیاءالدین برنی کے خاکوں کے مجموعے "عظمتِ رفتہ" پر بھی مقدمہ لکھا اور امۃ اللہ تسنیم صاحبہ کی بچوں کی قصص الانبیاء پر بھی[۱۶۳] علاوہ ازیں نادم سیتاپوری کی "غالب کے کلام کے الحاقی عناصر" پر پیش لفظ رقم کیا۔ ان تینوں مقدمات سے بھی ان کے روایتی، دینی، اسلامی اور اخلاقی طرزِ احساس کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے اور ان کی صاف گوئی کا بھی۔ نادم سیتاپوری کی کتاب کا پیش لفظ تو ان کی تاثراتی تنقید کے ایک نمائندہ نمونے کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ لکھتے ہیں: "اُردو میں میری پسند کے شاعر ایک دو نہیں بلا مبالغہ بیسیوں کی تعداد میں ہیں لیکن اگر مجھ سے کہا جائے کہ جنگل بیابان میں جا کر کہیں معتکف ہو جاؤ اور اپنے ساتھ کسی ایک اُردو شاعر کا دیوان لے جا سکتے ہو۔ تو میں اس دفترِ بے پایاں سے انتخاب صرف ایک دیوانِ غالب کا کروں گا اور اپنے ہر ذوق کی تسکین اسی ایک حکمت، معرفت، شوخی، ظرافت، سوز و گداز، رفعتِ تخیّل و حُسنِ تعلیل کے مجموعہ سے کر لوں گا"[۱۶۴] کم و بیش ایسا ہی تاثر دیوانِ

[۱۶۲] دیکھیے جدید ادب مشمولہ گفتگو، ترقی پسند ادب نمبر ص ۳۲۔۳۷

[۱۶۳] ملاحظہ ہو صدقِ جدید، ۴؍ دسمبر ۱۹۸۱ء، ص ۷

[۱۶۴] ملاحظہ ہو پیش لفظ "غالب کے کلام میں الحاقی عناصر" ص ۷، ۸

مومن کے بارے میں نیاز فتح پوری کا تھا:

"اگر میرے سامنے اُردو کے تمام شعرا (متقدمین و متاخرین کا کلام رکھ کر (باستثنائے میر) مجھ کو صرف ایک دیوان حاصل کرنے کی اجازت دی جائے تو میں بلا تامل کہہ دوں گا "مجھے کلیاتِ مومن دے دو اور باقی سب اُٹھا لے جاؤ"۔[۱۶۵]

ان مقدمات میں بھی ماجد بعض اوقات متن سے مثالیں کثرت سے پیش کرتے ہیں۔ ادیب اور اس کے عہد کے پس منظر کا اجمالی ذکر کرتے ہیں اور ایک آدھ جگہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ ادیب کو اس کے عہد کے فریم ورک میں رکھ کر ہی اس سے انصاف کیا جا سکتا ہے۔[۱۶۶] لکھنے والوں کی جدّت کو بھی خراج پیش کرتے ہیں[۱۶۷] اور ان سب مقدمات میں اپنے اسلوبِ خاص کا جادو بھی جگاتے ہیں۔ یہ مقدمات ہماری بصیرت، ہماری معلومات میں اضافہ اور زیرِ نظر کتب کے نامکشوف پہلوؤں کو خوبی سے نمایاں کرتے ہیں۔

تنقید کی ذیل میں ماجد کا تیسرا اہم شعبہ تبصرہ نگاری ہے۔ ان کی تنقید اور تبصرہ نگاری کا زمانہ ایک ہے۔ ۱۱-۱۹۱۰ء میں اُنھوں نے "الناظر" میں متعدد مضامین اور تبصرے لکھے۔ اسی طرح جولائی ۱۹۱۶ء میں جب معارف جاری ہوا تو ان کے تبصرے اس مجلّے میں بھی شائع ہوتے رہے۔ ماجد نے خود اس ضمن میں "آپ بیتی" میں اپنی تبصرہ نگاری (اور مضمون نگاری) کا ذکر کیا ہے۔[۱۶۸] لیکن واقعہ یہ ہے کہ الناظر اور معارف میں لکھے جانے والے تبصرے کسی فرضی نام سے شائع ہوتے رہے۔ جس طرح اُنھوں نے "الناظر" میں اثرِ خامہ جلپلی کے نام سے متعدد شذرات لکھے یا ایک طالب علم کے نام سے الکلام پر تنقید لکھی، اسی طرح کسی اور قلمی نام سے تبصرے بھی لکھے ہوں گے لیکن اب اس قلمی نام کا سُراغ نہیں ملتا۔ الناظر کے بعض تبصروں کے اسلوب پر ماجد کے اسلوب کی چھاپ ہے۔ مثلاً "اکسیرِ سخن پر ایک نظر" کے عنوان سے الناظر یکم فروری ۱۹۱۵ء میں کسی "حق پسند" کا تبصرہ ماجد کے انداز سے خاصا

---

[۱۶۵] انتقادیات (حصہ اول)، ص ۲۱ [۱۶۶] ملاحظہ ہو ادیب کا شبلی نمبر، ستمبر ۱۹۶۰ء، ص ۸

[۱۶۷] ملاحظہ ہو عبدالرحمٰن نگرامی کی مختصر کتاب "محمدؐ" پر لکھا ہوا ماجد کا مقدمہ، ص ۱-۴

[۱۶۸] آپ بیتی، ص ۲۱۴-۲۱۵

مماثل ہے اسی طرح معارف کے اکتوبر ۱۹۱۶ء کے شمارے میں حمید الدین فراہی کے منظوم ترجمے "خرد نامہ" پر تبصرہ ہے جس کے تیور اسلوب ماجد سے مماثل ہیں لیکن چونکہ معاملہ ظن و قیاس کا ہے اس لیے ایسے تبصروں سے صرف نظر کر کے محض ان تبصروں کا اجمالی جائزہ لیا جائے گا جو ماجد نے خود اپنے نام سے لکھے یا جن کے بارے میں قلمی نام کی صراحت کردی گئی ہو مثلاً ماڈرن ریویو کلکتہ میں ان کے تبصرے ۱۹۱۸ء سے A. M. (عبدالماجد) کے مختلف نام سے شائع ہوتے رہے [۱۶۹] اور یہ سلسلہ ۱۹۲۸ء تک چلتا رہا۔ ماجد کے انگریزی تبصرے بالعموم مختصر ہوتے تھے اور بعض تو محض چار سطری، لیکن ماجد ان میں بھی عموماً کام کی بات کہہ جاتے تھے۔ اگر ماجد کی تبصرہ نگاری سے بھی شعر و ادب کے بارے میں ان کے تصوّرات کا استخراج کیا جائے تو نتیجہ وہی نکلتا ہے جو اس سے قبل ہم بیان کرچکے ہیں یعنی وہ شعر و ادب کا صالح تصوّر رکھتے ہیں۔ ادب کے لیے شرافت ضروری قرار دیتے ہیں۔ فصاحت اور بلاغت، ضلع اور رعایت لفظی کے قتیل ہیں، ایجاز سلاست اور شگفتگی کے قائل ہیں۔ بصیرت افروز مباحث کی داد دیتے ہیں۔ عموماً توازن اور صاف گوئی سے کام لیتے ہیں۔ مشرقیت کے قائل ہیں اور شدت سے۔ ان کے بعض تبصروں کا اسلوب طنزیہ اور خاصا کٹیلا ہے۔ پھر مقدمہ نگاری کی طرح ان کے تبصروں کا دائرہ بھی مذہبی، تاریخی ادبی، افسانوی، سیاسی، علمی، فکری، سوانحی و تنقیدی کتب تک پھیلا ہوا ہے۔ "مقالات ماجد" میں شامل ان کے اٹھارہ تبصروں کے علاوہ بیسوں تبصرے الناظر، معارف، ماڈرن ریویو کلکتہ ہمدرد دہلی اور سچ اور صدق وغیرہ میں شائع ہوتے رہے۔ ہم نے ان کی تبصرہ نگاری کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے غیر مدوّن تبصروں سے بھی خصوصی اعتنا کیا ہے۔ اس ضمن میں آغاز ماڈرن ریویو کے تبصروں سے کرتے ہیں جو ان کے قلمی نام کی صراحت کے حوالے سے ان کے اولین تبصروں میں شمار ہوتے ہیں۔ ماجد نے اس رسالے میں متعدد تبصرے لکھے۔ یہاں محض چند اہم تبصروں کا ذکر کیا جارہا ہے۔

ماڈرن ریویو میں ان کے تبصرے ہماری تحقیق کے مطابق ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۸ء تک شائع ہوئے۔ ماڈرن ریویو میں Urdu کے عنوان کے تحت تبصرے عموماً ماجد کرتے رہے

[۱۶۹] آپ بیتی، ص ۲۳۱

اگرچہ انھوں نے بعض انگریزی کتب پر بھی تبصرے کیے چنانچہ انھوں نے سب سے پہلا تبصرہ ریورنڈ گولڈسیک کی انگریزی کتاب "THE TRADITIONS IN ISLAM" پر کیا جو بہت کٹیلا ہے۔ سب سے پہلے ماجد مصنّف کے اس دعوے کا ذکر کرتے ہیں کہ انگریزی میں احادیث کا کوئی تنقیدی جائزہ نہیں لیا گیا اور یہ اس ضمن میں پہلی کتاب ہے اس کے بعد وہ اس کتاب پر تبصرہ یوں کرتے ہیں:

"This may be true or not but the book is certainly a novel production; inasmuch as it sets out to prove what nobody has ever denied" ۱۷۰ے

پھر ماجد مصنّف کی جانب سے پیش کردہ تین مقدمات دُہرانے کے بعد بتاتے ہیں کہ مسلم اسماء الرجال کا حیرت انگیز انضباط خود حدیث کے معاملے میں جس قدر چھان بین کا قائل ہے اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ مسلمان حدیث کے ردّ و قبول میں کتنے محتاط ہیں۔ یہ حقیقت اتنی واضح ہے کہ اس کی مزید وضاحت میں مصنّف نے اپنی محنت خواہ مخواہ برباد کی۔ لکھتے ہیں:

"In fact, it is a commonplace canon in Muslim theology that all the traditions of which the authenticity is not strictly proved, or which are in contradiction either with the Quran or reason are not taken as genuine. We sympathise with the author in his misspent labours.'

۱۷۱ے

اس تبصرے سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد میں مرعوبیت نام کو نہیں اور نہ وہ تبصرے میں رُور رعایت کے قائل ہیں۔ علاوہ ازیں ان کا انگریزی اسلوب تحریر صاف، شستہ اور منجھا ہوا ہے۔

۱۷۰ے ماڈرن ریویو کلکتہ، ستمبر ۱۹۱۹ء ص ۳۱۳ ۱۷۱ے حوالہ سابق ص ۳۱۳

تبصرہ نگاری میں بھی ماجد کا اصول انصاف اور توازن رہا۔ اور اس باب میں ان کے یہاں تمیز مسلم وغیر مسلم کی نہیں بلکہ حق اور غیر حق کی تھی۔ اگر کسی غیر مسلم کی تحریر میں بھی حق اور صداقت ہوتی تھی تو ماجد اس کی تعریف و تحسین بھی کُھلے لفظوں میں غیر جانبدارانہ انداز میں کرتے تھے۔ چنانچہ ایک ہندو قلم کار ایم۔ اے نیچ کی کتاب "ETHICS OF THE QURAN" کی اس بنا پر داد دیتے ہیں کہ ان کے یہاں علم بھی ہے اور مذاہبِ غیر کو دیکھنے کے لیے ہمدردانہ زاویۂ نظر بھی۔ پھر چونکہ تبصرہ نگاری میں کتاب کے مشمولات کا اجمالی تعارف مقصود ہوتا ہے، اس لیے ماجد اس سے بھی غافل نہیں رہے البتہ تبصرے کے آخر میں ماجد نے صاف گوئی سے کام لیتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ چونکہ مصنّف نے کاملاً انگریزی تراجم سے استفادہ کیا ہے، اور وہ بھی سیل، راڈویل اور پامر وغیرہ کے تراجم سے جو قرآن حکیم کے صحیح اور مستند مترجم اور شارح نہیں اس لیے انھیں یہ مشورہ بھی دیا ہے کہ وہ آئندہ ایڈیشن کے لیے مستند انگریزی تراجم سے استفادہ کریں۔[۱۷۲]

جس طرح ماجد نے ایم۔ اے نیچ جیسے غیر متعصب ہندو کی تصنیف کی تعریف کی اسی طرح اُنھوں نے رمیش چندر بنرجی کی کتاب "THE STORY OR THE KHILAFAT PART-I" پر بہت کٹیلا اور سخت تبصرہ بھی کیا کیونکہ مصنف کی کتاب ان کے تعصب، جانبداری، تنگ نظری اور غلط بیانی کی عکاس تھی۔ ماجد کا طنزیہ لہجہ اور صاف گوئی ملاحظہ ہو:

"The story of Muslim incompetence, Intolerance and Fanaticism would have been a title more impressive and more faithful than the one the author has chosen to give to this booklet which is a curious medley of historical half - truths, untruths and facts which are more fictitious than real."[۱۷۳]

پھر ماجد نے لکھا ہے کہ مصنف کے یہاں تمام لوازمہ مستعار ہے اور ان میں Originality

---

[۱۷۲] دیکھیے ماڈرن ریویو کلکتہ، مئی ۱۹۲۲ء، ص ۶۱۷ [۱۷۳] حوالۂ سابق ص ۶۱۷

نام کو نہیں۔

ماجد نے علمی اور مذہبی کتب کے ساتھ ساتھ ادبی کتابوں پر بھی ماڈرن ریویو میں تبصرے لکھے مثلاً سدرشن کے افسانوی مجموعوں "صبح وطن اور آنریری مجسٹریٹ" اور ایک ترجمہ "تہذیب کے تازیانے" (مصنفہ بنکم چندر چیٹرجی) پر مختصر مگر جامع تبصرے کیے اور ان میں موجود دلچسپ اور جوش انگیز عناصر کی تعریف کی۔ ماجد چونکہ ادب میں شرافت اور پاکیزگی کے علمبردار تھے اس لیے سدرشن کی تعریف کرتے ہیں کہ مناظر محبت میں بھی انھوں نے پاکیزہ الفاظ ہی کا سہارا لیا ہے۔ بنکم چیٹرجی ماجد کو اس لیے اپیل کرتے ہیں کہ انھوں نے ہندوستانی تہذیب پر مغربی کلچر کی یلغار کی مذمت کی تھی۔ علاوہ ازیں چونکہ وہ انسانی فطرت کا گہرا شعور رکھتے تھے اس لیے ماجد ان کی تعریف کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ماجد نے بنکم چیٹرجی کو اس لیے بھی داد دی ہے کہ انھوں نے یورپی ڈپلومیسی، مغربی اخلاقیات اور انگریزی رسوم و رواج کی سچی تصویر کشی کی ہے۔[۱۷۴]

ماجد نے ماڈرن ریویو میں اور بھی متعدد کتب پر تبصرے کیے مثلاً تاریخ انگلستان (رگوبی ناتھ سنگھ) بدھ اور اس کا مت (ترجمہ شیو نرائن شمیم) شاہان مالوہ (امیر علی علوی)، سلومی (ترجمہ مجنوں گورکھپوری) خطوطِ شبلی (مرتبہ محمد امین) اسلامی گنور گھنشالا سید نذیر احمد وکیل) مرأۃ الشعر (مولوی عبدالرحمٰن)۔ اس سے یہ بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ماجد کے تبصروں کے موضوعات کتنے متنوع تھے۔ کہیں کہیں یہ تبصرے محض چار پانچ سطری ہیں لیکن ان میں بھی ماجد نے انتہائی ایجاز سے کام لے کر کسی نہ کسی حد تک زیر تبصرہ کتابوں سے انصاف کر ہی دیا ہے مثلاً سلومی پر جو کچھ لکھتے ہیں اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مترجم سے کس قسم کے ترجمے کی توقع رکھتے ہیں:

"Oscar Wilde's world famous French drama Salome, rendered into Urdu. The translator has fairly well succeeded in his double attempt to be faithful to the original and to be interesting to the Urdu- knowing public."[۱۷۵]

---

[۱۷۴] دیکھیے ماڈرن ریویو کلکتہ، جولائی ۱۹۲۱ء، ص ۹۵ [۱۷۵] حوالہ سابق، فروری ۱۹۲۷ء، ص ۱۹۴

جس طرح ماجد اپنے تنقیدی مضامین میں بعض اوقات کارواں اُردو سے بچھڑے ہوئے اہم ادیبوں کو جو پس گردِ کارواں رہ گئے تھے، کارواں سے لا ملاتے ہیں اسی طرح تبصروں میں بھی بعض ایسی کتابوں کو چُنتے ہیں جو اس قدر لائقِ اعتنا نہیں سمجھی گئیں مثلاً عبدالرحمٰن کی "مراۃ الشعر" ماجد نے اس کتاب کو معلومات کا خزینہ قرار دیا ہے جس میں عربی، فارسی اُردو شاعری اور اُس کے عمومی مباحث بہت تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ اس میں بقول ماجد تشبیہ، استعارہ، بحر، قافیہ، تنقید اور متعلقہ امور پر بصیرت افروز تفصیل ملتی ہے" لیکن اس کتاب میں ایک ہی خامی ہے کہ اس کا اسلوب منشیانہ اور بھاری بھرکم ہے۔"[۱۷۶]

اُردو تنقید میں مسعود حسن رضوی کی "ہماری شاعری" کی بجا طور پر اہمیت ہے لیکن مصنف کی متوازن تجزیہ کاری اور قوتِ استدلال کی داد دینے والوں میں ماجد پہلی صف میں شامل تھے؛ چنانچہ داد کا انداز کچھ یوں تھا:

"The author has done a distinct service to the oriental literature and has admirably filled a long - felt need. The book supplements at a very opportune moment the Great Hali's great Muqaddma" [۱۷۷]

واضح رہے کہ اس سے پہلے وہ روز نامہ ہمدرد دہلی میں اسی کتاب پر مفصل ریویو لکھ چکے تھے اور بتا چکے تھے کہ مصنف نے اُردو شاعری پر مغربی طرزِ احساس رکھنے والوں کے ایک ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اور ہر اعتراض بقول اُن کے تشفی بخش ہے۔ حالی اور رضوی کے طرزِ احساس کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حالی کا نقطۂ نظر تمام تر اخلاقی تھا جب کہ "ہمارے مصنف ادیب کا نقطۂ نظر اس کے برخلاف تمام تر ادبی ہے۔ انھوں نے شاعری کے اس معیار کو تسلیم کر کے جو سارے عالم کی شاعری میں مسلّم ہو چکا ہے اُردو شاعری کو اس پر جانچا اور کھرا پایا ہے۔ مولانا حالی کے مقدمے اور ان کی کتاب میں (بزبانِ حضرتِ اکبر)

[۱۷۶] ماڈرن ریویو کلکتہ، فروری ۱۹۲۷ء، ص ۱۹۷

[۱۷۷] ایضاً ، اکتوبر ۱۹۲۸ء، ص ۴۴۱

وہی فرق ہے جو یخنی کے پیالے اور شراب کے گلاس میں ہو سکتا ہے۔" [۱۸۸]
ہم پیچھے لکھ آئے ہیں کہ ماجد کا یہ بھی قول تھا کہ بعض اوقات تخلیق کار کا اپنی تخلیق کے ضمن میں بیان قابل توجہ نہیں ہوتا۔ یہاں انھوں نے مسعود حسن رضوی کی تنقید کے بارے میں جو یہ لکھا ہے کہ ان کا نقطۂ نظر تمام تر ادبی ہے جب کہ حالی کا تمام تر اخلاقی، تو یہ اصلاً خود مسعود حسن رضوی کا بیان تھا جس پہ ماجد اپنے اصول کے علی الرغم ایمان لے آئے اور انھوں نے یہ نہیں سوچا کہ حالی اور رضوی کے ضمن میں مندرجہ بالا خیال محض نیم سچائی کے ذیل میں آتا ہے۔ کیا مسعود حسن رضوی کے اس قسم کے جملے خالص ادبی کہے جا سکتے ہیں: "اب ضرورت ہے ایسے شاعروں کی ۔۔۔۔ جو دلیری اور جاں بازی کے جذبات کو بھڑکائیں ۔۔۔ اور ملک میں محبت وطن اور قوم پرستی کی روح پھونکیں۔" [۱۸۹]
ماجد نے مسعود حسن رضوی کی کئی اور کتب پہ بھی تبصرے لکھے مثلاً اُردو زبان اور اس کا رسم الخط"، "رزم نامۂ انیس" اور "فسانۂ عبرت" لیکن انھوں نے "اپنے مصنف" کی ہر جگہ تعریف و توصیف ہی کی ہے؛ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ ہر مصنف کے باب میں ایسا ہی کرتے ہوں گے۔ کچھ اندازہ تو ماڈرن ریویو میں چھپے ہوئے ان کے تبصروں سے ہو گیا ہوگا، اب اسی نوعیت کے کچھ اور تبصرے دیکھیے جن میں ماجد گرجے بھی ہیں اور برسے بھی، اور انھوں نے طنز کی کاٹ سے خوب کام لیا ہے۔
جوش صاحب کی ادارت میں جب رسالہ کلیم (دہلی) نکلا تو اس کے پہلے ہی نمبر پہ ماجد نے تبصرہ لکھا۔ اس رسالے میں جوش نے اُردو ادبیات میں انقلاب کی ضرورت پر ایک پُرجوش مقالہ تحریر کیا تھا۔ ماجد اس پہ لکھتے ہیں کہ "جوش نوع انسان کے مصلح بننے کے خیال کو تو مضحکہ خیز قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ انسان انسان کی اصلاح نہیں کر سکتا لیکن یہ نہ ارشاد ہوا کہ دعوت اصلاح اگر تمام تر مضحکہ خیز ہے تو دعوتِ انقلاب کو سنجیدگی اور حقیقت سے کس قدر تعلق ہے؟
"دعوتِ انقلاب کو بار بار پڑھنے کے بعد بھی "انقلاب ادبی" کا کوئی نمونہ اس صحیفہ

[۱۸۸] روزنامہ ہمدرد دہلی، ۲۷ جون ۱۹۲۸ء [۱۸۹] ہماری شاعری، ص ۳۹

انقلاب کے اندر نہیں ملتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی جگہ " بنامِ قوتِ حیات " کو رائج کر دینا کوئی تھوڑا انقلاب ہے تو عرض ہے کہ قوت یا شکتی اور حیات کو مستقل دیویاں تو مشرک قومیں مدت سے مانتی چلی آئی ہیں۔۔۔ اس میں انقلاب کی کیا بات ہوئی، زیادہ سے زیادہ ارتجاع یا ارتدادِ ذہنی کہہ لیجیے۔ رہیں نیم برہنہ زنانی تصویریں سو یہ شرف بھی لاہور دہلی وغیرہ کے بعض رسالوں کو مدت سے حاصل ہے۔ انقلابیت اس میں بھی کچھ نہ ٹھہری۔

" یہ جوش و خروش، غیظ و غضب اگر محض تخلص کی مناسبت سے ہے اور یہ گرج اور چمک اور یہ جوشِ باتجلیاتِ آتشیں اور سب سے بڑھ کر بقول ایک صاحب کے لن ترانیاں اگر اسی کلیم کی شاعرانہ رعایت سے ہیں تو اس حُسنِ ادا کی داد نہ دینا ظلم ہے لیکن اگر اس کے سوا کوئی اور صنعت ملحوظ رکھی گئی ہے تو اتنا رسا دماغ کوئی کہاں سے لائے۔" [۱۸۰]

اس تبصرے سے نہ صرف ماجد کے وسعتِ علم اور تصورِ ادب کا اندازہ ہوتا ہے بلکہ طنزیاتِ ماجد کی بھی نمائندگی ہوتی ہے۔ اس ضمن میں آلِ احمد سرور کی تنقیدی کتاب " نئے اور پُرانے چراغ " پر بھی ان کا تبصرہ قابلِ ملاحظہ ہے۔ تبصرے کے آغاز میں ماجد نے سرور صاحب کی کسی قدر مشرقیت کا اعتراف کیا ہے لیکن یہ بھی بہت صاف صاف لکھ دیا ہے کہ ان کی تنقیدوں کا مایۂ خمیر مغربی ہے اور وہ اپنے مضمون " اقبال و ابلیس " میں اپنے تصورِ ابلیس کے حوالے سے سراسر " ملٹنی " ہیں۔ پھر اکبر کے بارے میں سرور صاحب کا ایک اقتباس نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ " گویا اکبر نے شاعری نہیں کی اور نہ کوئی بات حکمت و معرفت کی فرمائی ہے بلکہ عمر بھر جھک ماری ہے اور نقاد صاحب جو یہ کھل کر نہیں فرماتے تو یہ عین ان کی مروت اور عالی ظرفی ہے۔" [۱۸۱]

سُرور صاحب بقول ماجدؔ اکبر سے زیادہ سجاد انصاری کے قائل ہیں (اور واقعہ یہی ہے) ۔ سجاد انصاری کے حوالہ کردہ اقتباسات اور ان کے بارے میں مصنف کی رائے

[۱۸۰] مقالاتِ ماجد (طبع دوم) ص ۲۹۴ - ۲۹۵

[۱۸۱] صدقِ جدید، ۲ مارچ ۱۹۵۶ء، ص ۴

نقل کرنے کے بعد ماجد اپنے خاص طنزیہ اسلوب میں لکھتے ہیں: "اس کم سواد تبصرہ نگار کو تو یہ فقرے اگر شاہکار معلوم ہوتے ہیں تو صرف صنعتِ اہمال یا بے مغزی کے۔ نقاد صاحب بڑا احسان و کرم اُردو والوں پر کریں اگر ایک عام فہم شرح ان دقائق و حقائق کی شائع فرمادیتے کہ فرشتہ شیطان کا چولا اور شیطان فرشتہ کا چولا کس عجیب و غریب طریقے سے اختیار کر سکتا ہے۔ شیطان روزِ جزا کا ہیرو کس طرح بن جاتا ہے۔ ملکوتیت میں عناصرِ شیطنت کیوں کر دخیل ہوجاتے ہیں۔۔۔" [۱۸۲]

اہلِ علم جانتے ہیں کہ شورش کاشمیری اور ماجد میں بعض امور میں شدید اختلاف رہا لیکن ماجد نے جب ان کی کتاب "اس بازار میں" پر تبصرہ لکھا تو جہاں اس کے غیر مربوط ہونے، زبان و بیان کی غلطیوں سے مبرا نہ ہونے اور غلط بیانیوں پر مبنی ہونے کی وجہ سے اس سے شدید اختلاف کیا وہیں اس کے اوصاف بھی اجمالاً گنوا دیے۔ ان کے خیال میں ایک تو یہ کہ بیسواؤں اور بیسواؤں کے اتنے مفصل تذکرے کے باوجود مصنف کا قلم فحش سے آلودہ نہیں ہوا اور دوسرے یہ کہ کتاب میں جابجا ادبی شان نظر آتی ہے۔ [۱۸۳] اسی طرح سجاد ظہیر جیسے کٹر ترقی پسند کے مخالف ہونے کے باوجود ان کی کتاب "ذکرِ حافظ" کے بعض پہلوؤں کو انھوں نے فراخ دلی سے سراہا۔ [۱۸۴]

ماجد کی حق گوئی کی ایک اور مثال بھی نگاہ میں رہے۔ ماجد کا سید سلیمان ندوی کے ساتھ رشتۂ محبت و مودّت کس قدر قوی تھا۔ اتنا قوی کہ اس کے لیے سرے سے کسی ثبوت

---

[۱۸۲] صدقِ جدید، ۲ مارچ ۱۹۵۶ء، ص ۵

[۱۸۳] اس دلچسپ اور مفصل تبصرے کی تفصیل کے لیے دیکھیے صدقِ جدید ۲۰ نومبر ۱۹۵۶ء۔ اسی طرح ماجد، مولانا مودودی سے اختلاف کے باوجود حبیب محمد سرور جامعی کی تصنیف "مولانا مودودی کی تحریکِ اسلامی" پر قلم اُٹھاتے ہیں تو سرور جامعی کی مولانا مودودی پر تعریضات کا نوٹس لیتے ہیں اور صاف لکھتے ہیں کہ یہاں مصنف مؤرخ سے زیادہ نکتہ چیں بن گئے ہیں۔ دیکھیے صدقِ جدید، ۲۹ مارچ ۱۹۵۷ء، ص ۴-۵

[۱۸۴] تفصیل کے لیے دیکھیے صدقِ جدید، ۵ جولائی ۱۹۵۷ء، ص ۴

کی ضرورت نہیں لیکن ان کی "سیرۃ النبی" پر جو مفصل مضمون" اُنھوں نے "سچ" میں دو قسطوں میں "سیرۃ النبی یا صحیفۂ سلیمانی" کے عنوان سے لکھا اس میں وہ ان کی کاوش کی مفصل داد دینے کے ساتھ ساتھ طاؤس کے پائے زشت کے بیان سے بھی نہیں شرمائے۔ چنانچہ لکھا: "جہنم کی ابدیت وعدم ابدیت کا مسئلہ شروع سے مختلف فیہ رہا ہے۔ علمائے محققین اہل سنت کا بڑا گروہ جنت کی طرح جہنم کے بھی خلود کا قائل ہے لیکن خود اہل سنت کے اندر بھی شیخ محی الدین ابن عربی جیسے زبردست اہل باطن اور ابن تیمیہ وابن قیم جیسے زبردست اہل ظاہر اس عقیدہ کے مخالف بالآخر فنائے جہنم و انقطاع عذاب کے قائل گزرے ہیں۔ مولانا سید سلیمان نے اسی مرجوح شق کو اختیار فرمایا ہے اور عقلی ونقلی، قیاسی ونصی دونوں قسم کے دلائل وشواہد سے اس کمزور پہلو کو جس قدر محکم ومدلل بنا سکتے ہیں، بنایا ہے۔ اس بے علم وکوتاہ نظر کی فہم ناقص میں کتاب کا ضعیف ترین حصہ یہی ہے۔"[۱۸۵] اس کے بعد ماجد نے اکابر مفسرین و محدثین کی متعدد تفاسیر واحادیث سے استشہاد کر کے سید سلیمان ندوی کے دلائل کو قطع کیا ہے۔

اہل نظر جانتے ہیں کہ اپنے معاصرین اور ان کی فتوحاتِ علمی کے بارے میں ایماندارانہ رائے دینا کتنا مشکل کام ہے۔ ماجد اپنی تبصرہ نگاری (اور دیگر تحریروں کے ذریعے سے) کے حوالے سے اس "ہفت خواں" سے مستانہ وار گزر گئے ہیں۔

مقالے کی ابتدا میں ہم نے عرض کیا تھا کہ ماجد پی ایچ ڈی کے مقالات پر بھی محاکمہ کرتے رہے ہیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر اسے ڈی نسیم کے مقالے "اُردو شاعری کا مذہبی اور فلسفیانہ عنصر" پر ماجد کی دو رپورٹیں مورخہ ۲۷ دسمبر ۱۹۵۶ء و ۱۱ جنوری ۱۹۵۹ء ہمیں بھی دستیاب ہوگئیں[۱۸۶]۔ ان رپورٹوں سے بھی ماجد کے اسلوب نقد کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ اس مقالے کے باب میں جہاں ماجد نے مصنف کی تلاش وتفحص کاوش اور دیدہ دلیری کی داد دی اور یہاں تک لکھا کہ "ایک دو نہیں، بیسیوں کتابوں اور ان کے مصنفین کے نام ایسے نظر پڑے جن سے ئیں

---

[۱۸۵] تفصیل کے لیے دیکھیے، سچ لکھنؤ، ۱۴ اپریل ۱۹۳۳ء، ۲۱ اپریل ۱۹۳۳ء کے شمارے۔

[۱۸۶] یہ رپورٹیں ہمیں ماجد کے خویش اور صدق جدید کے ایڈیٹر حکیم عبدالقوی دریابادی صاحب نے مرحمت کیں۔

توسرے سے ناواقف تھا یا اگر واقف تھا بھی تو ریلتے نام اور میں بمسرت اعتراف کرتا ہوں کہ مقالہ کے مطالعہ سے میری معلومات و بصیرت دونوں میں اضافہ ہوا، وہیں اس کے معائب بھی تفصیل سے گنوا دے ۔ مثلاً یہ کہ مقالہ غیر معمولی طوالت کا شکار ہو گیا ہے، مضامین کی تکرار ہے ۔ مقالہ نگار غیر جانبدار نہیں رہ سکا اور اس نے فریقانہ حیثیت اختیار کر لی ہے ۔ دجلہ کا پانی حُسینیوں پر بند نہیں کیا گیا تھا کیونکہ دجلہ سرزمینِ کربلا سے کوسوں دُور واقع ہے ۔ مقالہ نگار نے کثرت سے ایسے مصنفین و شعرا کا ذکر کیا ہے جو قابلِ ذکر نہ تھے بعض شعروں کا انتساب غلط ہے ۔ مثلاً عشق ہائے کرشمے رنگیے بود ۔ الخ عطار کا نہیں رومی کا شعر ہے ۔ مسیحی عقیدہ میں عیسیٰ خدا کے بیٹے ہیں اور بس ۔ پیغمبر نہیں جیسا کہ مقالہ نگار کا خیال ہے ۔ شُدھی تحریک ہندوؤں کی نہیں آریہ سماجیوں کی تحریک تھی ۔ اشخاص کے نام بعض جگہ بالکل غلط اور مضحکہ خیز درج ہوئے ہیں وغیرہ اور آخر میں لکھا "میرے رائے ناقص میں تو یہ آتا ہے کہ ابھی مقالہ معنوی اور ادبی دونوں حیثیتوں سے نظرِ ثانی کے لیے مقالہ نگار کو واپس کر دیا جائے ۔" سات صفحے کی اس مفصل رپورٹ کے بعد نظرِ ثانی شدہ مقالے پر انھوں نے دو صفحے کی رپورٹ بھیجی جس میں اس کی غیر ضروری طوالت کا پھر شکوہ کیا اور ایک آدھ جگہ اصولِ تحقیق سے مقالہ نگار کی ناواقفیت کی بھی شکایت کی مگر ڈگری دیے جانے کی بالآخر سفارش کی ۔

مندرجہ بالا مباحث سے تنقید کے ضمن میں ماجد کی صاف گوئی، توازن، وسعتِ علم اور اسلوبِ خاص کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے لیکن یہ بات بہرحال صرفِ نظر کرنے کے قابل نہیں کہ ان کی وفات (۱۹۷۷ء) تک اُردو ادب نے کئی کروٹیں لیں ۔ جدیدیت و نو ترقی پسندی کے ریلے آئے اور چلے گئے ۔ اُردو تنقید نے ساختیاتی اور اسلوبیاتی طرز کی طرف بھی کسی قدر اعتنا کیا لیکن ماجد نے آنکھ اُٹھا کر بھی ان جدید رویّوں کی جانب نہیں دیکھا ۔ ماجد طبعاً روایت کے آدمی تھے اور چونکہ ان کی زندگی کے آخری چالیس سال تو اسلامیات کے لیے وقف ہو گئے تھے اس لیے وہ ادب اور تنقید کی طرف وہ توجہ نہ دے سکے جس کے وہ مستحق تھے ۔ بہرحال اس کے باوجود انھوں نے اُردو تنقید کو جو کچھ دیا، وہ مقدار میں کم ہونے کے باوجود معیار کے اعتبار سے یقیناً لائقِ اعتنا ہے ۔

باب سوم:

عبدالماجد دریابادی بحیثیت مترجم و شارح

ترجمہ کیوں، کیسا اور کب؟ یہ سوال جتنا مختصر ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ ترجمہ کیسا ہونا چاہیے؟ کیا مترجم لفظ کی جگہ لفظ اور حرف کی جگہ حرف بٹھا کر اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جاتا ہے؟ کیا اسے صرف اخذِ مفہوم کے ذریعے اپنے نتائج ترجمہ پیش کر دینے چاہییں اور کیا اُسے ترجمہ کہا جا سکتا ہے؟ ترجمے میں جس شے کو اصل کی روح کہتے ہیں، اس سے کیا مراد ہے؟ کیا اصل متن کے مطالب کو دوسری زبان میں منتقل کر دیتے یا تلخیص کر دینے سے اصل روح برقرار رہ سکتی ہے؟ کیا اصل روح میں مفاہیم کے ساتھ ساتھ طرزِ ادا اور اسلوب تحریر کا بھی برابر کا حصّہ نہیں ہوتا؟ کیا مترجم اس لیے ترجمے کا سہارا لیتا ہے کہ وہ تخلیق پر قادر نہیں؟ کیا ترجمہ اصل کے مقابلے میں ایک دوسرے درجے کا کام ہے؟ کیا بطور ماخذِ تحقیق اس کا درجہ اوّل ہے یا ثانوی؟ کیا مترجم کو ترجمہ کرتے وقت دونوں زبانوں پر ایک سی قدرت ہونی چاہیے یا اس زبان پر زیادہ قدرت ہونی چاہیے جس میں وہ ترجمہ کر رہا ہے؟ کیا ہر کلچر اور زبان ترجمے کی محتاج ہوتی ہے یا کوئی زبان تہذیب کے ایک خاص دور میں ترجمے سے بے نیاز ہو جاتی ہے؟ کیا مترجم کو محض اس بات کی داد دیتے جانا کہ اس کے ترجمے میں سلاست اور روانی موجود ہے، ترجمے کے باب میں ایک طرح کی مغالطہ آفرینی نہیں؟ کیا ترجمہ اصل سے بڑھ کر بھی ہو سکتا ہے؟ یہ اور اس طرح کے متعدد دوسرے سوال ہیں جو ہمیں دعوتِ فکر دیتے ہیں۔

اصل میں ترجمہ دو زبانوں یا دو تہذیبوں کے درمیان ایک پُل کا کام دیتا ہے اور مترجم کی حیثیت اصلاً ایک سفارت کار کی ہوتی ہے۔ یہ درست ہے کہ تہذیب کے ایک خاص نقطے پر پہنچ کر بعض اوقات ترجمہ کسی خاص تہذیب کی ناگزیر ضرورت بن جاتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایک وقت ایسا بھی آ سکتا ہے جب کوئی تہذیب ترجمے کی ضرورت سے کُلیتہً بے نیاز ہو جائے۔ اس ضرورت میں کمی بیشی بہر حال ہو سکتی ہے۔ پھر بعض اوقات تو ترجمہ تنہا کسی

تحقیقی ماخذ کا کام دیتا ہے مثلاً مسلمانوں نے جن یونانی کتب کا عربی ترجمہ کیا وہ اپنی اصل زبان میں آج ناپید ہیں اور صرف عربی ہی میں قابلِ حصول ہیں، گویا ترجمہ بعض اوقات ایک واحد مضبوط چھلکے (Crust) کا کام بھی دیتا ہے جس میں کسی تہذیب کے بیج محفوظ رہتے ہیں۔ ترجمے کا یہ ایک ایسا فیضان ہے جو خصوصیت سے لائق توجہ ہے! کوئی زبان بھی اس وقت تک مستقل الوجود اور قائم بالذات نہیں ہو سکتی جب تک کہ مستند زبانوں کا کم از کم بیشتر کلاسیکل حصّہ اس میں منتقل نہ ہو جائے۔

مترجم جب کسی زبان پارے کا ترجمے کے لیے انتخاب کرتا ہے تو گویا وہ براہِ راست یا کم از کم اپنے لاشعور میں اس زبان پارے کی اہمیت اور حاکمیت کا معترف ضرور ہوتا ہے، گویا مترجم کی حیثیت مطیع کی ہوتی ہے اور اس زبان پارے کی جس کا وہ ترجمہ کر رہا ہوتا ہے، حاکم اور راعی کی۔ چنانچہ بنیادی اور لازمی طور پر مترجم کو اصل متن کا پابند ہونا پڑتا ہے۔ ترجمہ اصل میں بہت حد تک نفیِ ذات کے عمل سے عبارت ہے۔ یہاں "من تو شدم" ہی سے کام چلتا ہے" تو من شدی" سے نہیں۔ ترجموں میں کامیاب ترین ترجمہ وہی ہے جس میں اصل کی روح کھنچ آئے جس کو پڑھ کے مصنف کے اصل خیالات بلکہ اس کے طرزِ ادا اور اُسلوبِ تحریر سے بھی کماحقہ، واقفیت حاصل ہو جائے اور جو اصل متن سے کُلیتہً بے نیاز کر دے لیکن ایسے کامیاب ترین ترجمے خال خال ہی ملتے ہیں اس لیے کہ ترجمے کے مطالبات اور مشکلات اس قدر گوناگوں ہیں کہ ان سے عہدہ برآ ہونا اتنا آسان نہیں۔ ایک کلچر کے طرزِ احساس کو دوسرے کلچر کے طرزِ احساس میں منتقل کرنا بڑا مشکل کام ہے۔ زبانوں کے اسالیب اتنے مختلف اور متنوّع ہوتے ہیں کہ اصل مفہوم و معانی مترجم کے ہاتھ سے پھسل پھسل جاتے ہیں۔ اس ضمن میں ادبِ عالیہ کا ترجمہ کرنا تو اور مشکل کام ہے اور اس میں بھی خصوصاً شاعری کا۔ بعض زبانوں کی صوتیات دوسری زبان میں منتقل نہیں ہو سکتیں، مثلاً عسکری صاحب جو فرانسیسی اور اُردو دونوں زبانوں کے ادا شناس تھے، لکھتے ہیں کہ فرانسیسی کی آوازیں اُردو رسم الخط میں منتقل نہیں ہو سکتیں، پھر میلارمے کی شاعری کے اُردو میں ناقابلِ ترجمہ ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "میراجی تو جرأتِ رندانہ کر بیٹھے تھے لیکن میرا عقیدہ ہے کہ اُردو میں میلارمے کا ترجمہ ہو نہیں سکتا بلکہ انگریزی

میں بھی روجر فرائی کا ترجمہ براٗت رندانہ سے زیادہ کچھ نہیں۔ جو شخص میلارمے کی نظمیں قافیوں کے بغیر ترجمہ کر ڈالے وہ نیک نیت تو ضرور ہے، میلارمے کی شاعری نہیں سمجھتا۔ اس ترجمے میں شعر کا مطلب تو ضرور آگیا ہے، شاعری کو فرائی صاحب نے میلارمے کے پاس ہی رہنے دیا ہے۔ [۱]

ترجمے اور خصوصاً کلاسیکی زبانوں کے ترجمے کی مشکلات کا ذکر عبدالباری ندوی ان الفاظ میں کرتے ہیں، "دوسری نازک بحث یہ ہے کہ کلاسیکل کتابوں کے ترجمے کا اصول کیا ہو؟ اس مُلایانہ ترجمے کا تو نام نہ لو جس میں حضرت مترجم لغت اُلٹ اُلٹ کر لفظ کی جگہ لفظ اور حرف کی جگہ حرف رکھتے چلے جاتے ہیں۔۔۔ صحیح معنی میں اصولاً ترجمہ نگاری کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ کم و بیش حذف و اضافے اور بعض دوسرے جزئی تصرفات کی آزادی کے ساتھ اصل کتاب کے نفس و مرکزی مطالب کو مجموعی حیثیت سے قائم رکھا جائے اور بس۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مطلب کو خبط کیے بغیر اور اُردو کے محاورے اور گرامر کو ذبح کیے بغیر جہاں تک ہو سکے اصل زبان اور مصنف کے تمام مختصات شائل کو محفوظ رکھا جائے اور اقل قلیل تصرف پر قناعت کی جائے۔" [۲]

"پہلی صورت کا نہایت صحیح نام ابن رشد نے تلخیص رکھا ہے۔ اس نے خود یہی کیا ہے۔ لیکن اس میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ ہم یقین و اطمینان کے ساتھ کسی چیز کی نسبت یہ نہیں بتا سکتے کہ اس میں کتنا حصّہ مصنف کا ہے اور کتنا صاحب تلخیص کا، نہ ہم اصل مصنف کا ذمہ دارانہ حیثیت سے حوالہ دے سکتے ہیں، چنانچہ ایک خالص عربی دان آج یہ نہیں بتا سکتا کہ اصل ارسطو کی کتنی منطق تھی اور ابن رشد نے اس میں کیا تصرف کیا۔ پوپ نے جب ہومر کا انگریزی میں ترجمہ کیا تو ایک دوست نے داد دی لیکن کہا "مسٹر پوپ اس کو تم ہومر نہ کہو"۔ [۳]

مترجم کا کمال صرف یہی نہیں کہ وہ مصنف کے مطالب و مفاہیم کو اپنی زبان میں منتقل کر دے بلکہ اس کے اسلوب و انداز کا بھی چربہ اتارے تاکہ ترجمہ ہو کر یہ جس زبان میں منتقل ہو اس میں اسلوب یا اسالیب کے تنوع کا باعث بھی بن سکے یا مصنف کی روح کے ساتھ انصاف کر سکے۔ اس اہم نکتے کا ذکر کرتے ہوئے عبدالباری ندوی

---

[۱] محمد حسن عسکری، ستارہ یا بادبان ص ۷۰۔ [۲] دیباچہ "مبادی علم انسانی"، ص ۲

[۳] دیباچہ "مبادی علم انسانی"، ص ۲

لکھتے ہیں :

"پھر اگر ایک شخص میں تطویل یا تکرار و اعادہ کی عادت ہے مثلاً لاک، یا انشا پردازی پر قدرت نہیں حاصل مثلاً اسپنسر، یا بڑے بڑے پیچیدہ جملے لکھتا ہے مثلاً مل تو کیا حق ہے کہ ہم اسٹائل کے ان تمام خصوصیات کو فنا کردیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اسٹائل کی اہمیت اس درجہ ہے کہ آج اسی اختلاف اسٹائل اور بعض اور اندرونی شہادتوں کی بنا پر جرمنی کے بعض محققین فلاطون کے بہت سے مکالمات کو اس کی تصنیف نہیں سمجھتے۔"[۵۷]

عبدالباری ندوی نے محض ایک نظری اصول ہی مرتب نہیں کیا بلکہ "مبادی علم انسانی" (برکلے) کا ترجمہ کرتے وقت اُنھوں نے غایت درجہ احتیاط اور دیانت سے کام لیا اور مصنّف کے نفسِ مطالب ہی کو ادا کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے طرزِ ادا کو بھی حتی الامکان برقرار رکھا۔

ترجمے میں سلاست اور روانی شگفتگی اور شادابی کا وجود یقیناً قابلِ داد ہے لیکن ظاہر ہے کہ اگر اصل میں یہ شگفتگی و شادابی نہیں تو ترجمے میں اگر مترجم ایسا التزام کرے گا تو یقیناً وہ انحراف کا ارتکاب کرے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مشکل، مغلق اور پیچ دار مباحث و مطالب کے ترجمے میں روانی اور سلاست بمشکل قائم رہ سکتی ہے اور پھر محض سلاست اور روانی کے کچھ نقصانات بھی ہیں مثلاً اس سے زبان کی سطحیت اور اکہراپن دور نہیں ہوتا "اردو والے ترجمے میں بس یہی بات دیکھتے ہیں کہ روانی اور سلاست ہو اور پڑھتے ہوئے ایسا لگے جیسے کتاب اُردو میں ہی لکھی گئی ہے۔ (معاف کیجیے) یہ کام تو میں سوتے ہوئے بھی کر سکتا ہوں لیکن اس سے اُردو ادب کو کیا فائدہ پہنچتا ہے؟ اس میں شک نہیں کہ اس سے ترجمے کا کام بہت ہلکا ہوجاتا ہے لیکن ہماری زبان وہیں کی وہیں رہتی ہے جہاں تھی۔ نثر کی اسی تعریف نے ہمارے ادب کو مار رکھا ہے خصوصاً ترجمے کو۔ اگر ہمارے نقاد پڑھنے والوں کو یہ راز بتا دیتے کہ پڑھتے وقت دماغ پر زور پڑے تو کوئی حرج نہیں تو شاید اُردو نثر میں ترجمے ہی کے ذریعے کچھ تجربے ہو سکتے۔"[۵۸]

---

[۵۷] دیباچہ "مبادی علم انسانی"، ص ۳، ۴ [۵۸] محمد حسن عسکری، ستارہ یا بادبان، ص ۱۲۵

مترجم کے بارے میں عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ وہ منحرف ہوتا ہے "Translator is a traitor" - مطلب یہ کہ وہ مصنف کی روح سے اکثر انحراف کرجاتا ہے وہ اس کے مطالب میں سے حذف بھی کرتا ہے اور ان میں اضافہ بھی کرڈالتا ہے اس کے اسلوب کا چربہ اتارنے کی بجائے اس پر اپنے اسلوب کا رنگ چڑھا دیتا ہے - اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ مترجم کو مجتہد نہیں ہونا چاہیئے لیکن یہ اجتہاد ترجمہ کرتے وقت اپنی زبان میں نئی تراکیب، نئی اصطلاحات اور نئے طرز احساس کے منتقل کرنے تک محدود ہونا چاہیے - یہ نہیں کہ اس کا اجتہاد اس حد تک پہنچ جائے کہ مصنف کو کہنا پڑے کہ "من چہ می سرایم وطنبورۂ من چہ می سراید" جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ مترجم کا آغاز سفر اصل میں نفی ذات سے شروع ہوتا ہے اسی کا نام نیک نیتی اور انصاف پسندی ہے - اگر اسے کچھ اختلاف کرنا ہو تو یہ کام حواشی و تعلیقات میں ہونا چاہیے تاکہ مصنف اور مترجم کے خیالات کو الگ الگ پہچانا جا سکے - خیر اگر ایسا التزام نہ بھی کیا جائے تو اصل متن کی موجودگی کی صورت میں تقابل کے ذریعے اصل اور ترجمے کے فرق کو واضح کیا جا سکتا ہے - دقت تو اس وقت پیش آتی ہے جب مرور زمانہ کے ہاتھوں ترجمہ تو محفوظ رہ گیا ہو اور اصل متن ناپید ہوگیا ہو جیسا مثلاً ارسطو کی تصنیفات کے سلسلے میں ہوا۔ اگر مترجم محض مترجم ہے اور تخلیقی ادب پر قادر نہیں تو ایسی صورت میں اصل مصنف کے لیے خطرہ بڑھ جاتا ہے - اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے مترجم کے لیے ترجمہ اصل میں اصول تلافی کا کام دے رہا ہوتا ہے یعنی "گندم اگر بہم نرسد بھُس غنیمت است" چنانچہ وہ ترجمے کے ذریعے بعض اوقات اپنے خیالات کو بھی ڈھکیل دیتا جاتا ہے اور متن سے آمیز کرکے اپنے لیے سامان تشفی کرتا جاتا ہے - اسی لیے کہا جاتا ہے کہ سچے اور اچھے مترجم کے کام میں بڑی رکاوٹیں ہیں : "اچھا ترجمہ اسی وقت وجود میں آ سکتا ہے جب مترجم نے نیک نیتی کے ساتھ اپنی شخصیت کو کھو کر مصنف کی شخصیت تلاش کرنے کی کوشش کی ہو - اپنی ذات کی نفی اور اپنی شخصیت سے انکار ایک اچھے مترجم کے لیے ضروری ہے - بہرحال ایک طرف تو مترجم کی ذات مصنف کی ذات سے ہمیشہ کم تر رہتی ہے، دوسری طرف اس کے برخلاف مصنف کی شخصیت ترجمہ کے ذریعے پھیل کر اور بڑی ہوجاتی ہے - اپنی بات ہو تو آدمی اسے سوزنگ سے باندھنے کی کوشش

کرسے لیکن ترجمے میں تو آدمی خود بندھ جاتا ہے ۔"[۵۶]

جارج سینٹس بری نے عمر خیام کی رباعیات (انگریزی ترجمانی) کا دیباچہ لکھتے ہوئے فٹز جیرالڈ کی مہارتِ ترجمہ کی داد دیتے ہوئے ایک بڑا معنی خیز جملہ لکھا ہے یعنی "Fitz Gerald is Omar Khayyam and one may almost dare to say Omar Khayyam is Fitz Gerald".[۵۷]

ہمارے نزدیک اس جملے کا مفہوم یہ ہے کہ ترجمہ کرتے وقت فٹز جیرالڈ نے خیام کے تخلیقی تجربے کو محسوس کیا اور اسے اپنے وجود و وجدان کا اس طرح حصہ بنا لیا گویا وہ عمر خیام بن گیا یعنی "من تو شدم" والا معاملہ ہو گیا لیکن سینٹس بری کے خیال میں تو معاملہ "تو من شدی" کا بھی تھا۔ اصل میں یہیں آکے فٹز جیرالڈ نے ٹھوکر کھائی اور نتیجتہً خیام کی تخلیقی ترجمانی تو ہو گئی مگر اس کا تخلیقی ترجمہ نہ ہو سکا۔ اگر ہم کسی زبان پارے کو ترجمہ کے لیے منتخب کریں تو پھر ترجمے کو ترجمہ ہی ہونا چاہیے تالیف یا ترجمانی نہیں بننے دینا چاہیے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ترجمہ جب تک سچا ترجمہ رہتا ہے اسے ایک اہم ماخذ کے طور پر قبول کیا جا سکتا ہے لیکن جہاں وہ تالیف یا ترجمانی بن جاتا ہے اس کی مصدری اور تحقیقی حیثیت مشکوک ہو جاتی ہے۔ شاید اسی لیے عام طور پر ترجموں کو تحقیق میں ہمیشہ ثانوی حیثیت دی جاتی ہے کیونکہ اکثر ترجمے ترجمانی یا تالیف ہی ہوا کرتے ہیں و " ترجمے کو اصل ماخذ کی حیثیت سے نہ پیش کیا جا سکتا ہے اور نہ قبول کیا جا سکتا ہے۔ تصنیف اور ترجمہ دو مختلف چیزیں ہیں۔"[۵۸]

فنِ ترجمہ کے سلسلے میں ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ مترجم کو کس زبان میں زیادہ ماہر ہونا چاہیے، جس زبان سے ترجمہ کیا جا رہا ہے اس میں یا جس زبان میں کیا جا رہا ہے اس میں؟ اس کا جواب اصولاً تو یہی ہے کہ ہر دو زبانوں میں، لیکن اس باب میں ایک اہم نکتے کی جانب اکبر الہ آبادی نے ماجد کے نام ایک خط میں توجہ دلائی ہے، لکھتے ہیں "یہ میرا خیال ضرور ہے

---

۵۶ ڈاکٹر جمیل جالبی؛ تنقید اور تجربہ، ص ۱۲۵

۵۷ Rubaiyat of Omar Khayyam ، ص ۹

۵۸ رشید حسن خاں، ادبی تحقیق، مسائل اور تجزیہ، ص ۴۴

کہ ترجمہ کرنے والے کو اس زبان میں جس میں ترجمہ کیا جا رہا ہے زیادہ تجربہ چاہیے کیونکہ بہ نسبت سمجھنے کے سمجھانا مشکل ہے۔" [۵۹] بہرحال مترجم کو بنیادی طور پر دونوں زبانوں، ان کے اصول، قواعد، محاورات، مقامی لفظیات، تراکیب، نظامِ تشبیہ و استعارات، علامات، اصطلاحات، متروکات، محاسن، معائب یعنی متنوع اسالیب اور طرزِ ادا سے بخوبی واقف ہونا چاہیے۔

جس طرح تخلیق کی کامیابی اس امر کی مرہون ہے کہ وہ فن کار کے باطنی احساسات اور قلبی واردات سے پھوٹی ہو، اسی طرح ترجمہ بھی وہی زیادہ کامیاب ہو سکتا ہے جو مترجم کی داخلی ضرورت بن کر وجود میں آیا ہو۔ ترجمہ صرف کسی تہذیب ہی کی نہیں، فرد کی بھی ضرورت ہوتا ہے۔ اگر وہ فرد کی داخلی ضرورت نہیں بنا تو کم از کم اسے مترجم کے مزاج اور میلان سے مطابقت ضرور ہونا چاہیے ورنہ عام طور پر ناجائز مقاصد کے تحت کروائے جانے والے ترجمے اور ان کے مترجم دونوں ناقص اور نااہل ہوتے ہیں۔

جہاں تک اسلامی دنیا میں تراجم کا تعلق ہے اس کا آغاز پہلی صدی ہجری کے اواخر میں مختصر تصانیف کے تراجم سے ہوا جب کہ ترجمے کی باقاعدہ تحریکیں دوسری صدی ہجری کے وسط سے شروع ہوئیں۔ تیسری صدی ہجری میں جو اسلام کے ادبیاتِ عالیہ کا زمانہ ہے، یہ روایت اپنے عروج سے ہم کنار ہوئی چنانچہ یہ سلسلہ بعد کی صدیوں میں بھی جاری رہا اور مذکورہ ابتدائی تین صدیاں قدیم تہذیب و تمدن سے متعلق علمی، فلسفیانہ، منطقی، فکری، سائنسی، ادبی اور مذہبی آثار و فتوحات میں بلا نوشانہ ترجمانہ سرگرمیوں میں گزریں۔ ترجمے کی ان ہمہ گیر اور حیرت انگیز کاوشوں سے مسلم تہذیب قدیم ایرانی، ہندی اور یونانی فکر و فرہنگ سے متعارف ہوئی اور بعد کی صدیوں میں خود اس نے اس سرمایۂ علم میں جاندار اور زندہ اضافے کیے۔ ایم ایم شریف لکھتے ہیں:

"The rise of Muslim thought began with a period which, hough rich in original thought, was chiefly marked by

---

[۵۹] خطوطِ مشاہیر جلد اوّل، بار دوم، (مرتبہ: عبدالماجد دریابادی)، ص ۴۵

extensive translations from Sanskrit, Pahlawi, Syriac and Greek. In 762 C.E., the first Abbasid Caliph, Al-Mansur, laid the foundations of his new capital, Baghdad, and he gathered round him scholars from different lands and encouraged translations of scientific and literary works from other tongues. Many scholars, receiving encouragement engaged themselves in translation work in their private capacity. They were mostly Jews, Christians and new converts to Islam": ۱۰

بیت الحکمت کے نام سے جس ادارے کی بنیاد رکھی گئی اس کے نمائندوں نے دوسری زبانوں کے افکار و خیالات کو کامل علمی دیانت کے ساتھ عربی زبان میں منتقل کیا۔ "عباسیوں نے اس کام یعنی علمی اور فلسفیانہ تصانیف کو عربی زبان میں منتقل کرنے کی خاطر ایرانی، ہندوستانی صابئ، یہودی اور عیسائی زبان دانوں کی خدمات حاصل کیں۔ اس دور میں ترجمے کے تین اہم مراکز تھے اسکندریہ، جندی شاپور اور حران۔ عربی زبان میں کتابوں کے تراجم کی اہم ترین کوشش سکندریہ میں شروع ہوئی۔۔۔ تھوڑی ہی مدت میں مسلمانوں نے اپنے عیسائی اساتذہ کے دوش بدوش غیر عربی زبان کی کتابوں کے تراجم اور ان کی تفسیر کا کام شروع کر دیا فارسی، ہندوستانی، عبری اور سریانی زبانوں کی کتابوں کے خاص طور پر تراجم اور ان کی شرح کی گئی" ۱۱

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان تراجم کے موضوعات کیا تھے؟ بات یہ ہے کہ ان تراجم کا آغاز کیمیا اور طب کی تصانیف سے ہوا لیکن رفتہ رفتہ یہ دائرہ علوم طبیعی و مابعد الطبیعی تک پھیلتا چلا گیا۔ نجوم، ریاضی، سیاسیات، ہندسہ اور فلسفہ وغیرہ پر مبنی تصانیف عربی میں ترجمہ ہوئیں۔ " فلسفے کی دنیا میں مسلمان سقراطی، نیم سقراطی، سوفسطائی، تشکا کی، رواقی اور ابی قوری سے قبل کے بعض فلسفیوں سے واقف تھے۔ ایسے قطعی شواہد موجود ہیں جن سے واضح طور پر پتا چلتا ہے کہ دیمقراطیس اور ابی قوری کی تصانیف ان عظیم اسلامی درسگاہوں کے نصاب میں داخل تھیں جہاں علم کلام کی تعلیم دی جاتی تھی یا دی اصالت کے رواقی عقیدے سے نئے اولین معتزلیوں

۱۰ *Muslim Thought -- Its Origin and Achievements* ص ۱۴-۱۵

۱۱ ڈاکٹر شریف حسین قاسمی (مترجم): "اسلامی دنیا میں ترجمے کی تحریک" (مصنفہ ابراہیم مدکور) مشمولہ برہان (دہلی) مئی ۱۹۸۵ء، ص ۱۵ - ۱۶

کے ذہن پر ناقابلِ انکار اثر ڈالا" ۱۲

پھر افلاطون وارسطو کے افکار عربی میں منتقل ہوئے چنانچہ ارسطو کا فلسفہ مسلم فلسفیانہ عقائد کا اہم رکن بنا اور نو افلاطونی فلسفہ نے اسلامی فلسفے کی تحریر و تشریح میں اہم کردار ادا کیا۔

یہاں اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ اسلامی عہد کے مترجمین کا انداز نظر خالص علمی اور محققانہ رہا "ایک ہی متن کو چند مختلف مترجموں نے ایک دوسرے سے متفاوت منابع کو سامنے رکھ کر عربی کا لباس پہنایا ہے۔ ایسی صورت میں یہ مترجم ان ترجموں پر، جو اُن سے قبل جلدی میں کیے گئے تھے، یا یہ تراجم ایسے لوگوں نے کیے تھے جو بہتر صلاحیتوں کے حامل نہیں تھے، تجدیدِ نظر یا ان کی تصحیح کیا کرتے تھے۔ اس صورتِ حال کو سمجھنے کے لیے بعض اعداد و شمار بڑی حد تک مدد کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ۲۳ اشخاص نے ارسطو کی تصانیف کا پہلی بار ترجمہ کیا ہے یا ان پر تجدید نظر کی ہے۔ ان تیئیس مترجمین میں آدھے سے زیادہ یونانی زبان جانتے تھے۔ دُنیائے اسلام میں ارسطو کی بیس متعارف کتابیں تقریباً ۸۸ بار عربی میں منتقل کی گئی ہیں" ۱۳

"اسلامی دَور کے مترجمین کی دُہری ذمہ داری تھی۔ ایک یہ کہ وہ اصل متون سے صحیح روایت پیش کریں، دوسری یہ کہ نئے اور جدید مقام پر مناسب الفاظ و کلمات منطبق کریں۔ اس میدان میں بھی اُنھوں نے اپنی صلاحیت اور ہوش مندی کا سکّہ جما دیا ہے۔ اوائل میں اُنھوں نے یہ الفاظ عربی زبان سے مستعار لیے۔۔۔ اس کے برخلاف اگر کبھی عربی نے مناسب الفاظ کی فراہمی میں ان کا ساتھ نہیں دیا، تو اُنھوں نے دوسری زبانوں سے مدد لی۔ یہی وجہ ہے کہ یونانی، سریانی، فارسی اور ہندوستانی الفاظ اسلام کے جدید علوم میں راہ پا گئے۔ اس صورتِ حال کا اندازہ لگانے کے لیے خوارزمی کے ایک مختصر رسالے "مفاتیح العلوم" پر نظر ڈالنی کافی ہوگی" ۱۴

مُسلم مترجمین کا کام لائقِ توجہ ہے کہ اُنھوں نے ایک عظیم فکری تحریک کا ڈول ڈالا۔

---

۱۲ ڈاکٹر شریف حسین قاسمی (مترجم): "اسلامی دُنیا میں ترجمے کی تحریک" (مصنفہ ابراہیم مدکور) مشمولہ برہان (دہلی)، مئی ۱۹۸۵، ص ۲۲-۲۳

۱۳ ایضاً ص ۳۰

۱۴ ایضاً ص ۳۵

انھوں نے یونانی تہذیب و تمدن کو مسلم تہذیب سے روشناس کرایا۔ انھوں نے عہدِ قدیم کا قرونِ وسطیٰ سے رشتہ جوڑا اور ہمیں ایسی یونانی تصانیف سے روشناس کرایا جو محض عربی تراجم کے ذریعے دستبردِ زمانہ سے محفوظ رہیں ۔

بے محل نہ ہوگا اگر اُردو میں باقاعدہ ترجمہ نگاری اور ان کے محرکات کا اجمالی جائزہ بھی مرتب کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ عہد بہ عہد ان کی رفتار اور نوعیت کیا رہی ہے ۔

جہاں تک اُردو میں تراجم کا تعلق ہے ان کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود اُردو نثر کی تاریخ۔ چنانچہ آٹھویں صدی ہجری میں اُردو نثر کے نمونے ان "چھوٹے بڑے رسالوں کی صورت میں ہیں جن میں دکن اور گجرات کے فقرا اور اہلِ دل کے اقوال و امثال قلم بند کیے گئے ہیں ... یہ رسالے اکثر فارسی اور عربی کتابوں کے ترجمے ہیں اور زیادہ تر مذہبی رنگ میں ہیں۔ سیّد محمد عبداللہ حسینی نے حضرت غوث الاعظم کے رسالے نشاط العشق کو دکھنی میں ترجمہ کیا۔ اسی طرح شاہ میراں جی شمس العشاق نے شرح "مرغوب القلوب" لکھی ... میراں یعقوب نے "شمائل الاتقیا و دلائل الاتقیا" کا اردو ترجمہ نہایت سلیس اور سادہ دکھنی زبان میں ۱۰۸۷ھ میں کیا "[۱۵]

بارھویں صدی ہجری میں فارسی کا رواج تیزی سے کم ہونا شروع ہوا اور مذہبی مجالس میں اب اُردو کا استعمال بڑھنا شروع ہوگیا۔ چنانچہ فضل علی فضلی نے ملا حسین واعظ کاشفی کی تصنیف " روضۃ الشہدا " کے کسی خلاصے کو اُردو میں ترجمہ کیا۔ اس ترجمے میں بھی بقول ڈاکٹر جمیل جالبی " وہ خوبیاں پیدا ہوگئی ہیں کہ " کربل کتھا " اس دَور کی اُردو نثر کی ایک قابلِ ذکر کتاب بن گئی ہے۔"[۱۶]

اس دَور میں قرآنِ پاک کی مختلف صورتوں کے ترجمے ہوئے اور ان کی تفسیریں بھی اُردو میں لکھی گئیں۔ شاہ محمد رفیع الدین نے قرآنِ پاک کا پہلا اُردو ترجمہ کیا جو تیرھویں صدی ہجری کے اوائل میں کیا گیا یا پھر بارھویں صدی ہجری کے اواخر میں [۱۷] ۔ بعد ازاں ان کے بھائی شاہ عبدالقادر

---

[۱۵] رام بابو سکسینہ : تاریخ ادبِ اُردو (حصۂ نثر) ص ۲

[۱۶] ڈاکٹر جمیل جالبی : تاریخ ادبِ اُردو جلد دوم، حصّہ دوم، ص ۱۰۲۶

[۱۷] اس باب میں کسی حتمی سنہ کا تعین ادبِ اُردو کے کسی تاریخ نگار نے نہیں کیا۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

نے ۱۲۰۵ھ میں ترجمہ قرآن پاک مکمل کیا۔ عیسائیوں کی انجیل اور ہندومت کی مقدس کتب کا ترجمہ بھی اسی صدی میں شروع ہوا۔ بارھویں صدی کے اواخر میں تحسین نے چہار درویش کا اردو ترجمہ کیا۔

مندرجہ بالامعروضات سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ قدیم دکنی ترجموں سے لے کر شمالی ہندوستان کے تراجم تک موضوعات ترجمہ عموماً مذہبی، فقہی یا متصوفانہ کتب تھیں۔ فورٹ ولیم کالج کا قیام اس باب میں اُردو تراجم کا دوسرا دور ہے جب کثرت سے داستانی ادب کو اُردو میں منتقل کیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی شاعری اور قرآن حکیم اور انجیل وغیرہ کا بھی کسی قدر اُردو ترجمہ ہوا۔ گلکرسٹ نے شیکسپیر کے چند منظومات کا اُردو ترجمہ کیا۔ میر بہادر علی حسینی، مولوی امانت اللہ اور کاظم علی جوان نے قرآن حکیم کا اُردو ترجمہ کیا جس کے صرف چھتیں صفحے شائع ہو سکے۔" حکومت نے اس کی اشاعت کو قابلِ اعتراض سمجھ کر اس کی طباعت روک دی اور چھپے ہوئے حصے خرید کر غالباً ضائع کر دیے۔" [شلہ]

اخلاقی حکایات و نصائح اور داستانوں میں مادھونل اور کام کندلا، باغ و بہار، اخلاقِ محسنی، تنبیہ الغافلین، گل بکاؤلی، اخلاقِ ہندی، توتا کہانی، باغِ اُردو اور شکنتلا ناٹک وہ اہم تراجم ہیں جنھوں نے اُردو کے داستانی و موعظتی ادب میں اضافہ بھی کیا اور ان میں سے بعض نے تو اُردو ادب کو نئے اسالیب بھی دیے۔

یہ درست ہے کہ فورٹ ولیم کالج کا قیام اُردو نثر کے ارتقا میں ایک اہم سنگِ میل ثابت ہوا لیکن یہ بات بھی بہر حال طے ہے کہ اس کالج کا قیام برطانوی استعمار کے مفادات کی حفاظت، استقرار اور تسلسل کے لیے عمل میں لایا گیا تھا؛ چنانچہ فورٹ ولیم کالج کے آئین کے دیباچہ میں لکھا گیا تھا کہ اب جب کہ " ہندوستان و دکن کے وسیع علاقے برطانیہ عظمیٰ کے تحت اور انگلش ایسٹ انڈیا کمپنی کے زیرِ حکومت آگئے ہیں اور حالات کے ساتھ ایک مضبوط سلطنت قائم ہو گئی ہے۔۔۔ برطانوی قوم کے مقدس فرض، ان کے حقیقی مفاد ان کی عزت اور ان کی حکمتِ عملی کا اب یہ تقاضا ہے کہ ہندوستان

(گزشتہ سے پیوستہ) ڈاکٹر جمیل جالبی صاحب نے بھی اس باب میں محقق قیاس سے کام لیا ہے، دیکھیے تاریخ ادبِ اُردو، جلد دوم، حصہ دوم، ص ۱۰۵۲-۱۰۵۳

شلہ محمد عتیق صدیقی، گلکرسٹ اور اس کا عہد، ص ۱۹۵

کی برطانوی سلطنت کے حدود میں عمدہ عملداری قائم کرنے کے لیے مناسب اقدام کیے جائیں"۔[۱۹]
چنانچہ ہندوستان کے گورے عمّال کو "فرائض" کی موزوں" بجاآوری" کے لیے ہندوستان کی مقامی زبانوں کو کماحقہ، سیکھنے کا حکم دیا گیا اور چونکہ انیسویں صدی کے اوائل تک اُردو ہندوستان کی ملک گیر زبان بن چکی تھی اس لیے اس کو سیکھنے کے لیے سادہ، صاف اور سلیس تراجم کروائے گئے۔ یہ تراجم زیادہ تر فارسی سے کیے گئے اور کم تر درجے میں سنسکرت اور برج بھاشا سے۔ ان تراجم سے اُردو زبان کا رقبہ وسیع ہوا لیکن یہ وسعت بہرحال ایک محدود دائرے میں تھی۔

انیسویں صدی عیسوی کی پہلی چوتھائی تک انگریزی استعمار برّعظیم ہندو پاکستان کے بیشتر علاقوں پر اپنے قدم جما چکا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ ہی ساتھ انگریزی علوم و فنون نے برّعظیم میں اپنے اثرات مترتّب کرنے شروع کر دیے تھے۔ روایتی مقامی علوم سے تصادم اور سیاسی اقتدار کی پشت پناہی کے نتیجے میں مغربی علوم نے یہاں برتری حاصل کرنا شروع کی۔ چنانچہ کچھ ایسے ادارے وجود میں آئے جو یا تو انگریزوں نے خود قائم کیے یا ان کے بہی خواہوں اور مغربی طرزِ فکر و طرزِ احساس کے حامیوں نے۔ اس ضمن میں دہلی ورنیکلر سوسائٹی اور سائنٹیفک سوسائٹی کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ان سوسائٹیوں کا مقصد تراجم اور تالیف کے ذریعے انگریزی علوم و فنون کو مقامی ہندوستانیوں میں پھیلانا اور ان کے ذہنی افق کو وسیع کرنا تھا۔

مغربی علوم کو دیسی زبان کے ذریعے پڑھانے میں یہ رکاوٹ تھی کہ کتابیں نہیں تھیں چنانچہ دہلی کالج میں دہلی ورنیکلر ٹرانسلیشن سوسائٹی کا قیام عمل میں لایا گیا۔ اس سوسائٹی نے جو تدابیر اختیار کیں ان کا خلاصہ یہ تھا کہ انگریزی، سنسکرت، عربی فارسی کی اعلیٰ درجے کی کتابیں اُردو، بنگالی، ہندی میں ترجمہ کی جائیں۔ یہ تراجم اگر اس درجے کے نہ بھی ہوتے جیسے ہونے چاہییں پھر بھی اگر یہ صحیح ہوں اور سمجھ میں آ سکتے ہوں تو انجمن اپنی بساط کے موافق ان کی سرپرستی کرے گی۔ اگر اس اثنا میں کسی کتاب کا بہتر ترجمہ ہو گیا تو پھر پہلے ترجمہ کا چھپوانا موقوف کر دیا جائے گا۔ "انجمن نے انگریزی سے اُردو ترجمے کے لیے چند قواعد بھی وضع کیے تھے جن کا یہاں بیان کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا:

---

[۱۹] محمد عتیق صدیقی: گلکرسٹ اور اس کا عہد، ص ۱۳۷-۱۳۸

۱ - جب سائنس کا کوئی ایسا لفظ آئے جس کا مترادف اردو میں نہیں تو ایسے لفظ کو بجنسہٖ اردو میں لے لینے میں کوئی حرج نہیں مثلاً سوڈیم، پوٹے سیم، کلورین وغیرہ . . . .
۲ - اگر سائنس کا کوئی لفظ ایسا ہے جس کا مترادف اُردو میں پایا جاتا ہے تو اردو لفظ ہی استعمال کرنا چاہیے جیسے آئرن کے لیے لوہا، سلفر کے لیے گندھک، منسٹر کے لیے وزیر، سمنز کے طلب نامہ۔
۳ - اگر لفظ مرکب ہے اور ہر دو لفظ انگریزی میں ہیں اور دونوں میں سے کسی کا مترادف اُردو میں نہیں تو وہ لفظ بجنسہٖ اُردو میں منتقل کر لیا جائے جیسے ہائیڈرو کلورک . . . .
۴ - اگر لفظ مرکب ہے اور اُردو میں اس کا مترادف نہیں مگر الگ الگ لفظ کے مترادف اُردو میں موجود ہیں تو یا تو ان دونوں لفظوں کو ملا کر یا کسی دوسرے مساوی مفہوم کے الفاظ میں ترجمہ کر لیا جائے، مثلاً کرانولوجی کا ترجمہ علمِ زماں، ہاؤس آف لارڈز کا کچہری امیروں کی۔
. . . . (علاوہ ازیں) جب کسی انگریزی جملے میں کسی خاص واقعے کی طرف اشارہ ہو جس سے اہلِ ہند واقف نہ ہوں تو مترجم کو چاہیے کہ حاشیے یا مناسب ہو تو متن میں اس کی مختصر طور پر تشریح کر دے۔"

"مترجم کو لفظ بہ لفظ ترجمے کی کبھی کوشش نہ کرنی چاہیے۔ ترجمے میں سب سے بڑی بات، اصل مفہوم یعنی جملے کے معنی اور مطلب کو صحیح طور سے ادا کرنا خواہ اس کی ساخت یا طرزِ ادا کیسی ہی مختلف کیوں نہ ہو۔" [۵۰]

سوسائٹی نے جو تراجم اور تالیفات تیار کروائے ان کی فہرست پر سرسری نظر سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس میں کس قدر تنوع ہے۔ تنہا ترجموں کے باب میں الجبرا، اصولِ علمِ ہیئت، رسالہ کیمسٹری، گلستان، قانونِ مال، پولیٹیکل اکانومی، سمتھ کی جذباتِ اخلاق، ایبرکرامبی کا فلسفۂ ذہن، تاریخ چارلس، جغرافیۂ طبعی، طبعی نباتیات، حفظانِ صحت، مساحت طبیعیات، علم المناظر، حرارت، رسالۂ علمِ برق، گالوانزم، رسالۂ اصولِ حساب ستن ترمذی اور متعدد دیگر تراجم کے نام گنوائے جا سکتے ہیں۔

---

[۵۰] مولوی عبدالحق: مرحوم دہلی کالج، ص ۱۲۷ - ۱۳۰

" اس میں ذرا شبہ نہیں کہ اُردو کو علمی زبان بنانے کی یہ پہلی سعی تھی جو خاص اصول اور قاعدے کے ساتھ عمل میں آئی" ۔[۲۱]

اس ضمن میں اگلا اہم قدم سر سید احمد خاں نے اٹھایا جب انھوں نے غازی پور میں سائنٹیفک سوسائٹی کی بنیاد رکھی (۱۸۶۳ء) اور یوں تقاریر، علمی مباحث اور سائنسی تجربات کے ساتھ ہی ساتھ مغربی علوم کی اہم کتابوں کو اُردو میں ترجمہ کرنے کا منصوبہ بھی تیار کیا گیا۔ ایک سال بعد یہ سوسائٹی سر سید کے علی گڑھ آنے کے باعث یہاں منتقل ہو گئی۔ اس سوسائٹی کا نصب العین تھا " ان علوم اور فنون کی کتابوں کا جن کو انگریزی زبان میں یا یورپ کی کسی اور زبان میں ہونے کے سبب ہندوستانی نہیں سمجھ سکتے، ایسی زبانوں میں ترجمہ کرنا جو ہندوستانیوں کے عام استعمال میں ہوں" ۔ قانون سوسائٹی ص ۱" [۲۲]

انیسویں صدی کا ہندوستان اور خصوصاً ہندی مسلمان زوال اور ادبار کی جس چکی میں پس رہا تھا اس کے پیش نظر ضروری تھا کہ اسے ماضی کے ایسے ہی مماثل واقعات سے آگاہی ہو تاکہ قوموں کے عروج و زوال کی داستان میں وہ اپنے عروج اور زوال کا نوشتہ پڑھ سکیں اور عبرت حاصل کر سکیں چنانچہ اس سوسائٹی کی جانب سے مصر، چین اور ہندوستان کی قدیم تاریخ کے ترجمے شائع کیے گئے۔ سوسائٹی نے جن متنوع موضوعات پر بعض کتابیں ترجمہ کروائیں ان کا اندازہ سوسائٹی کی مطبوعات کی فہرست سے بآسانی ہو جاتا ہے۔ ہم یہاں محض چند کتب کے نام درج کرتے ہیں: تاریخ ہندوستان مؤلفہ الفنسٹن، تاریخ جدید ہندوستان (مارشل مین)، رسالہ اثر کہربائی (ڈیکول) رسالہ جیالوجی (جان فلپس)، رسالہ علم فلاحت (لامبی)، تاریخ سکندر اعظم (ایرین) مغلیہ دربار کا بیان (ربرنیر)، کتاب منطق (واٹلی)، میکس ملر کی کتابیں دربابِ علمِ سنسکرت، مواعظ سکندر مصنفہ ارسطو، بکل کی دوسری جلد (غالباً اشارہ تاریخ تمدن کی جانب ہے) کا چھٹا باب، پولیٹیکل اکانومی (سینیر)، رسالہ نیچرل فلاسفی، رسالہ علم آب و ہوا، رسالہ در قوت برقی (ٹاملسن) اور اصول

[۲۱] مولوی عبدالحق، مرحوم دہلی کالج، ص ۱۳۹

[۲۲] خلیق احمد نظامی، سر سید اور علی گڑھ تحریک، ص ۱۴۷

سیاسیاتِ مدن (جے ایس مل)، وغیرہ۔

ترجمے کے باب میں پنجاب یونیورسٹی (لاہور) کی جانب سے منطق، فلسفہ اور بعض سائنسی علوم پر ترجمہ کروائی جانے والی کتب بھی کسی قدر لائقِ اعتنا ہیں مثلاً پی کے رے کی منطق استخراجی یا ٹومس فولر کی منطقِ قیاسی وغیرہ یہ کتب بیشتر نصابی ضروریات کے تحت تیار کروائی گئی تھیں۔

متحدہ ہندوستان میں ترجمے کے باب میں آخری اہم ترین کاوشیں دارالترجمہ حیدرآباد (۱۹۱۷ء) کی جانب سے ہوئیں۔ دارالترجمہ کے کارپردازان نے سائنسی بنیادوں پر علوم و فنون کے مختلف شعبوں میں عربی، فارسی اور انگریزی سے لاتعداد تراجم کروائے۔ فلسفہ، حکمت، منطق، علم طبیعیات، کیمیا، حیوانیات، تاریخ، طب، مسلم فلسفہ اور علمِ کلام غرض قدیم و جدید علوم کا شاید ہی کوئی ایسا شعبہ ہو جس پر کوئی نہ کوئی کتاب ترجمہ یا تالیف نہ کروائی گئی ہو۔ یہ ترجمے اپنے اپنے میدان کے کامل ماہرین سے تیار کروائے گئے اور علوم و فنون کی اصطلاحات مدوّن کروائی گئیں۔ دارالمصنّفین اعظم گڑھ اور انجمن ترقیِ اردو کی جانب سے کروائے گئے تراجم بھی مفصّل ذکر کے متقاضی ہیں لیکن بہ خوفِ طوالت، ہم انھیں نظرانداز کرتے ہیں۔

ترجمے کے اس وسیع اور متنوّع پس منظر میں عبدالماجد دریابادی نے اپنے ترجموں کا آغاز کیا چونکہ خود ان کی شخصیت میں بڑی وسعت تھی اس لیے یہی تنوّع ان کے تراجم میں بھی نظر آتا ہے۔ ان کے تراجم ابتداءً الندوہ (۱۹۱۱-۱۹۱۲ء) میں شائع ہوئے جن کا ذکر گذشتہ آچکا ہے۔ ترجمے سے انھیں طبعی مناسبت تھی ۔[۲۳] انھوں نے فلسفہ، سائنس، تہذیب و تمدّن، عمرانیات اور قرآنیات و حدیثیات جیسے موضوعات پر اہم کتب کے ترجمے کیے۔ ان تراجم اور ان کے اسالیب میں تنوّع نظر آتا ہے، یعنی کہیں تو ماجد نے اصل متن کا جملہ بہ جملہ ترجمہ کیا، کہیں ملخص ترجمے سے کام لیا، کہیں ترجمہ تالیف کی شکل میں ڈھل گیا اور کہیں ترجمے کے ساتھ

---

۲۳ شبلی، ماجد کی مہارتِ ترجمہ کے بہت قائل تھے۔ ۱۹ مئی ۱۹۱۴ء کے ایک خط میں انھیں لکھا: نولدکی کا ترجمہ میرے پاس موجود تھا تاہم آپ پورا کر دیجیے، آپ کا ترجمہ قابلِ سند ہوگا۔" خطوطِ مشاہیر جلد اوّل، ص ۲۷

ساتھ مختصر تشریح و تفسیر سے بھی کام لیا۔ اب ہم ان اوراق میں ماجد کی ترجمہ نگاری پر بحث کرتے ہیں۔ اس باب میں ترجمہ شدہ کتب کی اہمیت، ان کے موضوعات کے اجمالی تعارف اور اصل و ترجمہ کے اقتباسات کا تقابل کیا جائے گا۔ سب سے پہلے ہم ماجد کے خالص تراجم کا ذکر کریں گے، پھر ملخص تراجم کا اور آخر میں ترجمہ و تشریحات کا۔

خالص تراجم کی فہرست میں "مکالمات برکلے" (۱۹۱۹ء)، "پیام امن" (۱۹۲۳ء)، "ناموران سائنس" (۱۹۲۴ء) اور انگریزی ترجمہ قرآن شامل ہیں۔ اوّل الذکر تین کتب انگریزی سے اردو میں ترجمہ کی گئیں جبکہ قرآن حکیم عربی سے انگریزی میں ترجمہ کیا گیا۔

مکالمات برکلے جارج برکلے کی مشہور انگریزی کتاب Three Dialogues Between Hylas and Philonous in Opposition to Skeptics and Atheists کا اُردو ترجمہ ہے۔ ماجد نے یہ ترجمہ دار المصنفین اعظم گڑھ کی فرمائش پر کیا۔ اس سے پیشتر سلسلۂ برکلے کی دو کتابیں مولانا عبدالباری ندوی کے قلم سے شائع ہو چکی تھیں یعنی "مبادیٔ علم انسانی" جو برکلے کی "پرنسپلز آف ہیومن نالج" کا ترجمہ تھی اور "برکلے" جو برکلے کے سوانح و فلسفہ پر ایک مستقل تالیف تھی۔ یہ دونوں کتابیں بھی دار المصنفین ہی نے شائع کی تھیں۔

ترجمے کے آغاز میں ماجد نے دس صفحے کا ایک جامع اور مانع مقدمہ لکھا ہے جس میں برکلے سے ماقبل کے فلسفیانہ مباحث کا اجمالاً ذکر کیا ہے۔ ماجد چونکہ اس دور میں اپنے فلسفیانہ مضامین اور فکری میلانِ طبع کے لیے بجا طور پر مشہور تھے اس لیے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ انھوں نے مکالمات برکلے کا ترجمہ کسی قدر خوشی، دلچسپی اور مسرت سے کیا ہوگا۔ پھر یہ دور ماجد کی تشکیک کا آخری زمانہ تھا۔ ۱۹۱۹ء میں جب ماجد الحاد و ارتیاب سے دوبارہ ایمان کی طرف لوٹ رہے تھے، ایک ایسی کتاب کا ترجمہ کے لیے منتخب کیا جانا جو خود تشکیک و ارتیاب کا مسکت جواب فراہم کرتی ہے، محض اتفاق قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اصل میں اس ترجمے کے ذریعے ماجد اپنے وجود کے مرکز ثقل کو تلاش کر رہے تھے۔

انشا پردازی ہو یا فلسفہ طرازی ماجد کی تحریروں کا عمومی اسلوب ہر جگہ دلچسپ ہوتا

ہیے وہ اپنی تحریروں کا آغاز خاص طور پر دلچسپ اور عامۃ الورود واقعات و مشاہدات سے کرتے ہیں ۔ "مکالمات برکلے" کے مقدمے میں بھی اُنھوں نے یہی اسلوب اپنایا ۔ اُنھوں نے برکلے سے ماقبل کے فلسفیانہ دبستانوں پر نہایت اجمال لیکن بڑی سہولت اور سلاست سے قلم اٹھایا ہے ۔ ماجد کا فلسفے کا مطالعہ عمیق و وسیع تھا ۔ وہ اس میں گردن گردن ڈوبے ہوئے تھے چنانچہ فلسفیانہ مسائل کی تنقیح و تحشیہ میں انھوں نے بڑی مہارت کا ثبوت دیا ہے ۔

فلسفے کے میدان میں برکلے کا کمال یہ ہے کہ اس نے اس حقیقت کو ثابت کیا کہ فلسفہ و علم کلام میں کوئی تناقض نہیں ورنہ اس سے قبل فلاسفہ اور متکلمین ایک مدت سے ایک دوسرے کے مقابل صف آرا تھے اور فلسفے کا تعلق واجب الوجود سے محض ضمنی اور بالواسطہ سمجھا جاتا تھا ۔ تاریخ فلسفہ میں برکلے کی اہمیت کا اعتراف موافق و مخالف دونوں کو ہے چنانچہ ہیوم کے فلسفے کی عمارت اصلاً برکلے ہی کی بنیاد پر کھڑی ہے ۔ اس کے سقف و محراب نئے سہی لیکن داغ بیل برکلے ہی کی ڈالی ہوئی ہے ۔ اس نے تاریخ فلسفۂ مغرب پر مستقل اثر چھوڑا ۔ علاوہ ازیں عام فلسفیوں کے علی الرغم اس کی صفائی و سلاستِ بیان دوسرے فلسفیوں کے لیے قابل رشک ہے ۔ ژولیدگی اور ابہام سے جو عموماً فلسفہ کا طرۂ امتیاز سمجھے جاتے ہیں ، برکلے کا دامن پاک ہے ۔ اس کے "مکالمات" کی برجستگی اور مہارت کی داد دیتے ہوئے جارج سیمپسن نے کس قدر درست لکھا ہے کہ انگلستان کے فلسفیانہ ادب میں کوئی شخص برکلے کے مکالمات کی مہارتِ اظہار کو مات نہیں دے سکا[۲۴۳] ماجد نے اپنے مقدمے میں اس کی تعلیمات کا خلاصہ بھی درج کیا ہے یعنی

۱ ۔ موجوداتِ عالم کے جتنے خواص ممکن ہیں رنگ ، بو ، مزہ ، شکل ، جسامت ، وزن وغیرہ سب مجموعاً و انفراداً اپنے وجود کے لیے اس امر کے محتاج ہیں کہ کسی کے حس و ادراک میں آسکیں ۔

۲ ۔ موجوداتِ عالم ہمیں اس لیے نہیں محسوس ہوتے کہ موجود ہیں بلکہ ہم ان کے وجود ہی کے محض اس بنا پر قائل ہیں کہ وہ محسوس ہوتے ہیں ۔

---

۲۴۳ ۔ Concise Cambridge History of English Literture (۱۹۴۵) ص ۴۸۳

۳ - وجود اشیاء محسوسیت اشیا کے مترادف ہے۔۔۔

۴ - گویا کائنات خارجی ممکن الوجود ہے اور نفس مدرکہ اس کے لیے واجب الوجود - وجود حقیقی نفس مدرکہ کا ہے اور کائنات خارجی محض ایک وجود شبہی و ظلی رکھتی ہے - جب آفتاب نہیں تو نہ شعاع باقی رہ سکتی ہے نہ سایہ، جب نفس مدرکہ نہیں تو کائنات کا وجود بھی نہیں -

۵ - لیکن ظاہر ہے کہ کائنات کے بے شمار اجزا ایسے ہیں جو کسی نفس انسانی کے ادراک میں نہیں آتے، پھر ان کا وجود کہاں ہے ؟

۶ - اس کے علاوہ خود نفوس مدرکہ بھی تو جزو کائنات ہیں، ان کے وجود کے ہم کس بنا پر قائل ہیں؟

۷ - ان کا وجود ایک نفس اعظم کے ادراک میں آتا ہے جو محیط کل، ہمہ گیر، ہمہ دان، ہمہ بین ہے -

۸ - عام نفوس مدرکہ محدود و مخلوق ہوتے ہیں لیکن یہ نفس اعظم غیر محدود و غیر مخلوق ہے - زمان و مکان کی قیود سے آزاد، فنا و نقص کے قوانین سے بالا تر اور بقائے دوام و ہمہ جائی کا تاجدار -

۹ - عام نفوس مدرکہ اس کے لیے ممکن الوجود ہیں اور یہ حقیقتہً واجب الوجود -

۱۰ - اسی ذات واجب الوجود کو مذہب کی اصطلاح میں خدا کہتے ہیں۔[۲۴]

سوال یہ ہے کہ کیا کائنات محض ایک ظلی اور شبہی وجود رکھتی ہے یا حقیقی و معروضی - یہ فلسفہ اور کلام کی وہ قدیم بحثیں ہیں جن پر ہر فلسفی اور عالم کلام نے اپنے انداز میں داد استدلال دی ہے - کیا مادّہ میں شعور و ادراک ہے یا یہ اس سے خالی ہے ؟ کیا ادراک و ارادہ کے افعال جن کو روح سے منسوب کیا جاتا ہے ذرات مادّی ہی کی ایک ترکیب خاص اور باہمی تاثر و تاثّر کا نتیجہ ہیں یا حقیقی وجود محض نفس یا روح کا ہے، انہی متضاد اور متبائن خیالات نے مادّیین اور روحیتین کو جنم دیا - برکلے اسی آخر الذکر دبستان سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے فلسفے کا نام تصوّریت یا آئیڈیلزم ہے - برکلے کے فلسفہ تصوّریت کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا عبدالباری ندوی لکھتے ہیں: "برکلے کی تصوّریت کا ماحصل یہ ہے کہ وہ تمام چیزیں جن کا بالذات و براہِ راست حواس سے علم ہوتا ہے وہ اسی طرح ہمارے تصوّرات ذہنی ہیں جس طرح حافظہ اور

[۲۴] مقدمہ مکالمات برکلے (طبع ثانی ۱۹۲۶ء)، ص ۹-۱۰

تخیل کے آفریدہ احساسات ہیں مثلاً اس وقت جو کتاب تمھارے ہاتھ میں ہے اس کی مخصوص شکل و صورت کو براہِ راست اپنی آنکھ سے دیکھ رہے ہو لیکن کسی دوسرے وقت جب یہ کتاب سامنے نہ ہو، تب بھی حافظہ یا تخیل کی مدد سے تم اس کی مخصوص شکل وصورت کا اپنے ذہن میں تصوّر باندھ سکتے ہو۔ عام خیال کے مطابق کتاب کا پہلا تصوّر ایک خاص مادّی اور ذہن سے باہر موجود فی الخارج کتاب کا پیدا کیا ہوا ہے اور دوسرا محض ذہنی ہے مگر برکلے کے نزدیک دونوں محض ذہنی ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ پہلا زیادہ واضح، مرتب و منضبط ہوتا ہے اور ہمارے ارادہ کا تابع نہیں ہوتا" [۲۵]

برکلے نے موجوداتِ عالم کے وجودِ شُہی کے ضمن میں اپنے مکالمات میں جو نظریہ پیش کیا تھا، یہی نظریہ وہ اس سے پہلے اپنی دو کتابوں "نظریۂ مرایا" اور "مبادیِ علمِ انسانی" میں زیادہ تفصیل سے پیش کر چکا تھا۔ اس کے نظریۂ مرایا اور مبادیِ علمِ انسانی سے جو بے التفاتی برتی گئی، وہ اس سے شکستہ خاطر نہیں ہوا۔" اب اس نے فلاسفر کے محدود دائرہ سے نکل کر وسیع تر پبلک میں اپنی آواز کو مسموع بنانے کی کوشش کی۔ "مبادی" کا اسلوب علاوہ بعض جزئی نقائص کے خالص فلسفیانہ تھا۔ مکالمات (برکلے) اپنے موضوع اور مباحث کے لحاظ سے اگرچہ مبادی ہی کا نقشِ ثانی ہیں لیکن نومشقی کے عیوب اس سے قدرتاً دُور ہو چکے تھے۔ اس کے ماسوا بالقصد مصنّف نے اس کو بہت زیادہ سلیس اور عام فہم بنانے کی کوشش کی۔ زبان کا لطف بڑھ گیا۔ کہیں کہیں انشاپردازی کا بھی چٹخارہ ہے" [۲۶]

برکلے کا نظریۂ وجودِ شُہی عام لوگوں کے لیے بالکل نیا اور مضحکہ خیز تھا چنانچہ اس کے مبادی کے ضمن میں اس کے دوست پرسیول نے اس سے اپنے جاننے والے ایک طبیب کا قول نقل کیا تھا کہ برکلے پاگل ہو گیا ہے۔ آئی سی ٹپٹن نے برکلے پر اپنی کتاب میں وارنگ کے حوالے سے ایک اور واقعہ نقل کیا ہے جس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے اس خیال کی کہ مادّے کا کوئی وجودِ خارجی نہیں، کتنی غلط تفہیم کی گئی تھی۔ وہ لکھتا ہے:

---

[۲۵] عبدالباری ندوی: برکلے، ص ۱۰۳ - ۱۰۴

[۲۶] ایضاً ص ۸۲

"Dean Swift is reported (perhaps apocryphically) to have left him standing on the doorstep when he came to call, saying that if his philosophical views were correct he should be able to come in through a closed door as easily as through an open one. This tale is indeed typical of the common view of Berkley's doctrines; it was said that he represented the whole of our experience as a dream and the material world as a collection of "ideas" in the mind, dependant for its very existence on being observed. After all he explicitly denied the existence of Matter; he asserted that we perceive only "our own ideas"; and what is this but to say that we are all in dream? Why open the door if there is really no solid impenetrable door to be opened? So far from being acclaimed as the rescuer and defender of common sense, Berkley was charged with an absurd and almost frivolous indifference to the plain and fundamental convictions of all sensible men (Warnock I, p.17)". [۲۲]

مکالمات برکلے اور برکلے کی دیگر کتب اگرچہ شک وارتیاب کے قلع قمع کے لیے لکھی گئیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کی تصوریت اذعان بخشی کی طاقت نہیں رکھتی۔ ماجد نے اپنے مقدمے میں برکلے کے اس پہلو کو محض چھوا ہے حالانکہ اس پر خاصی جرح وتعدیل کی گنجائش تھی البتہ ان کے معاصر عبدالباری ندوی نے برکلے کے تصورات کی تشکیک آفرینی کی جانب اعتنا کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "مان لیا کہ محسوسات کا کوئی خارجی عمل (مادہ) نہیں ہے اس لیے اس کے علم وعدم علم کی بحث لایعنی ہے لیکن یہ خلش اب بھی باقی رہ جاتی ہے کہ احساسات یا تصورات کیوں کر پیدا ہوتے ہیں۔ خود نفسِ مدرک ہی ان کا خالق ہے یا کوئی اور ذات؟ نفسِ مدرک یا اس کی ذاتِ آخر کی ماہیت کیا ہے؟ ... مگر ان سب باتوں سے قطع نظر کرکے ہم دریافت کرتے ہیں کہ بے تھاہ مواج سمندر، آتش فشاں پہاڑ، افریقہ کا صحرائے اعظم، ہمالیہ کی ہزاروں فٹ بلند چوٹیاں، آفتاب کا ہیبت ناک جرم ناری، سامنے کے درخت، مکانات، چلتے پھرتے جانور اور آدمی، خود اپنا جسم کیا ان میں سے ایک شے کے بھی وجودِ خارجی کی نسبت شک یا وہم بھی ممکن معلوم ہوتا تھا... برکلے نے ... ان کو محض ذہنی کر دکھلایا کہ ہم کو خود اپنے

---

[۲۲] Berkley, *The Philosophy of Immaterialism* " ص۱

وجود میں شک ہونے لگا . . . تصوریت کا نظریہ بے شبہ اٹل نہیں ہے لیکن کیا اس کی صحت کا کم از کم امکان نہیں پیدا ہو گیا۔" ۲۸ھ

بہر حال اس کوتاہی سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ برکلے کی تمام کتب الحاد کی بیخ کنی کے لیے وجود میں آئی تھیں اور "مکالمات برکلے" ان میں سب سے زیادہ کامیاب رہی اس لیے کہ اس کتاب میں اس نے مکالماتِ افلاطون کی طرح مکالمات کا سہارا لے کر اپنے خیالات کو سلیس اور عام فہم پیرایہ میں ادا کیا۔ ان مکالمات میں ہائلس کو معترض کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور فلونیس برکلے کے خیالات کا ترجمان ہے۔ برکلے کے مکالمات بقول عبدالباری ندوی "انگریزی کے لٹریچر الٰہیات کا بہترین سرمایہ ہیں۔" ۲۹ھ

مکالمات برکلے تین مکالمات پر مشتمل ہے۔ پہلے مکالمے میں علم و ادراکِ انسانی کی ماہیت اور حدود پر بحث کی گئی ہے۔ دوسرے میں روح کے وجود پر اور تیسرے اور آخری مکالمے میں وجودِ باری تعالیٰ اور اس کے بدیہی الاثبات ہونے پر۔ ان تینوں مکالمات میں جو سلاست اور روانی نظر آتی ہے اس سے برکلے کے اس مقصد کی تصدیق ہوتی ہے جو اس نے اپنے دیباچے میں بیان کیا تھا یعنی

"To treat more clearly and fully of certain principles laid down in the First and to place them in a new light". ۳۰ھ

ماجد نے مکالمات کا ترجمہ کرتے ہوئے مکالماتی فضا کو برقرار رکھا ہے۔ زبان کے لطفِ بیان کو خوبی سے اُردو میں منتقل کیا ہے اور اصل متن میں شامل انشاپردازی کے چٹخارے کو بخوبی قائم رکھا ہے۔ برکلے کا کمال یہ ہے کہ ایک مسئلے پر جس قدر بھی ممکنہ اشکالات پیدا ہو سکتے ہیں، وہ فریق مخالف کے مکالمے کے ذریعے وارد کرتا چلا جاتا ہے اور پھر اُنھیں اپنے سیدھے اور بولتے ہوئے دلائل سے قطع کرتا چلا جاتا ہے۔ ماجد نے دلائل کی اس شان اور چستِ مکالماتی فضا کو بڑی مہارت سے قائم رکھا ہے۔ برکلے کے دلائل اور مباحث اس قدر نازک اور لطیف ہیں کہ سانس روک کر تدبر کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ماجد کے ترجمے نے اس لطافت کو کہیں مجروح

۲۸ھ عبدالباری ندوی، "برکلے"، ص ۱۱۲-۱۱۳ ۲۹ھ حوالۂ سابق، ص ۱۱۶

۳۰ھ آئی سی ٹپٹن: "Berkley, *The Philosophy of Immaterialism*

نہیں ہونے دیا۔ ذیل میں برکلے کے مکالمات کے تینوں حصّوں میں سے چند ترجمہ شدہ اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ اصل انگریزی متن سے اقتباسات بھی درج کیے جاتے ہیں تاکہ دیکھا جاسکے کہ ماجد نے اصل کی روح کو کہاں تک برقرار رکھا ہے۔ اس ضمن میں ہم نے زیادہ تر ایسے اقتباسات منتخب کیے ہیں جن میں برکلے کا اسلوب زیادہ منفرد اور پُرکشش ہے:

ا۔ " غنیمت ہے کہ اسی بہانے سے آپ کو صبح اُٹھنا تو نصیب ہوا۔ بھلا اس وقت کے لُطف کا کیا پوچھنا اور پھر خصوصاً اس موسم میں! یہ نیلگوں آسمان، یہ پرندوں کی زمزمہ سنجی۔ یہ درختوں اور پھلوں کی عطر بیزی۔ یہ طلوعِ آفتاب کا سُہانا سماں کوئی کہاں تک گنائے۔ اس وقت کی ہر کیفیت روح کو وجد میں لانے کے لیے کافی ہے۔ دماغ کی تازگی بھی جیسی اس وقت ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی اور مسائل پر غور کرنے کے لیے تو باغ کی فضا اور صبح کے وقت سے بہتر کوئی موقع ہو ہی نہیں سکتا۔ مگر آپ تو خود اس وقت کسی غور میں ڈوبے ہوئے تھے، میں ناحق خلل انداز ہوا۔" [۳۱]

"It happened well to let you see what innocent and agreeable pleasures you lose every morning. Can there be a pleasanter time of the day or a more delightful season of year? That purple sky, these wild but sweet notes of birds, the fragrant bloom upon the trees and flowers, the gentle influence of the rising sun -- these and a thousand nameless beauties of nature inspire the soul with secret transports; its faculties, too being at this time fresh and lively, are fit for those meditations which the solitude of a garden and tranquility of the morning naturally dispose us to. But I am afraid I interrupt your thoughts, for you seemed very intent on something". [۳۲]

۲۔ " میرا بھی یہی خیال ہے کہ بعض حکماء کی یہ مصنوعی تشکیک اور خام خیالیاں سخت مضر واقع ہوئی ہیں، چنانچہ حال میں خود اس طرح کے بہت سے شاندار ڈھکوسلوں کو چھوڑ کر عوام کے

۳۱۔ مکالماتِ برکلے، ص ۵

۳۲۔ (مرتبین) 'Richard H. Popkin & Avrum Stroll, *Introductory Readings in Philosophy* ص ۱۱۹

معتقدات و خیالات کا پابند ہوگیا ہوں اور میں آپ سے بہ حلف عرض کر سکتا ہوں کہ جب سے میں فلسفہ کی بھول بھلیاں کو چھوڑ کر عام و معمولی زندگی کے سیدھے راستہ پر آگیا ہوں، یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنکھوں کے آگے سے حجابات اُٹھ گئے ہیں اور صدہا غوامض و اسرار جو پیشتر لاینحل معلوم ہوتے تھے، اب حل ہوگئے ہیں۔" ۳۳

"I entirely agree with you as to the ill tendency of the affected doubts of some philosophers and fantastical conceits of others. I am even so far gone of late in this way of thinking that I have quitted several of the sublime notions I had got in their schools for vulgar opinion. And I give it you on my word since this revolt for metaphysical notions to the plain dictates of nature and common sense, I find my understanding strangely enlightened, as that I can now easily comprehend a great many things which before were all mystery and riddle". ۳۴

۳۔ "ف۔ اگر ایک سوئی ہماری انگلی میں چبھوئی جائے تو کیا ہمارے گوشت کے ریشوں کو نہ پھاڑے گی۔

ل۔ یقیناً

ف۔ اور اگر انگلی آگ سے جل جائے تو کیا ہوگا؟

ل۔ تو بھی یہی ہوگا۔

ف۔ لیکن چبھن ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ سوئی میں نہیں جسم میں ہوتی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ سوزش کو آپ آگ سے منسوب کرتے ہیں، اسے بھی جسم ہی پر منحصر قرار دیجیے۔

ل۔ خیر اس کا تو میں قائل ہوگیا کہ گرمی و سردی کا وجود خارجی نہیں بلکہ محض ذہنی ہے لیکن ابھی اور اعراض باقی ہیں جن کے وجود خارجی کی کوئی تردید نہیں ہو سکتی۔

ف۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ گرمی و سردی کی طرح جملہ اعراض کا وجود محض ذہنی ہوتا ہے تو؟" ۳۵

---

۳۳ مکالمات برکلے، ص ۹

۳۴ *Introductory Readings in Philosophy.* Richard H. Popkin & Avrum Stroll ص ۸۰

۳۵ مکالمات برکلے، ص ۱۷

"Phil: When a pin pricks your finger, does it not rend and divide the fibres of your flesh?

Hyl: It does.

Phil: And when a coal burns your finger, does it any more?

Hyl: It does not.

Phil: Since, therefore, you neither judge the sensation itself occasioned by the pin nor anything like it to be in the pin, you should not, conformably to what you have now granted, judge the sensation occasioned by the fire, or anything like it, to be in the fire.

Hyl: Well since it must be so, I am content to yield this point and acknowledge that heat and cold are only sensations existing in our minds. But there still remain qualities enough to secure the reality of external things.

Phil: But what will you say, Hylas, if it shall appear that the case is the same with regard to all other sensible qualities, and that can no more be supposed to exist without the mind than heat and cold". ؎۳۶

۴ ۔ "آپ خود ہی فرمائیے کہ آپ اپنے ذہن میں حرکتِ مطلق یا امتدادِ مطلق کا کوئی واضح تصور قائم کر سکتے ہیں یعنی ایسی حرکت و امتداد جو تمام تشخصات و تعینات سے پاک ہو۔ نہ یہاں ہو نہ وہاں۔ نہ کلاں ہو نہ خورد۔ نہ سریع ہو نہ بطی۔ نہ مربع ہو نہ مدوّر۔ اگر آپ اپنے ذہن میں ان تمام قیود کو حذف کرنے کے بعد کسی وقتِ محض یا امتدادِ محض کا تصور کر سکتے ہوں تو میں ابھی سپرافگندہ ہوتا ہوں" ؎۳۷

"... If you can frame in your thoughts a distinct abstract idea of motion or extension divested of all those sensible modes as swift and slow, great and small, round and square, and the like which are acknowledged to exist only in the mind, I will then yield the point you contend for". ؎۳۸

؎۳۶ *Introductory Readings in Philosophy*
Richard H. Popkin & Avrum Stroll. ص ۱۲۲

؎۳۷ مکالماتِ برکلے، ص ۷۳

؎۳۸ *Introductory Readings in Philosophy*
Richard H. Popkin & Avrum Stroll. ص ۱۳۲

۵ - "میرے نزدیک تو اس آسان اور بدیہی الثبوت دلیل سے بغیر کسی پیچیدہ وطویل بحث کے اور بغیر مختلف علوم سے کائنات کے نظام وصنعت کی سند لانے کے آپ الحاد کے حملوں سے بالکل محفوظ رہ سکتے ہیں اور صرف اس کھلی ہوئی حقیقت کے سہارے پر کہ بدتر سے بدتر غیر منتظم و غیر مرتب کائنات کا وجود بھی نفس مدرکہ کے وجود کا مستلزم ہے خدا پرستی کی حمایت پر باطل پرست کے مقابلہ میں نہایت اطمینان کے ساتھ کر سکتے ہیں خواہ اپنے مقابلہ میں کوئی دور و تسلسل کا معتقد ہو، خواہ بخت و اتفاق کا قائل ہو۔" [۳۹]

"You may now, without any laborious search into the sciences, without any subtlety of reason or tedious length of discourse, oppose and baffle the most strenuous advocate for atheism, those miserable refuges: whether in an external succession of unthinking causes and effects or in a fortuitous concourse of Atoms". [۴۰]

۶ - "دیکھیے وہ سامنے والے فوارے کا پانی کیوں کر کچھ دور تک ایک گول ستون کی شکل میں اوپر کو جاتا ہے اور ایک خاص نقطہ تک پہنچ کر ہٹتا ہے اور پھر جہاں سے چڑھا تھا وہیں گرتا ہے درآں حالیکہ وہ اپنے اس چڑھاؤ اُتار دونوں میں قانون کشش کا یکساں پابند ہے۔ اسی طرح وہی مقدمات جو پہلی نظر میں تشکیک کی جانب مودی ہوتے ہیں، کچھ عرصہ کے غور کے بعد انسان کو اس کی فطرت سلیمہ کی جانب واپس لے آتے ہیں۔" [۴۱]

"You see, Hylas, the water of yonder fountain, how it is forced upwards in a round column to a certain height at which it breaks and falls back into basin from where it rose, its ascent as well as descent proceeding from the same uniform law or principle of gravitation. Just so, the same principles which, at first view, lead to skepticism, pursued to a certain point, bring men back to common sense". [۴۲]

---

[۳۹] "مکالمات برکلے"، ص ۶۴، ۶۵

[۴۰] *Introductory Readings in Philosophy* (مرتبین) Richard H. Popkin & Avrum Stroll. ص ۱۴۶

[۴۱] "مکالمات برکلے"، ص ۱۴۰

[۴۲] *Introductory Readings in Philosophy* (مرتبین) Richard H. Popkin & Avrum Stroll. ص ۱۴۳

مندرجہ بالا ترجمہ شدہ اور اصل اقتباسات کے تقابل سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد ترجمے میں اطناب کو پسند نہیں کرتے۔ وہ ترجمے میں اصل متن سے بڑھنے نہیں پاتے۔ پھر وہ انگریزی الفاظ و محاورات اور روزمرہ کے مقابل موزوں ترین اردو الفاظ، محاورات اور روزمرّہ لاتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ کہیں ترجمہ پن محسوس نہیں ہوتا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ مصنّف کے تخلیقی تجربے کو اپنا تجربہ بناتے ہیں۔ اقبال نے حافظ سے شدید تاثر پذیری کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا تھا کہ جب میں حافظ کو پڑھتا ہوں تو اس کی روح میری روح میں حلول کر جاتی ہے اور میں خود حافظ بن جاتا ہوں۔ ماجدؔ برکلے کا ترجمہ کرتے وقت برکلے کے ذہن و ذوق اور اس کے خیالات و میلانات سے کامل آگاہ نظر آتے ہیں اس لیے وہ اس قدر کامیاب ترجمہ کر پائے ہیں۔ مہدی افادی نے عبدالباری ندوی کی ترجمہ شدہ کتاب "مبادی علم انسانی" (برکلے) پر انھیں داد دیتے ہوئے ترجمہ کی کامیابی کا جو راز بتایا تھا واقعہ یہ ہے کہ اس راز کو ماجد نے خوب سمجھا اور برتا ہے۔ انھوں نے لکھا تھا "کل" مبادی علم انسانی" کی ایک جلد نے آپ کی یاد تازہ کر دی اور ضبط نہ کر سکا اس لیے چند سطریں آپ کی نذر ہیں۔ سرسید کا خیال تھا کہ ترجمہ میں جب تک مجتہدانہ رنگ نہ ہو، بہت کام کی چیز نہیں۔ کسی زبان کا قالب اگر بدلا جائے تو آشنائے فن ہو کر یعنی علمی مسئلہ اس طرح لکھنے والے کے رگ و پے میں پیوست ہو جائے کہ وہ مجدداً اظہار خیال کر سکے جس سے ترجمہ، ترجمہ نہیں رہتا بلکہ خود ایک مستقل بالذات چیز ہو جاتی ہے۔"[۴۳]

ماجد الفاظ و اصطلاحات کے محلِّ استعمال سے بخوبی واقف ہیں اور جانتے ہیں کہ ایک ہی لفظ مختلف مواقع پر مختلف معانی دیتا ہے۔ چنانچہ وہ الفاظ کی توبتو معنویت سے واقف ہو کر ترجمہ کرتے ہیں۔ اس باب میں ان کا وسیع لسانی پس منظر ان کی خصوصی معاونت کرتا ہے۔ وہ عربی اور فارسی سے بخوبی واقف تھے۔ انگریزی پر اطمینان بخش دسترس رکھتے تھے۔ متعدد انگریزی اخبارات و جرائد میں ان کے مضامین اور مراسلے شائع ہوتے رہے۔ ۱۹۱۴ء میں

---

[۴۳] مکاتیبِ مہدی، ص ۱۰۳

لندن کے مشہور ادارے Unwin نے ان کی انگریزی کتاب "The Psychology of Leadership" شائع کی تھی جس پر انگلستان کے بعض جرائد میں حوصلہ افزا تبصرے شائع ہوئے تھے۔

مندرجہ بالا انگریزی اقتباسات سے چند منتخب الفاظ و اصطلاحات اوران کے اُردو مترادفات ملاحظہ کیجیے جو ماجد نے ترجمہ کرتے وقت برتے ہیں مثلاً 'Wild but sweet notes of birds' 'Swift اور 'Abstract idea of Motion and Extension' 'Yield the point' and slow'. – ان الفاظ و اصطلاحات کے جو مترادفات ماجد نے مہیا کیے ہیں وہ بالترتیب یہ ہیں "پرندوں کی زمزمہ سنجی"، "سپر انگندہ ہونا"، "حرکتِ مطلق یا امتدادِ مطلق کا تصور"، "سریع اور بطی" - اپنے سیاق میں مندرجہ بالا انگریزی الفاظ کے وہی ترجمے موزوں ہیں جو اوپر درج ہوئے۔ "سپر انگندہ ہونا" اور "سریع و بطی" سے معاً ذہن میں فارسی کا ایک مصرع اور عربی کا ایک طنز یہ جملہ (جو اُمّ جندب نے امراالقیس پر لڑھکایا تھا)، گونجنے لگتے ہیں :

ع بیاکہ ماسپر انداختیم اگر جنگ است، نیز "کا نک ثقیل الصدر خفیف العجز سریع الاراقہ بطی الافاقہ"

ماجد کے زیرِ نظر ترجمہ کی ایک اہم خوبی اس کا ایجاز ہے وہ عموماً کسی انگریزی لفظ یا اصطلاح کا ایک لفظی مترادف لاتے ہیں لیکن چونکہ "شاعرانہ رخصت Poetic License کے ساتھ ایک چیز "ترجمانہ رخصت" بھی ہوتی ہے، اس لیے ماجد نے اس سے بھی جابجا فائدہ اٹھایا ہے۔ مکالمات برکلے کے دیباچے میں اُنھوں نے لکھا ہے: "ترجمہ مکالمات میں حتی الامکان لفظی پابندی ملحوظ رکھی گئی ہے۔ لیکن نہ اس حد تک کہ کتاب چیستان ہو جائے"[۴۴] جو نکھر ترجمہ ترجمہ ہوتا ہے اور بعض اوقات حواشی اور اضافات کا بھی تقاضا کرتا ہے، اس لیے مکالمات برکلے کا ترجمہ کرتے ہوئے ماجد نے بعض توضیحی حواشی بھی لکھے ہیں اور بعض اضافات بھی کیے ہیں جو متن ترجمہ کے قوسین میں کہیں کہیں لکھے گئے ہیں لیکن یہ حواشی و اضافات

---

[۴۴] دیباچہ "مکالمات برکلے"، ص ا

تعداد میں بے حد قلیل ہیں۔ ماجد بنیادی طور پر وفادار مترجم رہے ہیں۔ انھوں نے خود کو "مکالمات" سے Identify کر لیا تھا۔

"مکالمات برکلے" کے ضمن میں ماجد کی مہارتِ ترجمہ کی داد دیتے ہوئے ڈاکٹر سید اعجاز حسین نے بالکل درست لکھا ہے کہ "ترجمہ میں سب سے پہلی چیز جہاں لوگوں کو لغزش ہو جاتی ہے وہ زبان کا میدان ہے۔ انگریزی نما اُردو لکھ کر لوگ سمجھ لیتے ہیں کہ مترجم کا اہم فرض ادا ہو گیا لیکن یہ وہ ٹھوکر ہوتی ہے جس کی بدولت قبولِ عام کا شرف ہمیشہ دُور باش کی صدا دیتا ہے۔ عبدالماجد نے اس ترجمہ میں علاوہ اور باتوں کے زبان و طرزِ بیان کا خاص طور سے خیال رکھا ہے۔ محاورہ اور روزمرّہ کی چاشنی مناسب مقامات پر دیے ہوئے مضامین کی دشوار گزار راہوں سے بھی نہایت خوبی و کامیابی کے ساتھ گزر گئے ہیں۔"[۴۵]

ماجد کی دوسری ترجمہ کردہ کتاب "پیامِ امن" ہے جو موسیو پال رچرڈ نے فرانسیسی میں لکھی اور امریکہ سے انگریزی میں "To the Nations" کے نام سے شائع ہوئی (۱۹۱۷ء)۔ ۱۹۱۹ء میں مدراس گنیش اینڈ کمپنی نے اسے شائع کیا۔ ہمارے پیشِ نظر تقابل کے لیے یہی دوسرا نسخہ ہے۔ کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ مسٹر گاندھی نے اس کے انگریزی ایڈیشن کا ملخص انگریزی میں لکھا تھا جو ترجمہ ہو کر "فلسفۂ امن" کے عنوان سے "معارف" کے فروری ۱۹۲۰ء کے شمارے میں شائع ہوا اور ٹیگور جیسے ادیبِ شہیر نے اس کا دیباچہ لکھا۔ ماجد نے اس کا ترجمہ آغاز ۱۹۲۰ء میں مکمل کر لیا تھا۔ گویا مسٹر گاندھی کا انگریزی ملخص اور ماجد کا ترجمہ کم و بیش ایک ہی زمانے میں تکمیل پذیر ہوئے، اگرچہ ماجد کے ترجمے کی اشاعت کی نوبت ۱۹۲۲ء کے آخر میں آئی۔ ماجد نے اسی انگریزی ترجمے سے اُردو ترجمہ کیا تھا۔

ماجد نے اس ترجمہ کے باب میں لکھا ہے کہ اسے ترجمہ سے زیادہ تالیف کہنا مناسب ہوگا۔ "اگر اس مجموعۂ اوراق کو محض ترجمہ کی بجائے تالیف سمجھا جائے تو شاید واقعیت کے خلاف نہ ہو۔"[۴۶] یہ بات یقیناً درست ہے کیوں کہ ماجد نے بعض مسائل کے باب میں مصنّف سے

---

[۴۵] فروغِ اُردو عبدالماجد دریابادی نمبر ص ۱۳۲

[۴۶] دیباچہ "پیامِ امن" (طبع اوّل)، ص ۳

تفصیلاً اختلاف کیا ہے مثلاً مصنّف قتل کو ہر صورت میں ممنوع قرار دے دینا چاہتا ہے جب کہ ماجد نے اسے شاذ حالتوں میں نہ صرف جائز بلکہ شاذ تر صورتوں میں واجب قرار دیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قتل سے بھی بڑھ کر ایک لعنت فتنہ فساد و بدامنی کی ہے جو سرے سے حیاتِ اجتماعی کی بیخ کن ہے۔ اگر اس کو روکنے کی کوئی صورت بجز قتل کے نہ نظر آئے تو ایسی صورت میں قتل و قتال بقول فاضل مترجم کے ایک اخلاقی فرض ہو جاتا ہے۔ ماجد کے ان اختلافی اضافوں اور کتاب کے آخر میں شامل تین ضمیموں کے باعث اصل متن کے علاوہ کم و بیش اتنی ہی ضخامت اور بڑھ گئی ہے لیکن ماجد نے اس ترجمے میں اہتمام یہ کیا ہے کہ پہلے تو پوری کتاب کے ۱۲ ابواب کا کامل ترجمہ دے دیا ہے اور پھر سات ابواب میں ان سے اختلاف اور ان کا تکملہ کیا ہے۔ چونکہ ترجمہ اور تکملہ کے لیے بالکل الگ الگ باب باندھے گئے ہیں اس لیے ہم نے ماجد کی اس کتاب کو تالیف کی بجائے ترجمے ہی کے ذیل میں رکھا ہے۔ کتاب درج ذیل بارہ ابواب ترجمہ پر مشتمل ہے:

۱۔ نشۂ شب	۵۔ شامِ حسرت	۹۔ ترقّیِ اقوام
۲۔ خمارِ صبح	۶۔ صبحِ سعادت	۱۰۔ حقوقِ اقوام
۳۔ حقائقِ فردا	۷۔ قانونِ اقوام	۱۱۔ امنِ عالم
۴۔ آہِ مظلوماں	۸۔ فریضۂ اقوام	۱۲۔ بیداریِ روح

کتاب کے آغاز میں رابندر ناتھ ٹیگور نے آٹھ صفحے کا جامع اور جاندار مقدمہ سپردِ قلم کیا ہے جس میں وہ بتاتا ہے کہ مدنی الطبع انسان بے غرض ہوتا ہے اور حکومتیں خود غرض ہوتی ہیں۔ حکومتیں خود غرضی کو اپنا اخلاقی فریضہ سمجھتی ہیں۔ اس کے نزدیک وہ مرض زیادہ خطرناک ہوتا جس میں دماغ بھی متاثر ہو چکا ہو اور کسی قوم کا دماغی مرض عبارت ہے اس میں ملکی و قومی خود غرضی کے پیدا ہو جانے سے اور "اس کی علامات یہ ہیں کہ آنکھیں غصہ سے سُرخ رہتی ہیں اور اقوال و افعال دونوں سے درشتی ٹپکتی ہے جس کے باعث طبیعت اعتدال پر نہیں آنے پاتی"[۵۴۵] مزید ستم یہ ہے کہ اقوام کے اس اخلاقی مرض کو "حُبِّ وطن" کا مقدس لقب دے دیا گیا ہے،

[۵۴۵] مقدمہ "پیامِ امن" (طبع اوّل)، ص ۹

نتیجتہً یہ مرض تمام عالم میں متعدی ہوگیا ہے اور اس بخار کی تمتماہٹ کو دلیل صحتِ کامل سمجھا جاتے لگا ہے" یہاں تک کہ اقوام کے ذہن میں باوجود ان کی فطری آشتی پسندی کے رشک و حسد کا جذبہ پیدا ہوتا رہتا ہے جب وہ یہ پاتی ہیں کہ خود ان کی حرارت کا پارہ اس قدر اونچا نہیں جتنا ان کے ہمسائیوں ہمسایوں کا ہے! اور ان کی قسمت میں صرف مظلومیت ہے درآں حالیکہ دوسروں پر ظلم و ستم کی پوری قابلیت موجود ہے۔" ۳۰؎

ٹیگور کے مقدمے کے اوراق سے وہ شدید نفرت پھوٹی پڑتی ہے جو اسے استعمار سے تھی۔ علاوہ ازیں اس مقدمے سے اس کی گہری نفسیاتی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے جیسا کہ اس کی دیگر افسانوی تحریروں سے۔ اس کی حقیقت پسندی اسے بتاتی ہے کہ بدی کا مکمل استیصال ممکن نہیں لیکن بہت حد تک اس پر قابو پایا جا سکتا ہے اس کے خیال میں جذباتِ رذیلہ کے ترک ہی سے قیامِ امن ممکن ہو سکے گا کیونکہ نجات کا مدار کثرتِ تعداد یا ضخامت پر نہیں بلکہ صداقت پر ہے۔

چونکہ موسیو پال رچرڈ نے یہ کتاب عین حالتِ جنگ میں لکھی جب اس کی تباہ کاریوں نے پوری دُنیا کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا تھا اور اس کی ہلاکت خیزیوں نے تمام دُنیا کے تمدن کو خطرے میں ڈال دیا تھا اس لیے زیرِ نظر اوراق میں جنگ و جدال بلکہ ہر نوع اور ہر قسم کے جدال سے اس کی نفرت کا بھر پور اظہار ہوتا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ گویا جنگ ایک مجسم بلا ہے جس کے مقابل میں مصنف اپنے لال بھبھوکا چہرے، تنی ہوئی رگوں اور بھنچی ہوئی مٹھیوں کے ساتھ کھڑا اس پر وار کرنے والا ہے مگر جنگ کے پیدا کردہ اس تمام تر ہیجان کے باوجود اس نے بڑی مہارت سے جنگ، اس کے محرکات اور مستقبل میں اس سے پیدا ہونے والے نتائج کا تجزیہ کیا ہے۔ اس کے نزدیک کمزوروں کے خلاف جنگ کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا تھا کہ طاقتوروں میں باہمی آویزش شروع ہو جائے چنانچہ جنگ چھڑ گئی۔ مصنف کے نزدیک اس جنگِ عظیم میں کامیابی و ناکامی کے کوئی معنی نہیں جس قدر جان و مال کا اتلاف زیادہ ہوتا جاتا ہے، جس قدر یہ جنگ مع اپنے شدائد و مہالک کے طوالت پذیر ہوتی جاتی ہے، مصنف کے نزدیک اسی قدر کامیابی کا لفظ بے معنی ہوتا جاتا ہے۔ مصنف جس خوبی سے جنگ کے حالات و

۳۰؎ مقدمہ "پیامِ امن" (طبع اوّل)، ص ۹

واقعات اور محرکات و نتائج کا تجزیہ کرتا ہے اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ تجزیہ اصل میں ایک عبرت نامہ ہے جس کے آئینے میں تمام متحارب اقوام اپنا اصل وحشی چہرہ ملاحظہ کر سکتی ہیں وہ محاربین کے عزائم اور منصوبوں کا نہایت چشم کشا ذکر کرتا ہے۔ جنگ کی طوالت اصل میں مصنف کی نگاہ میں ہارے ہوئے قمار باز کی نفسیات سے مماثل ہے۔ اس کے خیال میں یہ جنگ نہ مذہبی عوامل رکھتی ہے نہ نسلی اور نہ اقتصادی بلکہ اس ڈرامے کے عقب میں ایک وسیع تر ڈرامہ ہو رہا ہے اگر اس ڈرامہ کو ختم کرنا مقصود ہے تو محض سطحی تبدیلیوں سے کچھ حاصل نہ ہو گا بلکہ قوموں کی مکمل قلب ماہیت کرنا ہو گی۔ عزت کا مفہوم یہ نہیں کہ دوسرے ہمارے محکوم ہوں بلکہ عزت کا معنی یہ ہے کہ خود ہمارا نفس ہمارا محکوم ہو۔ اقوام یورپ کا المیہ یہ ہے کہ ان کے اصول اور اعمال میں تضاد ہے۔ سائنس اور ترقی خواہشات نفس کے آلۂ کار بن گئے ہیں۔ ان کو جائیداد منقولہ سمجھ لیا گیا ہے، سفاکی اور خود غرضی اپنی انتہا کو پہنچ گئی ہے۔ نظر عالم مادیات کی اسیر ہو کر رہ گئی ہے۔ اقوام باہمی معاشرت کے اصولوں سے ناآشنا ہو گئی ہیں۔ ایسی افسوس ناک صورت حال میں قیام امن کے لیے "حریت، مساوات اور اخوت" کے تین اصولوں کو عام کرنے کی ضرورت ہے۔ دنیا پست و بلند، کمزور و توانا اور امیر و غریب تمام انسانوں کی مشترک جائے پناہ ہے اس لیے مصنف کے خیال میں امن کی بخشش صرف انسانیت کے ہاتھ میں ہے۔

یہاں اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ مصنف کا نقطۂ نظر ارتقائے فکر انسانی کا مؤید ہے اور بالآخر سیکولر انسانیت نوازی پر منتج ہوتا ہے۔ مصنف ایک ایسی بین الاقوامیت کو دیکھنے کا متمنی ہے جو رنگ، نسل، مذہب اور عقائد سے ماورا ہو گی۔ اس کے خیال میں "قتل حرام ہے۔ ہر حالت اور ہر صورت میں حرام ہے۔ جب قطعی فتویٰ اصادر ہو جائے گا اس وقت دنیا سے جنگ کا خاتمہ ہو گا" [۴۹]

تمام کتاب جوشِ خطابت اور وفورِ جذبات سے پٹی پڑی ہے۔ اس کے خطابیہ لہجے میں اس کے طنزیہ اسلوب کا بڑا حصہ ہے۔ یہ اسلوب اس قدر ولولہ خیز اور ہیجان انگیز ہے کہ

[۴۹] "پیامِ امن"، ص ۸۱

قاری کو اپنے تیز دھارے میں بہالے جاتا ہے اور جنگ کے خلاف اس کے دل میں نفرت کا ایک سرکش الاؤ روشن کر دیتا ہے۔ اسے سیاستِ سالوس سے متنفر کر دیتا ہے۔ مصنف اسی جوشِ خطابت کے بل پر قوموں کو ان کے عبرت ناک انجام کی خبر دیتا ہے۔ اس کی تحریر کا مایۂ خمیر قوموں کی تعمیر تو کا وہ اٹوٹ جذبہ ہے جو اس کے پورے وجود کا احاطہ کیے ہوتے ہے۔ یہ جذبہ اپنی جگہ بے حد قابلِ قدر سہی لیکن اگر مصنف کے خیال میں مذہب و عقائد اور رنگ و نسل جنگ کا خاتمہ کرنے میں ناکام رہے ہیں تو کیا مصنف کی پیش کردہ تجاویز مکامل امن کے قیام میں معاون ہو سکتی ہیں۔ کہیں کہیں تو ایسا لگتا ہے کہ مصنف نے بین الاقوامیت اور عالمگیر انسانیت کا جو نعرہ دیا ہے اس کی حیثیت محض ایک Utopia کی ہے۔ مصنف کا جوشِ بیان اور جذبۂ رجائیت قابلِ ستائش سہی مگر امن وہ لفظ ہے جو محض ایک حد تک ہی شرمندۂ معنی ہو سکتا ہے اور ہوا ہے۔ پھر عقائد و مذاہب سے اقوام کے ماورا ہونے کی خواہش تو کی جا سکتی ہے لیکن عملاً ایسا ممکن ہی نہیں اور نہ مناسب ہی ہے۔ بہرحال مصنف کی یہ تحریر ایک صدق نگار اور صدق اندیش قلم کار کی غیر جانبدارانہ تحریر ہے جس میں اس نے نفسِ انسانی کا حکیمانہ تجزیہ بھی کیا ہے اور جنگ کی نفسیات بھی خوب بیان کی ہے۔

ماجد نے اپنے تکمیلی اور محاکماتی ابواب میں امن کا مفہوم متعین کیا ہے۔ نقصِ امن کے اسباب گنوائے ہیں اور اہلِ تدبیر کی درماندگیوں کا ذکر کیا ہے اور آخر میں دنیا کے عظیم مذاہب مسیحیت، اسلام، بدھ مت اور ہندو مذہب کے تصوراتِ امن پر گفتگو کر کے بتایا ہے کہ مذہب امن کا نقیض نہیں، مویّد ہے۔ گویا مصنف کے سیکولر نقطۂ نظر کے برخلاف مترجم کی افتاد و منہاج سراسر مذہبی ہے اور اس کے دلائل پُرزور اور حکیمانہ ہیں۔ ماجد کے خیال میں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ امن ایک شے موہوم ہے جو آج تک شرمندۂ معنی نہیں ہوا لیکن ان کے خیال میں یہ بات ایک حد تک درست ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے حصول کے لیے سعی و کوشش ترک کر دی جائے۔ ان کے خیال میں "صحتِ انسانی کے لیے کوئی کامل نمونہ آج انسان آبادی میں موجود ہے؟ بڑے سے بڑے تندرست شخص، بڑے سے بڑے طاقتور پہلوان کی صحت میں بھی کسی نہ کسی حیثیت سے کچھ نقص یقیناً پایا جاتا ہے،

بایں ہمہ ہر شخص صحت کی تلاش میں رہتا ہے۔ حُسنِ کامل دُنیا کے لیے عنقا ہے، حسین ترین ہستی بھی کوئی نہ کوئی عیب ضرور رکھتی ہے تاہم حُسن کی تلاش کو کوئی شخص معطل نہیں قرار دیتا۔ کامل نیکی کا بلا شائبۂ بدی، دُنیا میں وجود ہر شخص محال تسلیم کرے گا تاہم ہر شارعِ مذہب اور ہر حکیمِ اخلاق دُنیا کو اسی کی دعوت دیتا ہے۔" [۸۰]

ماجد کے خیال میں قتل و غارت سے کوئی دُور خالی نہیں رہا۔ ہر فرقہ خود کو مظلوم سمجھتا رہا ہے، فاتحین تاریخ میں اپنی خونیں یادگاریں چھوڑ گئے ہیں۔ جُوع الارض اور ذوقِ ملک گیری کے باعث انسان کی قیمت گرتی رہی ہے اور اجناس کے بھاؤ چڑھتے رہے ہیں۔ موجودہ تمدّن خود جنگ و جدال کا محرکِ اعظم ہے۔ سائنس کے آلات نے جنگ کو مہیب تر بنا دیا ہے۔ اہلِ مغرب آسمان کی برداخت کی جانب متوجہ ہوگئے ہیں اور کارِ زمین ابتر ہوتا چلا گیا ہے۔ ان کے خیال میں مرعوبیت کی بات اور ہے ورنہ اگر معروضی صداقت کے ساتھ جدید مغربی تمدّن کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہو سکتا ہے کہ "یورپ کا دماغ اہم و پیچیدہ مسائل کو سمجھنے میں کیسی شدید غلطیاں کرتا ہے۔ اس کا نظامِ معاشرت و تمدّن کتنی کمزور بنیادوں پر قائم ہے اور اس کے علوم و فنون اس کثرت سے مغالطات و مسامحات کے پردہ دار ہیں۔ مادّی نظامِ تعلیم نے جس طرح صحت کو برباد، اوسط عمر کو کم اور بداخلاقیوں میں اضافہ کیا ہے اور تمدّنی نفاستوں و نزاکتوں نے جس طرح قوائے انسانی کو مستقلاً ضعیف کر دیا ہے ان چیزوں کی تفصیل کے لیے ایک دفتر درکار ہے۔" [۸۱] ماجد کے نزدیک جنگ کے توسے فی صد محرکات تجارتی اور اقتصادی ہیں۔ جمہوریت جنگ کا علاج نہیں بلکہ اتنی ہی بڑی محرک ہے جتنے دوسرے نظام ہائے حکومت۔ جنگ کے ضمن میں اشتراکی بھی کسی قوم سے پیچھے نہیں رہے۔ ہیگ کی مجلسِ مصالحت جنگ کے ایک شعلے کو بھی سرد نہیں کر سکی۔ تخفیفِ اسلحہ کی کانفرنسیں محض سراب آرائی کر رہی ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پس چہ باید کرد؟ ماجد نے اس ضمن میں اپنے چوتھے باب میں ایک نسخۂ شفا پیش کیا ہے۔ اُنھوں نے منطقِ استقرائی کے اصول کا مسئلۂ امن پر اطلاق کرتے ہوئے بتایا ہے کہ حالتِ امن و صلح کے مقدمات کیا کیا ہوتے ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ "انسان ساری دنیا

[۸۰] تبصرہ پیامِ امن (از مؤلّف)، ص ۹۲ [۸۱] حوالہ سابق ص ۱۰۳

سے لڑ سکتا ہے لیکن خود اپنی ذات سے کبھی نہیں لڑتا ---- یہ برابر ہوتا رہتا ہے کہ ایک فرد ایک جماعت سے لڑ جائے، ایک کمزور انسان ایک پہلوان سے مقابلہ کر بیٹھے لیکن اس کی کوئی مثال نہیں مل سکتی کہ بڑے سے بڑا جنگ جُو وامن شکن شخص بھی خود اپنی مخالفت پر آمادہ ہو گیا ہو۔ زبان میں بے شبہ اس قسم کے فقرے مستعمل ہوتے ہیں کہ "فلاں شخص اپنا دشمن ہے" یا "فلاں شخص اپنے دم سے بے زار ہے" لیکن ایسے مواقع پر مفہوم ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ اس شخص کے دو نفس یا دو شخصیتیں ہیں ---- بدامنی، مخالفت و نقیض کے جتنے مظاہر ہیں سب اسی کلیہ کے تحت میں آتے ہیں۔ حسد ہم دوسروں کی ترقی پر کرتے ہیں خود اپنے اوپر کبھی نہیں کرتے۔ غصہ ہم اوروں پر کرتے ہیں اپنے اوپر کبھی نہیں کرتے۔ وقس علیٰ ھٰذا"[۵۲]

ماجد بتاتے ہیں کہ حیط حوالہ بدلنے سے صورت کیا کی کیا ہو جاتی ہے۔ پھر ماجد عدم محبت کی مختلف صورتیں گنواتے ہیں، شکر رنجی سے عداوت تک کے مراحل کی نشان دہی کرتے ہیں اور نتیجہ یہ نکالتے ہیں کہ ساری کشمکش اور عداوت کی بنیاد دُوئی کے عقیدے پر ہے۔ من و تو کا خیال کشمکش کا باعث بنتا ہے۔ چنانچہ امنِ عالم کے مستقل قیام کے لیے "تدبیر صرف یہی ہے کہ اپنی ذات، اپنی خودی، اپنی انانیت کو اس قدر وسعت دی جائے، اتنا پھیلایا جائے کہ سارے عالم و مافی العالم کے مرادف کر دیا جائے۔ قطرہ کی نجات اس میں ہے کہ وہ اپنے تئیں سمندر میں گم کر دے ع عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا"[۵۳]

ماجد کے نزدیک یورپ کی سب سے بڑی غلطی یہی رہی ہے کہ اس نے بجائے اس اندرونی انقلاب، بجائے انسان کے باطن میں تبدیلی کے ہمیشہ صرف ظاہری و خارجی تغیرات کو کافی سمجھا ہے۔ ماجد کی یہ بات تو بالکل درست ہے کہ تبدیلی باطن کی سطح پر آنی چاہیے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تمام دُنیا کے مختلف العقائد، مختلف النسل اور مختلف اللسان گروہ اس تبدیلی پر آمادہ ہوں گے؟ اور پھر اس سے اہم تر سوال یہ ہے کہ یہ تبدیلی لائے گا کون؟ آگسٹ کومٹ کے اس خیال کی نفی کرتے ہوئے جس کے مطابق خدا کی پرستش کی بجائے انسان کی پرستش لازم قرار دی گئی ہے اور اسے مثبت فلسفہ قرار دیا گیا ہے، ماجد کا خیال

---

[۵۲] تبصرہ پیامِ امن (از مولف)، ص ۱۱۷ - ۱۱۸ [۵۳] حوالہ سابق ص ۱۲۵

ہے کہ درحقیقت قیامِ امن کے لیے ایک نہایت گہری بنیاد کی ضرورت ہے اور یہ گہری بنیاد تصوّرِ وحدت الوجود فراہم کرتا ہے یعنی زید و بکر، شاہ و گدا، نیک و بد، مومن و کافر، یہ اور وہ، میں اور تُو اپنی اصل و سرشت کے لحاظ سے ایک ہیں اور جو اختلاف اور فرق نظر آتا ہے وہ محض اضافی ہے۔

موسیو رچرڈ پال کے خیالات کے برعکس جن کی رائے میں مذاہب و عقائد قیامِ امن میں ناکام رہے ہیں، ماجد کا خیال ہے کہ مذاہبِ عالم اور خصوصاً مسیحیت، بدھ مت، اسلام اور ہندو مت قیامِ امن کی ضمانت فراہم کرتے ہیں اور اس ضمن میں ماجد ان چاروں مذاہب سے امن سے متعلق ارشادات پیش کرتے ہیں۔ بدھ مت ان کے نزدیک جہادِ نفس کا دوسرا نام ہے۔ ہندو مت کی عام روح بھی امن و سلامتی کی ہے۔ کوہِ زیتون پر دیے جانے والے حضرت عیسیٰؑ کے مواعظ بھی امن پسندی کی قوی براہان مہیا کرتے ہیں اور حضرت مسیحؑ صلح و امن کے دیوتا کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں اور دنیوی بادشاہت کی نفی کرکے باطنی اور الوہی بادشاہت کا اثبات کرتے ہیں۔ اسی طرح اسلام کا تصوّرِ توحید بھی دائمی امن ہے۔ یہاں ماجد تصوّرِ توحید کی متصوّفانہ تعبیر کرتے ہیں۔ یہ زمانہ چونکہ ماجد کی "نومسلمی" کا زمانہ تھا اور تصوّف کی کتب کثرت سے ان کے زیرِ مطالعہ تھیں خصوصاً مثنوی معنوی، مکتوباتِ مجدّدِ الفِ ثانی اور نفحات الانس وغیرہ، اس لیے تصوّف و معرفت کے کوچے میں اس قدم زنی کے اثرات "پیامِ امن" میں خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں۔ ماجد نے کثرت سے قرآن و احادیث سے استشہاد کرکے ثابت کیا ہے کہ انسان تو انسان اسلام تو حیوانات پر بھی شفقت کی تلقین کرتا ہے۔ دعوت کے لیے حکمت و ملاطفت کو ضروری قرار دیتا ہے۔ معبودانِ باطل کی عبادت کرنے والوں کو بھی بُرا نہ کہنے کا حکم دیتا ہے۔ شدائد کی انتہائی حالت میں بھی صبر و استقلال پر جمے رہنے کی ترغیب دیتا ہے اور اگر استثنائی حالتوں میں جدال و قتال کی اجازت دیتا ہے تو اس کو چند کڑی شرائط سے مشروط کر دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ قرآن و حدیث سے استناد کرکے ماجد نے اسلام کے تصوّرِ امن کو منقّح کیا ہے لیکن یہ بات ہرگز قابلِ قبول نہیں کہ اسلام کی اصطلاح صبر اور گاندھی جی کا "ستیہ گرہ" ایک ہی چیز ہیں۔ اسی تناقض کی طرف اشارہ

کرتے ہوئے مولانا ماجد کے خویش اور مدیر صدقِ جدید حکیم عبدالقوی دریا بادی نے پیامِ امن کے طبعِ ثانی کے دیباچہ میں صاف صاف لکھا ہے کہ: "واضح رہے کہ یہ کتاب مولانا کے اس دور کی ہے جب کہ وہ گاندھی جی کی تحریکِ ترکِ موالات اور ان کے اصولِ عدمِ تشدّد وغیرہ سے بہت زیادہ متاثر تھے اور بڑی حد تک وہ ایک عبوری دور سے گزر رہے تھے اس لیے اس کے بعض ابواب مثلاً "اسلام اور امن" اور "اسلام اور صبر" میں ان کے قلم سے ایسی چیزیں نکل گئی ہیں جو تفسیرِ قرآن لکھنے اور صدق و صدقِ جدید کے ادارت کے زمانے کی تحریروں سے خاصی مختلف ہیں۔"[۵۴] گاندھی جی سے اس دور میں ماجد کی شدید تاثّر پذیری ہی کے نتیجے میں "اسلام اینڈ ستیہ گرہ" جیسا مضمون لکھا گیا تھا جو "ماڈرن ریویو" کلکتہ میں شائع ہوا اور جس کا ہم کسی قدر تفصیلی جائزہ زیرِ نظر مقالے کے پہلے باب میں لے چکے ہیں۔ واضح رہے کہ گاندھی جی کی سیاسیات سے عملی دلچسپی جس درجے کی بھی ہو اور وہ دیگر مذاہب کی کتبِ مقدسہ کے دوش بدوش قرآنِ حکیم کا بھی روزانہ مطالعہ کرتے رہے ہوں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کا ستیہ گرہی تصوّر ایک منفعل اور معطّل تصوّرِ حیات ہے جو ظلم و تعدّی کے خلاف محض پُرامن احتجاج کر کے اصل میں ظالم کے ہاتھوں کو مضبوط کرنے کا باعث بنتا ہے، جب کہ قرآن صاف کہتا ہے کہ بدی اور فتنہ پردازی کے خلاف کمر بستہ ہو جاؤ۔ "ان کے مقابلے کے لیے جس قدر تمھارے امکان میں ہو سامانِ جنگ اور ہمیشہ تیار رہنے والے گھوڑے مہیا کرو۔ اس سے تم اللہ کے دشمنوں کو اور ان کے سوا ان دوسرے لوگوں کو جنھیں تم نہیں جانتے، مگر اللہ انھیں جانتا ہے مرعوب و خوف زدہ کر دو گے۔"[۵۵]

اسلام کی اسی اہنسائی تعبیر کے باعث سیّد سلیمان ندوی کو ماجد سے اختلاف تھا؛ چنانچہ اُنھوں نے لکھا: "پیامِ امن کی نسبت میری رائے وہی ہے جو پہلے تھی کہ آپ

[۵۴] دیباچہ (طبعِ ثانی) پیامِ امن، ص ۶

[۵۵] سورۂ انفال: ۶۰۔ اسلام کے تصوّرِ جہاد و قتال اور جنگ و جدال کی قدیم منفی اور مہلک صورتوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے مولانا مودودی کی "الجہاد فی الاسلام" جو آج بھی اپنے موضوع پر اہم ترین ماخذ کا درجہ رکھتی ہے اور معذرت خواہانہ لب و لہجہ اور اندازِ بیان سے قطعاً معرّا ہے۔

اس میں مذہب کو ہاتھ نہ لگایئں خواہ وہ مسئلہ جہاد ہو اور صحیفۃ السلال کی طرح آیتوں سے مویّد ہی کیوں نہ ہو۔" ۵۶

ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں کہ ماجد کے نزدیک دو ہی یعنی "صنعت و حرفت کی موجودہ ترقی" اور تجارتی کاروبار کا پھیلاؤ" جنگ کے سب سے بڑے محرک ہیں اور اس کا حل تصوّرِ وحدت الوجود ہے تاکہ اسے جملہ انسانی افعال کا محرک بنایا جائے۔ نظری سطح پر یہ وحدت الوجودی اصول بڑا دلکش لگتا ہے لیکن جیسا کہ ہم نے پیچھے یہ سوال اُٹھایا ہے کہ آخر تتے مختلف النسل اور متباین خیالات و عقائد رکھنے والوں کو اس وحدت الوجود کا قائل کیسے کیا جائے گا اور یہ "کارِ خیر" انجام کون دے گا، یہیں آکے کتاب ایک بدیہی کمزوری کا شکار ہو جاتی ہے۔ اسی کمزوری کا ذکر کرتے ہوئے "پیامِ امن" کے کسی مبصر نے لکھا تھا: "بحث کے اس حصّہ میں فاضل مترجم کا شغفِ تصوّف منطقی حدود توڑ کر انہیں مثالی دُنیا میں لے گیا ہے۔ تدابیرِ امن سے مراد اگر عملی تدابیر ہیں تو خود مترجم صاحب کی "یہ تدبیر" اصولاً کتنی ہی صحیح ہو لیکن عملاً اس کا شمار بھی "اہلِ تدبیر" کی "ان واماندگیوں" ہی میں ہوگا جن کی خامیاں وہ ایک علیٰحدہ باب میں پیش کر چکے ہیں۔ مرضِ جنگ کے لیے (عام معنوں میں) نسخۂ شفا تجویز کرنا آسان ہے لیکن درحقیقت یہ مرض فطرت اور جبلّتِ انسانی کا ہے جو اسلاف کی یادگار کے طور پر نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا رہتا ہے۔"

"فطرتِ انسانی کے رازداں جانتے ہیں کہ غیر مدنی بسیط تحریکات ہمارے ضمیر میں کتنی زیادہ تعداد میں موجود ہیں اور ان کا تقاضا جس حالت یعنی جدّ و جہد کو پیدا کرتا ہے وہ بجائے امن و سکون کے کشاکش اور ہیجان سے زیادہ قریب ہے۔ دُنیا کا پُرامن سے پُرامن دور بھی اس کشکش سے خالی نظر نہیں آتا۔ امن کو بین الاقوامی حیثیت ممکن ہے کبھی حاصل ہو جائے، لیکن افراد میں یہ ناممکن ہے۔ ان کے نقطۂ خیال سے حالتِ امن، حالتِ جمود و سکوت کے مترادف ہے۔ حسد، بغض، انتقام، حُبِّ اقتدار، نفرت، خود نمائی، اِدّعا ان سب کی قوّت

---

۵۶ مکتوباتِ سلیمانی (حصّہ اوّل)، ص ۱۵۷

کو فنا کرنا ممکن نہیں۔ ان کا زور کم کیا جاسکتا ہے اور یہی "پیام امن" ہونا چاہیے۔"[۵۷]

بہرحال ماجد کا "پیام امن" پر مفصل تبصرہ اپنی جگہ تدبر و تفکر کی دعوت دیتا ہے۔ اقبال نے اس کی داد دیتے ہوئے انھیں لکھا تھا: "پیام امن کے لیے شکر گزار ہوں۔ آپ کا تبصرہ بجائے خود ایک مفید رسالہ ہے۔"[۵۸] بحیثیت مجموعی یہ پوری کتاب آج بھی ہمارے لیے اتنی ہی Relevant ہے جتنی کل تھی۔

پیام امن کے اسلوب و مافیہ پر تفصیلی گفتگو ہوچکی اب ذیل میں ماجد کے ترجمے کے منتخبات کا انگریزی متن کے بعض اقتباسات سے تقابل کیا جاتا ہے۔ تقابل کے لیے ان اقتباسات کا انتخاب کیا گیا ہے جہاں مصنف کا یا تو خطیبانہ جوش اپنے عروج پر ہے یا اس کا فکر افروز تجزیاتی اسلوب، کیونکہ ایسے مقامات سے مترجم کا کامیاب گزر جانا یقیناً ایک اہم بات ہے:

۱۔ اگر آج ہم راست گوئی پر آمادہ ہوجائیں تو؟ .... اگر آج ہم اس عالم مکر و فریب میں صاف گوئی سے کام لینے لگیں؟ اگر آج ہم بے کم و کاست واقعات ہی کے بیان کرنے پر تل جائیں تو؟"[۵۹]

"And now if we were to tell the truth?.... If in this world of deceptions, we called frankness to the rescue: if we looked at the facts as they are, whatever they may be"? [۶۰]

۲۔ " یہ جنگ جہاں سوز، لازمی نتیجہ ہے سیاسی خود غرضیوں اور ناجائز حُبِّ جاہ کا، ثمرہ ہے طمّاعی و بددیانتی کا، اور قیمت ہے تمام قوموں کی شرم ناک و منافقانہ انصاف کشی کی اس لیے کہ آج تک یہ ساری قومیں (بعض اعلانیہ اور بعض خفیہ) برابر اپنے نفوس کے اندر ظلم و جبر، حرص و طمع کے عفریت کی پرورش کرتی رہی ہیں۔"

" یہ جنگ ان قوموں نے برپا کی ہے جو ملک گیری کی بھوکی ہیں۔ ان قوموں کے خلاف جن کی اشتہائے ملک گیری آسودہ ہوچکی ہے۔ ہر قوم کی اشتہا مساوی درجہ کی نہ تھی۔ ہر قوم کی

[۵۷] تبصرہ بر پیام امن مشمولہ اردو، جنوری ۱۹۲۴ء، ص ۱۹۱، ۱۹۲

[۵۸] " اقبالیات ماجد"، ص ۶۱ [۵۹] پیام امن (طبع اوّل)، ص ۱۲

[۶۰] " To the Nations "، ص ۳

قوتِ تغذیہ میں بھی فرقِ مراتب تھا لیکن اس قوت کو ترقی دیتے دیتے بالآخر سب کا اجتماع ایک نقطہ پر ہوگیا۔ سطح زمین محدود تھی، کہاں تک ان کے وسیع معدوں کے لیے کافی ہوتی۔ جب اور کوئی باقی نہ رہا تو انھوں نے آپس ہی میں ایک دوسرے کو اپنا طعمہ بنانا چاہا۔" [۶۱]

"It is the logical expected result of selfish politics and unscrupulous ambition, the necessary product of material greed, the price for the shameless or hypocritical iniquities of all. For all fostered in themselves, whether apparent or concealed, the same demon and the same beast of prey."

"It is the war of the hungry for conquest against those glutted with conquest. Appetites were unequal: capacities of eating were varied. But by dint of exercising them they have ended in meeting. The earth is small. And now they are devouring one another." [۶۲]

۳۔ "کیا وہ اس خیال میں ہیں کہ وہ واقعات و حوادث جو اس وقت روئے زمین میں زلزلہ پیدا کیے ہوئے ہیں، مستقبل کے لیے بالکل عبث رہیں گے؟ یا وہ عظیم الشان تجربہ جو اس وقت عوام کو حاصل ہو رہا ہے اس سے وہ غیر مستفید رہیں گے؟ یا دوسرے اس درسِ عبرت سے بالکل غیر متاثر رہیں گے؟ یا یہ سیلِ معاصی و جرائم، یہ اقوام کا غسلِ خونیں یہ ظلم و شقاوت، یہ مظلومیت و بےلبسی، یہ سب چیزیں بالا بالا چلی جائیں گی؟ کیا یہ سارے انقلابات محض اس لیے ہوئے ہیں کہ کل آئندہ ان لوگوں کو اپنے ان اعمال کی پھر فرصت حاصل ہو جائے جن میں وہ کل گزشتہ تک مشغول تھے۔" [۶۳]

"Do they imagine that the events which are shaking the world are without impact for the future, that the supreme experience which the nations are undergoing will be without profit for them, and its great lesson without fruit for others, that so much suffering and heroism, so many crimes even, so many sacrifices, such a bloody holocaust of nations and all those tears and all that blood will have no other effect than to give them free license to begin again tomorrow their work of yesterday?" [۶۴]

---

[۶۱] پیامِ امن، ص ۱۵ — [۶۲] "To the Nations"، ص ۱۸

[۶۳] پیامِ امن، ص ۱۸، ۱۹ — [۶۴] "To the Nations"، ص ۱۰-۱۱

۴ - "یاد رہے کہ جب تک جنگ آفریں اسباب باقی رہیں گے، اس وقت تک جنگ کا خاتمہ نہیں ہو سکتا، وہ مرے گی اور اپنی نعش سوختہ سے پھر دوبارہ زندہ ہوگی۔ ایسی حالت میں صلح اگر ہوئی تو وہ صلح نہ ہوگی بلکہ محض مہلت سامان جنگ ہوگی۔" ؎۶۵

"As long as the state of things which gave it birth remains unchanged, it will be born again out of its own ashes. Peace will be but a truce, victory but an opportunity for fresh conflicts". ؎۶۶

۵ - "سائنس" سے انھوں نے کیا کام لیا؟ یہ کہ اسے اپنی ہوسناکیوں کا آلہ بنالیا اور تاریخ میں اپنے متعلق یہ فقرہ ثبت کرادیا کہ انھوں نے بہت کچھ علم حاصل کیا لیکن اسے برائی ہی میں صرف کیا۔ "ترقی" کے انھوں نے کیا معنی لیے؟ ایک قالب بے روح اور ان کی خودغرضیوں اور جذبۂ حبّ جاہ کی تسکین کا ایک مادی آلہ۔ "تمدّن" سے انھوں نے کیا مُراد لی؟ دھوکے کی ٹٹّی، فریب و ریاکاری کا ایک جال اور ان کے اسلحۂ آتشیں کے استعمال کے لیے ایک سندِ جواز۔ "انسانیت" کا انھوں نے کیا مفہوم قرار دیا؟ جلبِ منفعت کی منڈی، سود خواری کا کاروبار، کمزور و ناتواں قومیں بھی گویا جائیدادِ منقولہ تھیں کہ جب جی چاہا، آسانی سے ان کا بیع و شریٰ کر دیا یا مویشی تھے کہ اپنی غذائی ضروریات کے لیے ان کی پرورش کرتے رہے۔" ؎۶۷

"What have they made of science? A tool to serve their greeds. History will say of them: They acquired much knowledge but they put it to evil purpose. What have they made of progress? A soulless thing, an egotistical and material means of domination. What have they made of civilization? A privilege calculated on the number of their firearms. A hypocritical pretext covering their worst undertakings. A mask of fraud. What have they made of Humanity? A field for profits, a business market. They have treated the nations as possessions to be bought and sold, as cattle to be reared for food". ؎۶۸

؎۶۵ "پیامِ امن"، ص ۲۶

؎۶۶ "To the Nations"، ص ۱۸

؎۶۷ "پیامِ امن"، ص ۵۲

؎۶۸ "To the Nations"، ص ۷۷

۶ - "اے اقوام تم آج اس سے بے خبر ہو کہ ایک ہی جسم کے مختلف اعضا ہو۔ تم آج ایک دوسرے کی خونریزی میں مصروف ہو۔ وقت آگیا ہے کہ تمھیں اس باہمی مقاتلہ سے نجات ملے اور تم میں احساس پیدا ہو جائے کہ تم سب ایک روح اور ایک قالب ہو۔ اپنے میں انسانیت کا احساس پیدا کرو۔ اور اے روحِ ربانی! تو اس وقت افراد و اقوام سب کے نفوس میں حالتِ خواب میں ہے، تیری بیداری کا وقت آگیا، اب بیدار ہو، بیدار ہو۔" [۴۹]

"Nations, living members of a body which is ignorant of itself, members bleeding through one another, the hour is come to put an end to your mutual martyrdom, in becoming conscious that you are but one and the same flesh. Awaken to Humanity". [۵۰]

مندرجہ بالا اردو اور انگریزی اقتباسات کے تقابل سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ماجد کے ترجمے کی نوعیت کیا ہے؟ اگرچہ ترجمے اور متن کے تقابل کا اصول تو یہ ہے کہ ترجمہ شدہ لوازمے کا اصل زبان کے متن سے مقابلہ کیا جائے لیکن موسیو پال رچرڈ نے کتاب چونکہ فرانسیسی میں لکھی تھی اور فرانسیسی سے راقم الحروف آگاہ نہیں اس لیے بامرِ مجبوری یہ تقابل فرانسیسی متن کے انگریزی ترجمے سے کرنا پڑ رہا ہے گویا یہ تقابل ترجمے کا ترجمے کے ساتھ ہے۔

مصنف کے اسلوب کے بارے میں ہم لکھ آئے ہیں کہ یہ جوشِ خطابت سے مملو ہے۔ اس کا اندازِ انشا قابلِ داد ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جوش و جذبے کا ایک منہ زور سیلاب ہے جو امڈا چلا آتا ہے۔ اس سیلاب کو ایک سیلاب ہی تھام سکتا تھا۔ چونکہ ماجد کا اپنا اسلوبِ انشا جوشِ خطابت سے مملو اور تند و تیز جذبات کا نمونہ ہوتا ہے اس لیے مصنف کے اسلوب کے ساتھ انھوں نے یقیناً ایک گونہ مناسبت محسوس کی ہوگی۔ یوں بھی یہ بات قابلِ غور ہے کہ ماجد نے جتنے ترجمے بھی کیے اگر وہ کسی ادارے کی جانب سے بھی کروائے گئے تو ترجمہ کی جانے والی کتاب کا انتخاب خود ماجد نے کیا۔

زیرِ نظر ترجمہ صاف اور ستھرے بامحاورہ اردو اسلوب کے عین مطابق ہے کہیں کوئی گنجلک نہیں۔ جذبات و احساسات کی زبان یوں بھی سادہ ہوا کرتی ہے۔ ماجد نے مصنف کے

۴۹ "پیامِ امن"، ص ۸۶ ۵۰ "To the Nations"، ص ۷۷

جوشِ بیان اور خطابیہ لہجے کو اُردو میں بہت خوبی سے سمویا ہے۔ کتاب کے دیباچے میں انھوں نے لکھا ہے کہ "اس کا ترجمہ (مگر لفظی نہیں) صفحاتِ آئندہ میں پیش کش ہے۔" [۳۱] گویا یہاں پابندیٔ اُردو روزمرّہ کی گئی ہے۔ اسی سے ترجمہ پن میں تخلیق کی شان پیدا ہوئی ہے۔ مترجم نے ترجمے میں ایجاز کی خوبی کو جو اُن سے خاص ہے قائم رکھا ہے۔

ماجد انگریزی الفاظ و اسلوبِ ادا کے لیے موزوں اُردو متبادلات استعمال کرتے ہیں مثلاً

"Unscrupless ambition", "the same demon and the same beast of prey", "glutted with conquest", "members bleeding through one another", "A bloody holocaust of nations" کا ترجمہ انھوں نے مندرجہ ذیل الفاظ میں اس طرح کیا ہے کہ مفہوم پوری طرح چمک گیا ہے: "ناجائز حُبِّ جاہ"، "حرص وطمع کا عفریت"، "ایک دوسرے کی خونریزی میں مصروف"، "جن کی اشتہاءِ ملک گیری آسودہ ہو چکی ہے"، "اقوام کا غسلِ خونیں"۔

اگر مبالغہ نہ سمجھا جائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر موسیو پال ریچرڈ اپنی کتاب اُردو میں لکھتا تو شاید ویسی ہی لکھتا جیسا ماجد نے ترجمہ کیا ہے۔ "ترجمہ بہت پُرزور ہے اور ادائے مطلب، زورِ قلم اور سلاست کے اعتبار سے اصل تصنیف کے قریب پہنچتا ہے۔" [۳۲] مولانا ماجد کے اس ترجمے اور تالیف کو اُردو کے خطابیاتی ادب میں بسہولت رکھا جا سکتا ہے۔ ماجد کے اسلوبِ ترجمہ کی داد دیتے ہوئے "پیامِ امن" کے ایک مبصر نے لکھا تھا: یہ کتاب دراصل ترجمہ ہے "ٹو دی نیشن" (نیشنز) کا مگر ملک کے مشہور و معروف فلسفی انشاپرداز مولانا عبدالماجد صاحب بی۔ اے نے اپنے دلچسپ طرزِ تحریر سے اور مفید اضافوں سے اس میں تصنیف کا رنگ پیدا کر دیا ہے۔" [۳۳]

۱۹۱۷ء میں ماجد دارالترجمہ حیدر آباد سے منسلک ہوتے تو انھوں نے ایک مستقل تالیف کے علاوہ "تاریخ یورپ" نامی ایک درسی کتاب کے کچھ اجزا کا ترجمہ بھی کیا۔ اصل انگریزی کتاب

[۳۱] "پیامِ امن"، ص ۲

[۳۲] تبصرہ بر پیامِ امن، مطبوعہ اُردو، جنوری ۱۹۲۴ء، ص ۱۶۱

[۳۳] "زمانہ" اپریل ۱۹۲۴ء، ص ۲۳۸

آلیور جے تھیچر اور فرڈی نینڈ شیول کی تصنیف تھی۔ اس کا نام تھا *A General History of Europe* (350-1900) - یہ ۱۹۰۵ء میں لندن سے شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب کے بعض اجزا کے ترجمے کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے اپنی آپ بیتی میں لکھا تھا: " دوسری کتاب میرے فن منطق یا فلسفہ سے متعلق نہیں بلکہ تاریخ یورپ پر ہے۔ اس کا ترجمہ کسی صاحب ، سے ناتمام رہ گیا تھا ، اس کا تکملہ مجھ سے کرایا گیا۔"[۷۴] اسی ضمن میں حکیم عبدالقوی دریا بادی نے ماجد کی تصانیف کی تفصیل بتاتے ہوئے تاریخ یورپ کے ذکر میں لکھا ہے: " اس ضخیم کتاب کے بعض اجزا کا ترجمہ مولانا عبدالماجد نے کیا تھا"۔[۷۵]

ماجد اور حکیم عبدالقوی دریا بادی دونوں کے بیانات میں ایک بات مشترک ہے اور وہ ہے تاریخ یورپ کے بعض اجزا کے ترجمے کے باب میں صفحات کا عدم تعین۔ البتہ ماجد کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے کتاب کے تکمیلی اجزا کا ترجمہ کیا اور عبدالقوی صاحب کے بیان میں محض " بعض اجزا " کا ذکر ہے۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ مذکورہ بالا انگریزی کتاب کا اُردو ترجمہ دو جلدوں میں شائع ہوا تھا۔ پہلا حصّہ جو ۳۵۰ء سے ۱۵۰۰ء تک کی تاریخی کروٹوں سے بحث کرتا ہے ، عہدِ متوسط سے متعلق تھا ، دوسرا حصّہ جرمنی کی تحریکِ اصلاح سے شروع ہو کر انیسویں صدی پر اختتام پذیر ہوتا ہے اور اسے مصنّفین نے عہدِ جدید کا نام دیا ہے۔ پہلے حصّے کے ٹائیٹل پر تین حضرات کے نام بطورِ مترجم درج ہیں یعنی " عبدالماجد بی۔ اے ، نواب حیدر یار جنگ بہادر اور قاضی تلمذ حسین ایم۔ اے"۔ دوسری جلد پر جو تاریخ یورپ کے دورِ جدید پر مشتمل ہے ، بطورِ مترجم تنہا تلمذ حسین ایم۔ اے کا نام درج ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماجد کا آپ بیتی والا بیان درست نہیں۔ اگر انھوں نے تاریخ یورپ کے ترجمے کا تکملہ کیا ہوتا تو اصولاً " تاریخ یورپ کے دورِ متوسط کے ٹائیٹل کی بجائے تاریخ یورپ دورِ جدید کے ٹائیٹل پر ان کا نام درج ہوتا۔ چونکہ ایسا نہیں اس لیے ہمارا خیال ہے کہ اُنھوں نے تاریخ یورپ حصّہ اوّل ہی کے بعض اجزا کا ترجمہ کیا ہوگا

۷۴۔ آپ بیتی ، ص ۲۸۰

۷۵۔ فروغِ اُردو عبدالماجد دریا بادی نمبر ، ص ۸۰

اب چونکہ تاریخ یورپ جلد اوّل کے ان اجزا کی بھی نشان دہی نہیں موجود، اس لیے ہم محض دو ایک اقتباسات کے ترجمے اور اصل انگریزی متن بطور نمونہ درج کریں گے تاکہ ترجمے کی نوعیت کا اندازہ ہو سکے۔ افسوس یہ ہے اس باب میں ماجد کی آپ بیتی یا ان کے فن و شخصیت پر لکھی گئی کسی تحریر سے بھی متعین طور پر ان صفحات کی نشان دہی نہیں ہوتی جن کا انھوں نے ترجمہ کیا۔

" تاریخ یورپ " جامعہ عثمانیہ کے سلسلۂ نصابِ تعلیم کی ایک کڑی تھی۔ چونکہ ہمارے خیال میں ماجد نے تاریخ یورپ حصہ اوّل ہی کے بعض اجزا کا ترجمہ کیا تھا اس لیے اس حصے کے موضوعات اور عناوین یہاں درج کیے جاتے ہیں۔ یہ حصہ صرف دورِ متوسط تک کے تاریخی حالات و واقعات اور نتائج سے بحث کرتا ہے:

۱۔ شہنشاہی، کلیسا اور جرمنوں کی یورش ۲۔ جرمنوں کے مقابلے میں شاہی ردّعمل۔ ۳۔ قوم فرینک ۴۔ شہنشاہی انحطاط ۵۔ انگلستان اور اہلِ شمال ۸۰۲ تا ۱۰۷۰ ۶۔ فرانس کی سیاسی تاریخ ۸۸۷ تا ۱۱۰۸ ۷۔ جرمنی کا تعلق اٹلی سے ۸۔ زمینداری ۹۔ ریاستِ مذہبی کا نشوونما ۱۰۔ پاپائی اور شہنشاہی کے درمیان کشمکش ۱۱۔ خانقاہیت ۱۲۔ اسلام و محارباتِ صلیبی۔ ۱۳۔ شہروں کا نشوونما ۱۴۔ اٹلی چارلس ہشتم کے وقت تک ۱۴۹۴ء ۱۵۔ فرانس (۱۱۰۸ء تا ۱۴۹۴ء)، انگلستان ۱۰۷۰ء تا ۱۴۸۵ء ۱۶۔ جرمنی ۱۲۵۴ء تا ۱۵۰۰ء، اور یورپ کی چھوٹی چھوٹی سلطنتیں، ۱۷۔ نشاۃِ جدیدہ کے مذہبی و علمی خصائص۔ اہلِ نظر جانتے ہیں کہ تاریخ صرف واقعات کی کھتونی نہیں ہوا کرتی بلکہ یہ عہد بہ عہد کی فکری، مذہبی، تہذیبی، سیاسی، معاشی اور روحانی افکار و خیالات کے تغیر و تبدّل اور اس کے نتیجے میں مرتّب ہونے والے منظر نامے سے عبارت ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے زیرِ نظر تاریخ کے مصنّفین نے عہدِ متوسط تک اور وہاں سے انیسویں صدی تک کے زمانے کے فکری و تہذیبی تغیرات کا بھی اجمالاً کھوج لگایا ہے۔ مقدمے میں مصنّفین نے تاریخ اور اس کے اَدوار کی تقسیم کی اضافیت پر فکر افروز گفتگو کی ہے۔ ان کے خیال میں اگرچہ تاریخ کی یادداری تقسیم اس لحاظ سے صحیح ہے کہ ایک عہد اپنی خصوصیات میں دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے البتّہ ان کے خیال میں " ان تقسیمات کے وقت دو غلطیوں سے بچے رہنا ضروری ہے ایک یہ کہ

آغاز و اختتام کا تعین کسی خاص سنہ و تاریخ سے محدود کر دینا درست نہیں، دوسرے یہ کہ ہر دَور میں کئی کئی مذاق رائج و شامل رہے ہیں۔ مذاقِ غالب کو سمجھ لینا کہ صرف وہی اس دور کا مذاق ہے، صحیح نہیں۔ کسی دَور کی زندگی تنہا ایک ہی مذاق پر مشتمل نہیں ہوتی۔ یورپ کی تاریخ کئی صدیوں سے ایسی جامع حیثیات چلی آرہی ہے کہ اس کا مطالعہ تمام تر ایک ہی زاویۂ نگاہ سے کرنا ممکن نہیں"۔[۱۰۵]

مصنفین نے دورِ متوسط تک کی تاریخِ یورپ کے جملہ تغیرات کو چار عنوانوں کے تحت تقسیم کیا ہے۔ ا۔ تغیراتِ سیاسی ب۔ تغیراتِ لسانی ج۔ تغیراتِ مذہبی د۔ تغیراتِ تمدنی۔ دورِ متوسط کی یہ تاریخ انہی مسائل پر مشتمل ہے اور اوراق مفصلہ میں انہی پر گفتگو کی گئی ہے۔ زیرِ نظر کتاب میں اقوام و افراد کے رسوم و رواج، عادات، کلچر کی کروٹیں، نظامِ حکومت، نظامِ عسکری، نظامِ مذہبی، لسانی خصائص مختصر یہ کہ وہ ساری چیزیں آگئی ہیں جن سے تاریخ خاص ہے۔ ترجمہ شدہ کتاب کی ابتداء میں صفی الدین نامی ایک صاحب نے "تنقیدِ مذہبی" کے عنوان سے "تاریخِ یورپ" کے بعض مشمولات سے اختلاف کیا ہے اور فریڈرک قیصر کی طرف منسوب اس قول کو کہ (خاکم بدہن) مذہب کے بارے میں تین مکار گزرے ہیں جنھوں نے تمام دُنیا کو فریب دیا ہے۔ موسیٰ، عیسیٰ اور محمدؐ (علیہم السلام) اور یہ ملحد تھے، نقل کر کے مسلمانوں کو بتایا گیا ہے کہ قرآنِ مجید میں مذکور ہے کہ مسلمانوں کو بعض تکلیف دہ باتوں کو سننا پڑے گا، سو اُنھیں صبر اور پرہیزگاری پر قائم رہنا چاہیے۔ پھر اُنھوں نے آزاد خیالوں کی گمراہی پر افسوس کیا ہے اور لکھا ہے کہ پیغمبرانِ حق کو ہر حال میں غالب رہنا ہے۔

تاریخِ یورپ (حصہ اوّل) متن کے مکمل ترجمے پر مشتمل ہے (سوائے ایک آدھ قابلِ اعتراض حصے کے حذف کے) ترجمہ حتی الوسع صاف اور سلیس رکھا گیا ہے۔ ذیل میں تقابل کی خاطر ترجمہ شدہ مقدمے کا اقتباس اور اصل انگریزی متن اور باب نہم "ریاست مذہبی کا نشو و نما" کے شروع کا مختصر اُردو اقتباس اور اصل انگریزی متن درج کیے جاتے ہیں۔ اقتباسِ اوّل سے مصنفین کے تصورِ تاریخ کا بھی بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ "زمانۂ تاریخی کی تقسیم سہولتِ بیان کی غرض سے عموماً دورِ قدیم، دورِ متوسط، دورِ جدید

---

[۱۰۵] مقدمہ "تاریخِ یورپ" (جلد اوّل)، ص ۲

کے تین دَوروں میں کی جاتی ہے اور اکثر ان میں سے ہر دَور کا آغاز و اختتام بھی بقید سنہ و سال متعین کر دیا جاتا ہے۔ پھر ان اَدوار کی تقسیم در تقسیم کی جاتی ہے اور ان میں سے ہر زمانہ کو ایک لقب سے موسوم کر دیتے ہیں۔ اگرچہ یہ طریقہ بالکل درست ہے اور اس میں سہولت مدِ نظر ہے؛ تاہم اس قسم کی قطعی تقسیم و تجزی سے اکثر ذہن میں تاریخ کا ایک بالکل غلط مفہوم پیدا ہو جاتا ہے خصوصاً مبتدیوں کے ذہن میں، اس لیے مؤرخین کا یہ مستحکم ترین عقیدہ ہے کہ تاریخ میں خاص تسلسل پایا جاتا ہے اور اس کی رفتار میں کبھی انقطاع ہوتا ہی نہیں۔" [۵۵]

"The whole course of history is very conveniently divided into three periods -- the Ancient, the Medieval and the Modern. Generally fixed dates have been assigned for the beginning and the end of each of these. They have, then, been further divided and sub-divided and each division has received a particular name. While this has been more or less convenient and justifiable, the divisions have often been treated so mechanically as to make a totally wrong impression, specially on the minds of students who are just beginning the study; for if there is anything that is firmly held by all good historians today; it is the continuity of history. There are no real breaks in its course". [۵۶]

۲۔ "کلیسا کے وجود کی ابتدائی دو صدیوں میں اس میں کسی قسم کا نظم و انضباط نہ تھا۔ ہر پادری اپنی جگہ پر خود مختار اور دوسرے سے بے تعلق تھا لیکن اتحاد و ارتباط کی تحریک اسی وقت سے پیدا ہو گئی تھی اور روز بروز اس میں ترقی ہو رہی تھی۔ کلیسا کے سامنے نظمِ ملکی و سیاسی کا عظیم الشان نمونہ موجود تھا جس کی وہ غیر محسوس طور پر تقلید کرتا تھا۔" [۵۷]

"During the first two hundred years of the church's existence, its actual organization was very loose. Each bishop was practically independent of all other bishops. But there was a steady development throughout the church toward a closer union of all its parts. The magnificient political and civil organization of the empire furnished an excellent model, which was copied by the church almost unconsciously". [۵۸]

---

۵۵ "تاریخِ یورپ" (جلد اوّل)، ص ا

۵۶ "A General History of Europe (350-1900)" ، ص A

۵۷ "تاریخ یورپ"، ص ۱۶۹

۵۸ "A General History of Europe (350-1900)" ص ۱۱۱

زیرِ نظر کتاب کے ترجمے کی اوّل تا آخر یہی کیفیت ہے کہ یہ متن کی کامل پیروی کرتا ہے۔ انگریزی الفاظ و اسلوب کے موزوں ترین متبادلات مہیا کیے گئے ہیں اور ترجمہ محض ترجمہ رہتا ہے، تفسیر و تشریح نہیں بنتا۔

انگریزی سے اُردو ترجمے کے ضمن میں اگلی کتاب "ناموران سائنس" ہے جو میکملن کمپنی کلکتہ نے ۱۹۲۴ء میں شائع کی۔ اس ضمن میں آپ بیتی میں مرقوم ماجد کا اپنا بیان قابلِ توجہ ہے۔ لکھتے ہیں:

"۱۹۳۱ء کا اخیر ہوگا کہ ولایت کے کسی بڑے ناشر غالباً Macmillan کے ہندوستانی ایجنٹ نے لاہور سے مجھے لکھا کہ ہمیں تین کتابوں کے اُردو ترجمے کراتے ہیں، ڈاکٹر سر اقبال نے آپ کا نام تجویز کیا ہے۔ میں نے ایک کتاب انتخاب کر لی۔ نام کچھ اس قسم کا یاد پڑتا ہے "Eminent Men of Science"۔ ترجمہ کا نام "مشاہیر سائنس" رکھا۔" [۸۱]

اس کے ساتھ ہی حکیم عبدالقوی دریابادی کی وہ تحریر کردہ فہرستِ مطبوعاتِ ماجد بھی زیرِ نظر رہنی چاہیے جس میں کتاب کا نام تو "مشاہیر سائنس" ہی درج ہے لیکن ساتھ میں تشریح یہ کی گئی ہے: "میکملن کمپنی کلکتہ کی شائع کردہ انگریزی سے ترجمہ"۔ [۸۲] ترجمہ شدہ کتاب کے بیک ٹائیٹل پر انگریزی کتاب کا نام Long's Pioneers of Science & Invention درج ہے۔

مولانا دریابادی اور حکیم عبدالقوی صاحبان دونوں کو ترجمہ کردہ کتاب کے صحیح نام کے بیان میں تسامح ہوا ہے۔ ماجد کی ترجمہ کردہ کتاب کا نام "مشاہیر سائنس" نہیں "ناموران سائنس" ہے۔ اب جہاں تک اس کے اصل انگریزی متن کا تعلق ہے، پاک و ہند کی متعدد لائبریریوں میں تلاشِ بسیار کے باوجود اس کتاب کا سراغ نہیں مل پایا۔ خود حکیم عبدالقوی دریابادی کے یہاں موجود آثار و باقیاتِ عبدالماجد دریابادی میں بھی اصل انگریزی نسخہ موجود نہیں۔

اس ضمن میں "Pioneers of Science" کے نام سے میکملن کی شائع کردہ سر آلیور لاج کی مشہور کتاب کے مشمولات کا ماجد کے ترجمہ شدہ متن سے تقابل کیا گیا تو دونوں کے متون میں زمین آسمان کا فرق پایا گیا۔

---

[۸۱] آپ بیتی، ص ۲۸۴ [۸۲] فروغِ اُردو، عبدالماجد دریابادی نمبر، ص ۸۴

بہرحال اصل انگریزی کتاب کے عدم حصول کے بعد اب اس کے سوا چارہ نہیں کہ محض ترجمے کے مشمولات کا اجمالی ذکر کر دیا جائے اور اس کے اسلوب و ادا کی جانب اشارے کر دیے جائیں۔

"ناموران سائنس" پندرہ اہم سائنس دانوں کے احوال پر مشتمل ہے جس کی تفصیل یہ ہے:
۱۔ گیلی لیو گیلی لی ۲۔ ولیم گیکسٹن ۳۔ اسحاق نیوٹن ۴۔ بنجمن فرینکلن ۵۔ رچرڈ آرک رائٹ ۶۔ ولیم مرڈک ۷۔ ہمفری ڈیوی ۸۔ جارج اسٹی فن سن ۹۔ مائیکل فراڈے ۱۰۔ چارلس ڈاروِن ۱۱۔ جیمس سمسن ۱۲۔ جوزف لسٹر ۱۳۔ ٹامس الوا ایڈیسن ۱۴۔ سر جگدیش چندر بوس ۱۵۔ پرفلاچندر رائے۔

پہلی بات جو "ناموران سائنس" کے بارے میں کہی جا سکتی ہے وہ اس کے اسلوب کی تازہ کاری ہے۔ خصوصیت کے ساتھ کم و بیش ہر باب کا آغاز و تمہید دلچسپ اور دل کش ہوتے ہیں مثلاً پہلے باب "گیلی لیو گیلی لی" ہی کی ابتدائی چند سطور ملاحظہ ہوں "ٹھیک اسی دن جب کہ ایک آفتاب صنعت غروب ہو رہا تھا، ایک آفتاب حکمت طلوع ہو رہا تھا۔ ۱۸ فروری ۱۵۶۴ء کو مشہور صناع مائیکل اینگلو کی شہر روما میں آنکھیں بند ہوئیں اور ادھر مشہور حکیم گیلی لیو گیلی لی کی شہر پیسا میں ولادت ہوئی" [۸۳] اسی طرح باب ہفتم کی تمہید بھی خاصی دلچسپ ہے اور ابتدا ہی سے قاری اور خصوصاً طالب علم کی توجہ کو اپنی جانب پوری قوت سے کھینچ لیتی ہے:

"شہر فلورینس میں ایک روز ایک قدیم مکان کے بالاخانے پر ایک آٹھ سال کی عمر کا لڑکا کھڑا ہوا نامور اشخاص کے واقعات و حالات بیان کر رہا تھا اور نیچے سڑک پر اسی کے مدرسے کے ساتھی کھڑے ہوئے بڑے شوق و دلچسپی سے ان قصوں کو سن رہے تھے۔ بعض قصے اس کے پڑھے ہوئے اور بعض بزرگوں سے سنے ہوئے تھے لیکن بہت سے خود اس کے اپنے گھڑے ہوئے تھے۔" [۸۴]

دوسری اہم بات یہ ہے کہ اگرچہ کتاب میں ہر باب اپنی جگہ ایک الگ کڑی کی حیثیت رکھتا ہے لیکن مصنف نے سن وار ترتیب کے ذریعے پوری مہارت کے ساتھ ایک باب کو دوسرے

۸۳۔ "ناموران سائنس"، ص ۱ ۸۴۔ حوالہ سابق، ص ۶۵

سے اس طرح مربوط کر دیا ہے کہ پُوری کتاب ایک مسلسل داستان لگتی ہے جہدِ مسلسل، تندہی، استقلال، پامردی، ذہانت، قوّتِ ایجاد، تازہ کاری، انکشاف، اکتشاف اور ہمت و جرأت کی صفات ثابت کی۔ پھر اکثر مشاہیرِ سائنس کے گھریلو اور معاشی حالات خاصے حوصلہ شکن اور اعصاب فرسا تھے لیکن یہ لوگ اسی بھٹی سے تپ کر کندن بن کر نکلے۔ " ناموران سائنس " مختلف مشاہدات، واقعات اور ایجادات کا ایک حیرت خانہ ہے۔

تیسری اہم بات یہ ہے کہ مصنّف نے " ناموران سائنس " کے واقعات کو خالص تکنیکی اور پیچیدہ مباحث سے پاک رکھا ہے اور فارمولوں اور ایجادات کے متعلق بیان سے زیادہ ایجادات سے پیدا ہونے والے سہولت بخش نتائج کی تفصیل مہیّا کی ہے۔ چنانچہ کہیں تو اسحاق نیوٹن کو آغازِ عمر ہی میں ایک ایسے تازہ کار بچّے کی شکل میں دکھایا گیا ہے جو چھوٹی سی پن چکی بناتا ہے جس کو چلاتے لیے اس نے ایک چوہے کو سدھایا ہے، کہیں گیلی لیو گیلی لی کا جاذبِ توجہ ذکر ہے جو کالج میں رینگلر کے نام سے مشہور ہوگیا تھا کہ وہ اپنی ذاتی رائے رکھتا تھا اور ہر معاملے میں حکیم ارسطو کی رایوں کا پیرو نہ تھا۔ کہیں وہ لیمپ کی لرزش کو اپنی نبض کی حرکت سے ناپ کر حرکاتِ نبض کے ناپنے کا آلہ بنانے کی بنیاد ڈال رہا ہے، اور کہیں اپنے حافظے کا کمال دکھا رہا ہے۔ کہیں لوبس یہ ثابت کر رہا ہے کہ حیاتِ حیوانی و نباتی کا ردِّعمل یکساں ہوتا ہے، کہیں فرینکلن کی ایشارہ پیشگی کا تذکرہ ہے اور کہیں رچرڈ آرٹ رائٹ کو سن کہولت تک پہنچنے کے باوجود تحصیلِ علم میں مگن دکھایا جارہا ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علم عمر کی طوالت سے شرمندہ نہیں ہوتا اور کہیں ان مشاہیر کی گوشہ نشینی کا ذکر کیا جارہا ہے جو ایجاد و ابداع کے لیے بے حد ضروری ہے۔ یہ اعتزال و خلوت نشینی تو اصلاً سُنّتِ الٰہیہ ہے۔

انگریزی متن کی غیر موجودگی میں ترجمے کے محاسن یا معائب کا ذکر تو ممکن نہیں البتہ اتنا کہا جاسکتا ہے کہ " ناموران سائنس " پر سرے سے ترجمے کا نہیں طبع زاد تصنیف کا گمان گزرتا ہے۔ یہ سہولتِ اظہار ماجد کا خاص فن ہے۔ یوں لگتا ہے کہ انھوں نے اصل کے عناصر کو خوبی سے ترجمے میں سمیٹ لیا ہے۔ چند اقتباسات دیکھیے جو اردو کے طرزِ اظہار

اور روز مرّہ کی بخوبی نمائندگی کرتے ہیں :

۱ - "۱۷۷۴ء کا ذکر ہے کہ ایک اندھیری رات میں ایک مسن پادری صاحب ایک گلی میں ہو کر اپنے گرجا کو جا رہے تھے کہ اتنے میں ایک طرف سے بہت ہی تیز اور بھاری آوازیں آنے لگیں اور ذرا دیر میں دیکھتے ہیں کہ ایک عجیب و غریب متحرک شے اس کی طرف نہایت تیز رفتاری سے بڑھتی ہوئی آ رہی ہے جس کا سارا جسم چمک رہا ہے اور گویا غصّہ سے وہ گڑ گڑا رہی اور پھنکار مار رہی ہے۔ پادری صاحب دہشت زدہ ہو کر چلّانے لگے کہ معاً ایک شخص ان کی مدد کے لیے آ پہنچا۔ اس نے آ کر انھیں تشفّی دی ۔۔۔ کہ ۔۔۔ یہ عجیب جانور اس کا ایجاد کیا ہوا انجن ہے جس کی زنجیریں اس وقت اتّفاق سے کھل گئی ہیں۔ دُنیا کا سب سے پہلا متحرک انجن یہی تھا اور اس کے موجد کا نام ولیم مرڈوک تھا جس کے حالات تم بیشتر پڑھ آئے ہو۔ البتّہ اس کے ذریعے سفر بیس برس اور گزر جانے تک کسی کو نہ پیدا ہو سکا بلکہ ایک شخص ٹامس گرے نامی نے جب یہ تجویز پیش کی تو سب لوگوں نے اس کا مضحکہ کیا اور اسے سڑی سودائی قرار دیا۔"[۸۵]

۲ - "رفتہ رفتہ جانوروں کو بھی اس سے ایسی محبت ہو گئی کہ ایک روز گلہری کے تین بچّے اس کی ٹانگوں پر چڑھ گئے اور ان کی ماں چیختی رہ گئی۔"[۸۶]

۳ - "ایک روز اس نے دو گوبریلوں کو درخت پر بیٹھے دیکھا اور دونوں کو پکڑ کر ایک ایک مٹھی میں بند کر لیا۔ اتنے میں ایک نئی قسم کا تیسرا گوبریلا دکھائی دیا۔ چارلس سے یہ کیونکر ممکن تھا کہ اسے نہ پکڑتا لیکن مٹھی کوئی خالی نہ تھی۔

مارے شوق کے کیا کیا کہ جھٹ سے ایک گوبریلے کو منہ کے اندر ڈال لیا۔ افسوس ہے کہ یہاں کیڑے نے اپنی جان بچانے کی خاطر اس کے کاٹ کھایا جس سے اس کا سارا منہ جھلجھلا اُٹھا۔"

"گڑ گڑا رہی اور پھنکار مار رہی"، "لوگوں نے اس کا مضحکہ کیا اور اسے سڑی سودائی قرار دیا"، "چیختی رہ گئی"، "سارا منہ جھلجھلا اُٹھا"، کیا یہ طرزِ بیان ترجمین کی تفی

[۸۵] "نامورانِ سائنس"، ص ۷۴ - ۷۵ [۸۶] حوالہ سابق ص ۹۷

نہیں کرتا۔" ناموران سائنس" پوری کی پوری اسی تازہ اور اُردو کے فطری اسلوب کی نمائندگی کرتی ہے۔

خالص تراجم کے ذیل میں ماجد کے قلم سے نکلنے والا آخری ترجمہ قرآنِ حکیم کا انگریزی ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ جدید انگریزی میں ہے۔ اس سے تقریباً بیس سال قبل مولانا ماجد انگریزی تفسیر لکھ چکے تھے اور اس انگریزی تفسیر کے تقریباً چار سال بعد وہ تفسیر اُردو مکمل کر چکے تھے۔

انگریزی تفسیر ماجدی کا ترجمہ قدیم انجیلی زبان میں تھا، جب کہ اس جدید ترجمے میں اُنھوں نے جدید انگریزی کا التزام کیا تھا۔ یہ جدید انگریزی ترجمہ بھی تاج کمپنی ہی کی فرمائش پر کیا گیا تھا۔ یہ ترجمۂ انگریزی ۱۹۶۸ء میں شروع کیا گیا۔ اسی کے دوش بدوش ماجد نے تفسیر ماجدی (اُردو) کی نظرِ ثانی کا کام بھی جاری رکھا۔ اس انگریزی ترجمۂ قرآن کی خصوصیات کیا ہیں اور اس کا مابہ الامتیاز کیا ہے، اس کے جاننے سے قبل یہ جاننا ضروری ہے کہ انگریزی میں قرآنِ حکیم کے تراجم کا تاریخی پس منظر کیا ہے۔ اس ضمن میں ہماری معلومات کے ماخذ دو مضامین ہیں۔ ایک تو مولانا ماجد ہی کا مضمون "قرآنِ حکیم کے انگریزی اور لاطینی تراجم" ہے (یہی مضمون بہ ادنیٰ تغیر "قرآنِ مجید کے انگریزی تراجم کے نام سے سیّارہ ڈائجسٹ کے قرآن نمبر میں شائع ہوا تھا) جو التزبیر (بہاول پور) کے کتب خانہ نمبر میں شائع ہوا تھا اور دوسرا آربری کے ترجمۂ قرآنِ حکیم (۱۹۵۵ء) The Koran Interpreted کا مفصّل دیباچہ ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ماجد کے مضمون "قرآنِ پاک کے انگریزی اور لاطینی تراجم" کا قابلِ لحاظ مواد آربری ہی کے دیباچے سے ماخوذ ہے گو اُنھوں نے اس کا حوالہ نہیں دیا۔

قرآن مجید کا پہلا لاطینی ترجمہ ۱۱۴۳ء میں ہوا اور مطبع کی ایجاد کے بعد ۱۵۴۳ء میں مقام باسل چھپ کر شائع ہوا۔ یہ ترجمہ بقول آربری غلط فہمیوں اور غلطیوں سے بھرا ہوا ہے اور اس ترجمے کے مقاصد متعصّبانہ تھے، اگرچہ اس ترجمے کی اہمیت یہ ہے کہ بعد کو یورپی زبانوں میں ہونے والے تراجم کی بنیاد اسی کاوش نے فراہم کی۔

۱۶۴۷ء میں ایک صاحب آندرے دورائر Andre du Ryer نے قرآنِ حکیم کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا، دو سال بعد اس ترجمہ کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا جس کے

ٹائیٹل کے صفحے پر یہ عبرتناک عبارت شائع ہوئی:

"The Alcoran of Mahomet, translated out of Arabick into French by the Sieur du Ryer, Lord of Malzair and Resident for the French King, at Alexandria. And Newly Englished for the satisfaction of all that desire to look into the Turikh Vanities. To which is prefixed, the life of Mahomet, the Prophet of the Turks and Author of the Alcoran. With a needful Caveat or Admonition for them who desire to know what use may be made of or if there be danger in reading the Alcoran". [۴۵]

اس عبارت پر رائے دیتے ہوئے آربری نے لکھا ہے کہ "اسلام کی کتاب مقدس کے انگریزی ترجمہ و تفسیر کا یہ تھا غیر شائستہ آغاز"[۴۶] اس عبارت سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن حکیم کو حضور اکرمؐ کی تصنیف قرار دینے کا الزام عیسوی ذہن میں عہدِ وسطیٰ سے موجود تھا اور یہ کسی جدید مستشرق کی ذہنی اُپج نہیں۔ پھر اس سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اہلِ یورپ کے ذہن میں قرآن حکیم پڑھنے کے "خطرات" بھی چھپے تھے اور اس باب میں مناسب "انتباہ" بھی ضروری تھا۔ جب قرآن اور صاحبِ قرآن کے بارے میں یورپ کے خیالات اس نوعیت کے ہوں تو بآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ قرآن کے تراجم یا ترجمانی کیسی رہی ہوگی! یہ ترجمۂ قرآن کم و بیش سو سال تک انگریزی دان پبلک میں پڑھا جاتا رہا حتیٰ کہ جارج سیل نے لاطینی زبان میں کیے ہوئے ایک اور ترجمے (فادر مراکی Maracci) سے مدد لے کر قرآن حکیم کا انگریزی ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ پہلی دفعہ ۱۷۳۴ء میں شائع ہوا اور اس وقت سے لے کر اب تک متعدد بار شائع ہو چکا ہے۔ مترجم کو کلام مجید سے اچھی خاصی ہمدردی تھی اور اس کی عظمت کا وہ بدل معترف تھا۔ پھر اس نے ترجمے کے وقت بیضاوی وغیرہ مفسرین کو بھی پیش نظر رکھا ہے۔

کم و بیش ڈیڑھ صدی تک سیل کا ترجمۂ قرآن تمام انگریزی خوانوں کے لیے اکتفا کرتا رہا۔

---

[۴۵] Preface to *The Koran Interpreted* (Arberry)، ص ۷

[۴۶] ایضاً ص ۷

اسی ترجمے کی بنا پر گبن اور کارلائل کو قرآنِ حکیم کا اسلوب ٹھس اور تھکا دینے والا محسوس ہوا لیکن بہر حال متقدمین پر سیل کے ترجمہ کی فوقیت یہ ہے کہ سیل عربی زبان پر اچھی دسترس رکھتا تھا اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ دیباچے کے علاوہ اس نے ایک مفصل مقدمہ بھی تحریر کیا جس میں عرب، متعلقاتِ عرب، خصوصیاتِ قرآن، اوامر و نواہیِ قرآن اور فرقِ اسلامی پر مفصل گفتگو ملتی ہے۔

۱۸۶۱ء میں کیمبرج یونیورسٹی کے ایک استاد جے ایم راڈویل نے قرآنِ حکیم کا ترجمہ کیا اور زبان میں بہت کچھ اصلاحیں کیں۔ راڈویل نے ترجمے میں جدت یہ کی کہ سورتوں کی ترتیب نزولِ قرآن کے مطابق کر دی۔ دیگر مستشرقین کی طرح راڈویل بھی قرآنِ حکیم کو حضورِ اکرمؐ ہی کی تخلیق خیال کرتا تھا۔ بہر حال راڈویل پہلا انگریزی مترجم قرآن ہے جو عربی اسلوب کی ایک حد تک تقلید میں کامیاب ہو سکا۔

۱۹۰۰ء میں کیمبرج یونیورسٹی ہی میں عربی کے استاد پامر نے قرآنِ حکیم کا دو جلدوں میں انگریزی ترجمہ شائع کیا۔" اور ایک زمانے تک مستند اور عالمانہ سمجھا جاتا رہا۔ یہ ترجمہ بمقابل راڈویل وغیرہ کے الفاظِ قرآنی سے قریب تر ہے۔ اس کی علمی شہرت کچھ روز بعد سرد ہو گئی البتہ اس کے ترجمے کے مختلف ایڈیشن چھوٹے سائز کی ایک جلد میں نکلے۔ اس پر مقدمہ پروفیسر نکلسن کے قلم سے ہے۔[۵۸۹] پامر نے اپنے معاصر (راڈویل) کی جدت کو ترک کرتے ہوئے مختلف طوالت کے پیراگرافوں میں قرآنی عبارت کی تقسیم کی۔

قرآنِ حکیم کے مندرجہ بالا مکمل تراجم کے دوش بدوش قرآنِ حکیم کے جزوی تراجم کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ لین نے ۱۸۴۳ء میں منتخباتِ قرآن شائع کیے۔ ۱۸۹۴ء میں شامی الاصل یہودی النسل انگریز مارگولیس نے بیضاوی کی تفسیر سورۂ آلِ عمران کا ترجمہ شائع کیا۔ ۱۸۹۴ء ہی میں ڈبرنی Wherry نے سیل کے قدیم ترجمے اور حواشی کو بنیاد بنا کر ایک مستقل تفسیر چار جلدوں میں شائع کی۔

مندرجہ بالا سب ترجمے جزواً و کلاً غیر مسلموں کے قلم سے تھے اور بغیر عربی متن کے شائع ہوئے تھے۔ قرآنِ حکیم کا پہلا انگریزی ترجمہ جو کسی مسلم کے قلم سے نکلا، ڈاکٹر عبد الحکیم کا تھا۔ اس کے چند سال بعد ایک انگریزی ترجمہ دو ضخیم جلدوں میں مرزا ابو الفضل الٰہ آبادی کا شائع ہوا۔

---

۵۸۹ قرآنِ پاک کے انگریزی اور لاطینی تراجم مطبوعہ الزبیر (بہاول پور)، کتب خانہ نمبر، ص ۶۰۳ - ۶۰۴

یہ پہلا انگریزی ترجمہ ہے جو عربی متن کے ساتھ شائع ہوا۔ انہی ایام میں شبلی کے ایما پر سید حسین بلگرامی نے قرآنِ حکیم کے سولہ پاروں کا انگریزی ترجمہ کیا لیکن افسوس کہ یہ نامکمل ترجمہ قرآن شائع نہ ہو سکا۔

۱۹۱۷ء میں لاہور سے محمد علی لاہوری کا ترجمہ قرآن مع تفسیر شائع ہوا۔ ابتدا میں ہر سورۃ کے مضامین اور اس کے ضروری متعلقات کا اجمالی ذکر ہے۔ ترجمے کے ساتھ تفسیری حواشی بھی ہیں۔ بقول مولانا دریابادی "احمدیت" ان حواشی میں زیادہ نہیں البتہ سید احمد خانیت اچھی خاصی موجود ہے۔" نوٹ ۹ ۱۹۲۸ء میں محمد علی لاہوری نے عربی متن سے معرّیٰ اور مختصر حواشی کے ساتھ ایک اور ترجمۂ قرآن شائع کیا۔ اگلے صفحات میں محمد علی لاہوری کے اسی ترجمۂ قرآن کے بعض مقامات کا ماجد کے ترجمۂ قرآن سے تقابل کیا گیا ہے۔

۱۹۳۰ء کے آس پاس محمد مارما ڈیوک پکھتال کا انگریزی ترجمۂ قرآن *Meaning of the Glorious Quran* شائع ہوا۔ پکھتال اپنی مادری زبان انگریزی پر حاکمانہ قدرت رکھتا تھا، اسلام سے مشرف ہو چکا تھا اور عربی کی نزاکتوں سے آگاہ تھا۔ اسی لیے اس کے ترجمۂ قرآن میں روحِ قرآنی بہت حد تک منتقل ہو گئی ہے البتہ اپنے ترجمۂ قرآن کے بارے میں اس نے جو کچھ لکھا ہے، وہ صحائفِ سماوی کے سب مترجمین پر صادق آتا ہے۔ اس نے لکھا تھا:

"The book is here rendered almost literally and every effort has been made to choose befitting language. But the result is not the Glorious Quran, that inimitable symphony, the very sounds of which move man to tears and ecstasy. It is only an attempt to present the meaning of the Quran — and peradventure something of the charm — in English". ۱۰

۱۹۳۷ء میں علامہ عبداللہ یوسف علی نے جو اپنی انگریزی انشاپردازی کے باعث معروف تھے، قرآنِ حکیم کا انگریزی ترجمہ مع تفسیر شائع کیا۔ علامہ کے تفسیری نوٹس اچھے ہیں اور انگریزی اسلوب موزوں اور مناسب لیکن مترجم اصل متن قرآن کے خلاصۂ مطلب کو محض ایک حد تک ادا کر سکے

نوٹ ۹ قرآنِ پاک کے انگریزی اور لاطینی تراجم، مطبوعہ عصر التدبیر (بہاول پور) کتب خانہ نمبر ۲، ص ۶۰۷

۱۰ Translator's Foreword -- Holy Quran ، ص ۳

ہیں اور اس کے لیے بھی اُنھوں نے Blank Verse کا سہارا لیا ہے۔ اگرچہ اس شعری اسلوب کو اپنا نے میں یقیناً ان کی خوش نیتی ہی کو دخل ہوگا اور اس طرح وہ قرآنی معنی کو زیادہ مؤثر طریقے سے انگریزی میں منتقل کرنا چاہتے ہوں گے لیکن اس میں انہیں اس قدر کامیابی نہیں ہوئی۔ پھر قرآنی متن کی بے کنار وسعت کو انھوں نے بعض جگہ اپنے ترجمے میں محدود کر دیا ہے جس کی ایک آدھ مثال آئندہ اوراق میں پیش کی جائے گی۔

ہم پہلے لکھ آئے ہیں کہ ترجمہ ایک مشکل فن ہے اور خصوصیت کے ساتھ شاعری اور الوہی پیغام و وجدانیات کا ترجمہ نہایت کٹھن اور مشکل کام ہے۔ اس آبِ حیواں تک اوّل تو رسائی ہی مشکل ہے اور اگر رسائی ہو بھی جائے تو کئی سکندر دماغ تشنہ اور تہی کام واپس آتے ہیں۔ قرآنِ حکیم کا ترجمہ کیسا ہونا چاہیے، لفظی ؟ یا مفہوم و مطالب کی محض ترجمانی تک محدود ؟ یہ بڑا نازک مبحث ہے۔ لفظی ترجمے میں قاری کے لیے سہولت یہ ہے کہ وہ قرآن کے ایک ایک لفظ کے معنی سے آگاہ ہو جاتا ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ ترجمے کی شکل میں وہ جو کچھ پڑھتا ہے وہ، وہ کتابِ مبین نہیں ہوتی جس کا ایک ایک لفظ روح میں اُترتا چلا جاتا ہے۔ اس میں نہ وہ زورِ بیان ہوتا ہے نہ فصاحتِ کلام اور نہ تاثیر۔

پھر ایک مشکل یہ ہے کہ قرآن کے متن کے ترجمے عموماً بین السّطور درج کیے جاتے ہیں جس سے قاری کی قرأت کا تسلسل بار بار ٹوٹتا جاتا ہے۔ یہ دقت انگریزی تراجم قرآن میں اور زیادہ بے اثری کا سبب بنتی ہے کہ یہاں بائبل کے ترجمے کی پیروی میں قرآن کی ہر آیت کا ترجمہ الگ الگ نمبر وار درج کیا جاتا ہے۔ مولانا مودودی لکھتے ہیں: " آپ کسی بہتر سے بہتر مضمون کو لے کر ذرا اس کے فقرے فقرے کو الگ کر دیجیے اور اوپر نیچے نمبر وار لکھ کر اسے پڑھیے، آپ کو خود محسوس ہو جائے گا کہ مربوط اور مسلسل عبارت سے جو اثر آپ کے ذہن پر پڑتا تھا اس سے آدھا اثر بھی ان جدا جدا فقروں کے پڑھنے سے نہیں پڑتا۔" [۹۲]

ترجمۂ قرآن میں ایک بڑی مشکل یہ پڑتی ہے کہ قرآنِ حکیم کا طرزِ بیان تحریری نہیں بلکہ تقریری ہے اور تقریری طرزِ بیان تحریری اسلوب سے بداہتہً الگ ہے۔ سامعین کی موجودگی اور

---

[۹۲] سید ابوالاعلیٰ مودودی: ترجمہ قرآن مجید، ص ۷

کبھی اُنھیں غیر موجود فرض کرکے خطابت کی صورت، تقریر کا ماحول، سامعین کو متاثر کرنے کے لیے لہجہ اور طرزِ خطابت کا تبدّل - یہ ہیں چند صورتیں جن کے باعث بھی مترجم کو سخت دقّت کا سامنا کرنا ہوتا ہے اس تقریری اسلوب کو تحریری اسلوب میں ڈھالنے کے لیے کمال احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے۔

"پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ قرآنِ حکیم اگرچہ عربی مبین میں نازل ہوا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ اپنی ایک مخصوص اصطلاحی زبان بھی رکھتا ہے۔ اس نے بکثرت الفاظ کو اس کے لغوی معنی سے ہٹا کر ایک خاص معنی میں استعمال کیا ہے اور بہت سے الفاظ ایسے ہیں جن کو وہ مختلف مواقع پر مختلف مفہومات میں استعمال کرتا ہے۔ پابندیِ لفظ کے ساتھ جو ترجمے کیے جاتے ہیں، ان میں اس اصطلاحی زبان کی رعایت ملحوظ رکھنا بہت مشکل ہے ... مثلاً ایک لفظ "کفر" کو لیجیے جو قرآن کی اصطلاح میں اصل عربی لغت اور ہمارے متکلمین و فقہا کی اصطلاح دونوں سے مختلف معنی رکھتا ہے اور پھر خود قرآن میں بھی ہر جگہ ایک ہی معنی میں استعمال نہیں ہوا۔ کہیں اس سے مُراد مکمل غیر ایمانی حالت ہے۔ کہیں یہ مجرّد انکار کے معنی میں آیا ہے۔ کہیں اس سے محض ناشکری اور احسان فراموشی مُراد لی گئی ہے۔ کہیں مقتضیاتِ ایمان میں سے کسی کو پورا نہ کرنے پر کفر کا اطلاق کیا گیا ہے۔ کہیں اعتقادی اقرار مگر عملی انکار یا نافرمانی کے لیے یہ لفظ بولا گیا ہے۔ کہیں ظاہری اعتقاد مگر باطنی بے اعتقادی کو کفر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ان مختلف مواقع پر اگر ہم ہر جگہ "کفر" کا ترجمہ "کفر" ہی کرتے چلے جائیں یا کسی اور لفظ کا التزام کریں تو بلاشبہ ترجمہ اپنی جگہ صحیح ہوگا لیکن ناظرین کہیں مطلب سے محروم ہو جائیں گے، کہیں کسی غلط فہمی کا شکار ہوں گے اور کہیں خلجان میں پڑ جائیں گے۔" [۹۳]

ایسی صورت میں اس مشکل کا حل اس کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا کہ ترجمے کی بجائے ترجمانی سے کام لیا جائے لیکن ماجد کا زیرِ نظر ترجمہ قرآن بہت حد تک لفظی ہوتے ہوئے بھی اپنے اندر صحیح ترجمانی کا کافی سامان رکھتا ہے۔ اُنھوں نے بعض مقامات و اصطلاحات کے باب میں مختصر حواشی میں توضیحات کر دی ہیں۔ ہم نے اپنے زیرِ نظر مطالعے میں ماجد کے ترجمہ قرآنِ حکیم

۹۳ سید ابوالاعلیٰ مودودی: ترجمہ قرآنِ مجید، ص ۸، ۹

کا ان کے قریبی پیشرو تراجم میں سے تین کے ساتھ تقابل کیا ہے۔ اس ضمن میں محمد علی لاہوری ، پکھتال اور عبداللہ یوسف علی کے تراجم قرآن سے بعض آیات کا تقابل ماجد کے ترجمے سے کیا گیا ہے۔

زیر نظر انگریزی ترجمۂ قرآن میں ماجد نے کسی دیباچہ یا "شذرۂ مترجم" قسم کی چیز کا تکلف نہیں کیا، البتہ قرآنِ حکیم کے ناشر اور تاج کمپنی کے منیجنگ ایجنٹ کا ایک نوٹ موجود ہے جو اصلاً نشرِ قرآن کے سلسلے میں تاج کمپنی کی خدمات کا اشتہار ہے۔ اس سے یہ بالکل نہیں کھلتا کہ یہ ترجمۂ قرآنِ حکیم کب شائع ہوا، البتہ ۱۹۶۸ء میں چونکہ ماجد نے اس کا انگریزی ترجمہ شروع کر دیا تھا اور اس دوران وہ اپنی انگریزی تفسیر پر نظرِ ثانی بھی کر رہے تھے اس لیے قیاس غالب یہ ہے کہ ترجمہ ایک ڈیڑھ سال ہی میں مکمل ہو سکا ہوگا اور کہیں ۱۹۷۰ء کے آس پاس اس کی اشاعت کی نوبت آئی ہوگی۔

ذیل میں ہم قرآنِ حکیم کے چند مقامات کے انگریزی ترجموں کا تقابل پیش کرتے ہیں۔ سب سے پہلے سورۂ فاتحہ کے تراجم کا تقابل کیا جاتا ہے۔ تراجم کی ترتیب تاریخی ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ــــــ وَلَا الضَّآلِّيْنَ : فاتحہ : ۱تا۷

(۱) ترجمہ محمد علی لاہوری (ص ۳)

1. All praise is due to Allah, the Lord of the worlds.

2. The Beneficient, the Merciful.

3. Master of the day of requital.

4. Thee do we serve and Thee do we ask for help.

5. Guide us on the right path.

6. The path of those upon whom Thou hast bestowed favours.

7. Not of those upon whom wrath is brought down, nor of those who go astray.

(ب) محمد مارما ڈیوک پکھتال (ص ـ ن) :

1. Praise be to Allah, Lord of the worlds.

2. The Beneficient, the Merciful.

3. Owner of the Day of Judgement.

4. Thee (alone) we worship. Thee (alone) we ask for help.

5. Show us the straight path.

6. The path of those whom Thou hast favoured.

7. Not (the path) of those who earn Thine anger nor of those who go astray.

(ج) عبداللہ یوسف علی (ص۱) :

1. Praise be to Allah, The cherisher and sustainer of the worlds.

2. Most Gracious, Most Merciful.

3. Master of the Day of Judgement.

4. Thee do we worship and Thine aid we seek.

5. Show us the straight path.

6. The way of those on whom Thou hast bestowed Thy Grace.

7. Those whose (portion) is not wrath and who go not astray.

ترجمہ عبدالماجد دریابادی (ص۱) :

1. All praise unto Allah, Lord of the worlds
2. The Compassionate, the Merciful
3. Sovereign of the Day of Reckoning
4. Thee alone we worship, and Thee alone we seek help
5. Guide us in the straight path
6. On the path of those whom Thou hast favoured
7. On whom Thy indignation has not befallen, and who have not gone astray.

اب ذرا بعض الفاظ و آیات کا تقابل کرتے چلیں۔ محمد علی لاہوری، پکھتال اور عبداللہ یوسف علی کے ترجمے اصلاً آزاد ترجمے ہیں۔ ان تراجم میں زیادہ تر مفہوم بیان کر دینا ہی کافی

سمجھا گیاہے۔ ماجد کا ترجمہ پابند ترجمہ ہے۔ وہ قرآنی الفاظ کے موزوں ترین متبادلات لاتے ہیں مثلاً محمد علی لاہوری اور پکھتال کی طرح وہ بھی "رَبُّ العٰلمین" کا ترجمہ "Lord of the Worlds" کے الفاظ سے کرتے ہیں۔ یہ ماجد کا کمال خاص ہے کہ وہ عموماً قرآن کے ایک لفظ کے مقابلے میں ایک ہی انگریزی لفظ لاتے ہیں مثلاً لفظ "لارڈ" کا ترجمہ سید، مولیٰ، شریف، ملک اور رب سبھی ہے اور یہ "ربیّت" کی تمام خصوصیات کا جامع ہے۔ عبداللہ یوسف علی نے اس یک لفظی اسم کے انگریزی متبادل کے طور پر "Cherisher and Sustainer" استعمال کیے ہیں جو ایک تو لفظ "رب" کے صحیح نمائندہ نہیں دوسرے اس سے انگریزی عبارت میں خواہ مخواہ اطناب پیدا ہوگیا ہے۔ محمد علی لاہوری اور عبداللہ یوسف علی نے مالک یوم الدین میں "مالک" کے لیے انگریزی متبادل "Master" استعمال کیا ہے اور پکھتال نے "Owner" جب کہ ماجد نے اس کے لیے "Sovereign" کا لفظ برتا ہے جو ہمارے خیال میں اقتدار کی کلیّت اور ہمہ گیری، مرتبہ اور جلالت کو زیادہ خوبی سے واضح کرتا ہے بہ نسبت لفظ ماسٹر کے اور اس میں ایک صوتیاتی شکوہ موجود ہے؛ جب کہ "Ownet" تو محض لفظی ترجمہ ہے اور مالک کے مفہوم کو بے حد محدود کر دیتا ہے۔ صراط الّذین انعمت علیھم کا ترجمہ محمد علی لاہوری اور عبداللہ یوسف علی نے خواہ مخواہ پھیلا کر قرآن کے حیرت انگیز ایجاز اور جامعیت کو مجروح کیا ہے لیکن ماجد نے پکھتال کے تتبع میں اس کا ترجمہ "On the path of those whom Thou hast favoured" کیا ہے جو اصل سے لفظاً اور معناً بہت قریب ہے۔ "غیرالمغضوب علیھم" کا ترجمہ جو محمد علی نے کیا ہے حسبِ معمول اطناب اور تطویل کا شکار ہوگیا ہے البتہ مغضوب کے لیے انھوں نے "Upon whom wrath is brought down" استعمال کرکے غضب کے لفظ کا متبادل "Wrath" استعمال کیا ہے، اسی کا تتبع عبداللہ یوسف علی نے کیا ہے لیکن پکھتال نے اس کے لیے لفظ "Anger" استعمال کیا ہے۔ ان سب کے برعکس مولانا ماجد نے اس کے لیے "Indignation" کا متبادل استعمال کیا ہے جو "راد" اور "اینگر" دونوں کی نسبت زیادہ موزوں ہے۔ غضب کا لفظ جس شدّت کا حامل ہے اس کے مقابلے میں "راد" تو پھر غنیمت ہے لیکن "Anger" کا لفظ بہت ہلکا اور محدود ہے۔ ماجد

سے انگریزی متبادل "Indignattion" کے ذریعے غضب کی شدت کو نہ صرف معنوی طور پر
ادا کیا ہے بلکہ صوتی فخامت کے ذریعے بھی۔

اب سورۂ الانعام کی ابتدائی چند آیات کا تقابل کیا جاتا ہے یعنی
الحمد للہ الّذی ـــــ ما تکسبون ، الانعام: ۱ تا ۳

(ا) ترجمہ محمد علی لاہوری ، ص ۱۷۴

1. All praise is due to Allah, who created the heavens and the earth and made the darkness and the light, yet those who disbelieve set up equals with their Lord.

2. He it is who created you from clay, then he decreed a term, and there is a term named with Him, still you dispute.

3. And He is Allah in the heavens and in the earth, He knows your secret (thoughts) and your open (words) and He knows what you earn.

(ب) پکھتال - ص ۱۸۹ - ۱۹۰

1. Praise be to Allah, who hath created the heavens and the earth, and hath appointed darkness and light; Yet those who disbelieve ascribe rivals unto their Lord.

2. He it is who hath created you from clay, hath decreed a term for you. A term is fixed with Him. Yet still ye doubt.

3. He is Allah in the heavens and in the earth. He knoweth both your secret and your utterance, and He knoweth what ye earn".

(ج) ترجمہ عبداللہ یوسف علی ، ص ۱۶۵

1. Praise be to Allah who created the heavens and the earth, and made the Darkness and the light; yet those who reject Faith hold (others) as equal with their Guardian-Lord.

2. He it is who created you from clay, and then decreed a stated term (for you). And there is in his presence another determined term; yet ye doubt within yourselves!

3. And He is Allah in the heavens and on earth, He knoweth what ye hide and what ye reveal, and He knoweth the (recompense) which ye earn (by your deeds)

(د) ترجمہ عبدالماجد دریا بادی، ص ۱۲۹

1. All praise to Allah, who created heavens and the earth and made darkness and the light, yet those who disbelieve equalize others with their Lord.

2. He it is who created you of clay and then decreed a term - - a term determined is with Him -- and yet you waver.

3. He is Allah in heavens and earth. He knows your secret and your publishment and He knows what you earn.

اس دوسری مثال میں بھی ایجاز و اختصار کے اعتبار سے ماجد کا ترجمہ باقی تینوں حضرات سے آگے ہے۔ عبداللہ یوسف علی نے باقی تینوں حضرات کے علی الرغم "ظُلُمٰت" اور "نُور" کو "Darkness" اور "Light" یعنی کیپیٹل L اور D کے ساتھ لکھا ہے۔ انھوں نے یہ نہیں سوچا کہ چونکہ قرآن نے یہاں سمٰوٰت اور ارض کا بھی عمومی ذکر کیا ہے اس لیے نُور و ظلمت سے بھی کوئی خاص ثنویتی تصور مراد نہیں ہو سکتا۔ پھر ان کے ترجمے میں جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا گیا اطناب بہت ہے۔ "رب" کے لیے "Lord" کا لفظ بہت کافی ہے۔ عبداللہ یوسف علی نے خواہ مخواہ تکلف کر کے اسے "Guardian-Lord" کر دیا ہے۔

ماجد نے بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ کا آسان اور سیدھا ترجمہ Equalize others with their Lord کر دیا ہے جبکہ باقی تین مترجمین میں محمد علی نے Set up equals with their Lord عبداللہ یوسف علی نے Hold (others) as equal with their —— Guardian-Lord اور پکھتال نے Ascribe rivals unto their Lord کیا ہے اور نسبتاً تکلف سے کام لیا ہے۔

ثُمَّ اَنْتُمْ تَمْتَرُوْنَ کا ترجمہ محمد علی نے still you dispute کیا ہے۔ پکھتال نے اس کا ترجمہ yet still ye doubt کیا ہے جبکہ عبداللہ یوسف علی نے

ye doubt within yourselves میں اسے ڈھالا ہے۔ تمترون کا ترجمہ ابوالاعلیٰ مودودی اور ابوالکلام آزاد نے "شک کرتے ہو" کیا ہے اس لیے اس کا ترجمہ dispute تو بہت ناموزوں ہے۔ "القاموس العصری" میں بھی "تمترون" کا ترجمہ تردّد اور تذبذب دیا گیا ہے اس لیے اس کا صحیح ترجمہ doubt اور صحیح تر waver ہے۔ ماجد نے یہی ترجمہ کیا ہے۔
یَعۡلَمُ سِرَّکُمۡ وَجَھۡرَکُمۡ کا ترجمہ ماجد نے حسبِ معمول ایجاز اور اختصار کی شان قائم رکھتے ہوئے کیا ہے یعنی He knows your secret and your publishment جب کہ محمد علی نے قوسین میں thought اور word کا اپنی طرف سے اضافہ کرکے "سرّ" اور "جھر" کی لامحدود وسعت کو محدود کر دیا ہے۔ سرّ (اخفا) میں افکار ہی نہیں اعمال بھی شامل ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ سرّکم کا ایجاز ترجمے میں کہاں سما سکتا ہے؟ اسی طرح جھر میں بھی صرف الفاظ شامل نہیں اعمال اور افعال بھی شامل ہو سکتے ہیں۔ پکھتال نے جھرکم کا ترجمہ utterance کرکے اسی طرح "جھر" کے بے کنار مفہوم کی تحدید کر دی ہے جیسے محمد علی نے۔
ماجد نے اگرچہ پکھتال کے ترجمۂ انگریزی کی تعریف کی ہے اور اس سے استفادے کا اعتراف بھی کیا ہے لیکن ان کا استفادہ ایک مجتہد کا استفادہ ہے، ایک کم نظر نقّال کا نہیں۔ چنانچہ دیکھیے کہ پہلی آیت "جعل الظلمت والنور" کا ترجمہ پکھتال نے And hath appointed darkness and light" کیا ہے جب کہ ماجد نے اس کا صحیح تر ترجمہ "made darkness and light" کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ جعل کا مفہوم مقرر کرنا بھی ہے جیسے جَعَلَہٗ حَاکِمًا " اس نے اس کو حاکم مقرر کیا" لیکن اللہ کی شانِ تخلیقیت کے ناتے سے "Appointed" کی بجائے "Made" ہی موزوں تر تھا۔
محمد علی کے ترجمے کی طرح کہیں کہیں عبداللہ یوسف علی کا ترجمہ بھی حشو و زوائد سے عیب دار نظر آتا ہے لیکن اس باب میں ماجد کا ترجمہ ایجاز اور جامعیت کی عمدہ مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔
ماجد کے اسلوبِ ترجمہ سے مزید تعارف حاصل کرنے کے لیے قرآن حکیم سے دو مثالیں اور پیش کی جاتی ہیں ایک سورۂ یوسف کی چند آیات کی اور دوسرے سورۂ الرحمٰن کے

ایک اقتباس کی۔ ان دو سورتوں کا انتخاب اس لیے کیا گیا ہے کہ ان میں اوّل الذکر اپنے مخصوص قصہ پن کے باعث اور مؤخر الذکر اپنے بے مثال اسلوب کی وجہ سے قرآنیات میں خاص مقام رکھتی ہیں۔ تقابل کے لیے سورۂ یوسف کی دو آیات کا انتخاب کیا گیا ہے یعنی

ولقد همت به ـــــ عذابٌ علیم، یوسف، ۲۴، ۲۵

(ا) ترجمہ محمد علی لاہوری، ص ۳۱۵

24. And she certainly desired to be with him and he too would have desired to be with her, were it not that he had seen the manifest evidence of his Lord. Thus (it was) that we might turn away from him evil and indecency, for he was one of our purified servants.

25. And they strove one another to get first to the door, and she rent his shirt from behind and they met her husband at the door. She said: "What is the punishment of him wh6 intends evil to thy wife except imprisonment or a painful chastisement?"

(ب) ترجمہ پکھتال: ص ۳۵۵

24. She verily desired him, and he would have desired her if it had not been that he saw the argument of his Lord. Thus it was that we might ward off from him evil and lewdness. Lo! he was of our chosen slaves.

25. And they reached with one another to the door, and she tore his shirt from behind, and they met her lord and master at the door. She said: "What shall be his reward, who wished evil to thy folk, save prison or a painful doom?"

(ج) ترجمہ عبداللہ یوسف علی: ص ۳۱۷

24. And with passion she did desire him, and he would have desired her, but that he saw the evidence of his Lord: thus (did we order) that we might turn away from him (all) evil and shameful deeds for he was one of our chosen servants, sincere and purified.

25. So they both raced each other to the door, and she tore his shirt from the back: They both found her lord near the door. She said: "What is the (fitting) punishment for one who formed an evil design against thy wife, but prison or a grievous chastisement?"

(د) ترجمہ عبدالماجد دریا بادی : ص ۲۳۹

24. And assuredly she besought him, and he would have besought her, were it not that he had seen the argument of his Lord. Thus we did, in order that we might avert from him all evil and indecency, verily he was a single-hearted bondsman of ours.

25. And the two raced to the door, and she rent his shirt from behind. And the two met her master at the door. She said: "What is the meed of him who intended evil towards thy household except that he be imprisoned or an afflictive chastisement?"

مندرجہ بالا اقتباسات کے تقابل سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ پکھتال اور ماجد کا اسلوبِ ترجمہ زیادہ محتاط ہے اور چونکہ یہ مقام خاص احتیاط کا متقاضی تھا اس لیے قرآن حکیم کے اس حصے میں رمز و کنایہ کی شان کو ترجمہ میں بھی قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ولقد ھمت بہ کا ماجد نے سب سے مختصر، علامتی اور تخلیقی ترجمہ کیا ہے: —— "And assuredly she besought him" - ھمّ بالشیٔ مقصد اور عزم بالجزم کے معنوں میں آتا ہے۔ قرآن کے اس سیاق و سباق میں اس کا مفہوم ظاہر ہے۔ ماجد نے اس کے لیے "To beseech" کا فعل استعمال کیا ہے اور بڑے ایجاز سے کام لے کر قرآنی الفاظ سے انگریزی متبادلات کو بڑھنے نہیں دیا۔ اس کے مقابلے میں محمد علی کا ترجمہ: —— "And she certainly desired to be with him" خواہ مخواہ کے اطناب اور اشتہار کا موجب بنتا ہے۔ اس سے تو عبداللہ یوسف علی اور پکھتال کا اسلوب کہیں بہتر ہے یعنی "She verily desired him" -

انہ من عبادنا المخلصین - اس کا اردو ترجمہ مولانا مودودی نے کیا ہے: بے شک وہ ہمارے چنے ہوئے بندوں میں سے تھا (ص ۶۱۵) - اصطلاح میں اخلص الشیٔ کا مطلب ہوتا ہے "کسی شے کا خلاصہ نکالنا۔ کسی شے کو چن لینا۔" ماجد نے اس کا ترجمہ: "Singlehearted bondsman of ours" کر کے کلام میں زور پیدا کر دیا ہے اور اصل سے انحراف نہیں کیا۔ قالت ما جزآء من اراد باھلک سوءا الا ان یسجن

أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۔ یہ وہ موقع ہے جہاں عزیزِ مصر کی بیوی اچانک دروازے پر اپنے شوہر کو پاتی ہے چونکہ تریاچر تر مشہور ہے اس لیے وہ فوراً رنگ بدلتی ہے اور غصے کے عالم میں (خواہ یہ غصہ مصنوعی ہی تھا) عزیزِ مصر کی غیرت کو للکارتی ہوئی کہتی ہے، کیا ہے سزا ایسے شخص کی جو تیری بیوی کے ساتھ بُرائی پر تلا ہوا تھا سوائے اس کے کہ اُسے یا تو قید کر ڈالا جائے یا درد ناک سزا دی جائے؟ قرآن کے اس بولتے ہوئے فقرے کا ماجد نے بولتا ہوا ترجمہ کیا ہے اور ساتھ میں محتاط انداز و اسلوب کو بھی برقرار رکھا ہے ۔ ماجد نے "جزا" کے لیے "Meed" اور "اهلك" کے لیے "Household" اور "عذابٌ الیم" کے لیے —— "Afflictive Chastisement" جیسے موزوں لفظ چُنے ہیں ۔

امثال کے آخر میں ایک مختصر اقتباس "سورۃ الرحمٰن" سے پیش کیا جاتا ہے ۔

فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ —— تَنضَّاخَتَانِ ۔ الرّحمٰن : ۵۶ تا ۶۶

(الف) ترجمہ محمد علی لاہوری ، ص ۵۲ء ، ۵۳ء

56. In them are those who restrained their eyes; before them neither men nor jinni will have touched them.

57. Which then of the bounties of your Lord will you reject?

58. As though they were rubies and pearls

59. Which then....

60. Is the reward of goodness aught but goodness?

61. Which then....

62. And besides these two are two (other)

63. Which then....

64. Both inclining to blackness

65. Which then....

66. In both of them are two springs gushing forth.

(ب) ترجمہ پکھتال :

56. Therein are those of modest gaze, whom neither man nor jinn will have touched before them.

57. Which is it, of the favours of your Lord, that ye deny?

58. (In beauty) like jacynth and the coral stone.

59. Which is it....

60. Is the reward of goodness save goodness?

61. Which is it....

62. And besides them are two other gardens.

63. Which is it....

64. Dark green with foliage

65. Which is it....

66. Wherein are two abundant springs.

(ج) ترجمہ عبداللہ یوسف علی: ص۱۴۹۶، ۱۴۹۷

56. In them will be maidens chaste restraining their glances whom no man or jinn before them has touched

57. Then which of the favours of your Lord will ye deny?

58. Like unto rubies and coral.

59. Then which....

60. Is there any reward for good -- other than good?

61. Then which....

62. And besides these two there are two other gardens.

63. Then which....

64. Dark green in colour (from plentiful watering).

65. Then which....

66. In them (each) will be two springs pouring forth (water) in continuous abundance.

(د) ترجمہ عبدالماجد دریابادی: ص۱۰۴۳

56. Therein shall be damsels of refraining looks, touched by neither man nor jinn.

57. Which, then, of the benefits of your Lord will you twain deny?

58. Like rubies and coral

59. Which, then....

60. Is the recompense for good other than good?

61. Which, then....

62. And below the two, there will be two other gardens.

63. Which, then....

64. Dark green

65. Which, then....

66. In them will be two fountains gushing forth.

چاروں تراجم کے اقتباسات کے تقابل سے مندرجہ ذیل نتائج سامنے آتے ہیں ۔

۱۔ ماجد کا ترجمہ بعض صورتوں میں باقی تراجم سے کہیں زیادہ متن سے قریب ہے، مثلاً تینوں مترجمین نے فبایّ آلاء ربکما تکذّبٰن میں "تکذّبٰن" "Will you deny" یا "Will you reject" کیا ہے لیکن ماجد نے "تکذّبٰن" کے مفہوم کی کامل پیروی کرتے ہوئے "Will you twain deny" کیا ہے۔ واضح رہے کہ جھٹلانے کا لفظی مفہوم یقیناً Reject بھی ہے لیکن محمد علی نے قرآن کے سیاق میں اس کا محض لنگڑا لولا ترجمہ کیا ہے۔

۲۔ فِیہِنَّ قٰصِرٰتُ الطَّرْفِ کا ترجمہ محمد علی نے — "In them are those who restrained their eyes" کیا ہے۔ پکتھال نے "There are those of modest gaze" اور یوسف علی نے "In them will be (maidens) chaste, restraining their glances" کیا ہے لیکن عبدالماجد نے محض "Damsels" کے لفظ کے ساتھ ایک ایسی مکمل تصویر کھینچ دی ہے جو محض "There are those" کے سلیقے یا لفظ "Maidens" کے ذریعے بیان ہی نہیں ہو سکتی ۔

۳۔ هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ کا ماجد نے علامہ یوسف علی کی طرح ٹھیک ٹھیک جامع اور مختصر ترجمہ کر دیا ہے یعنی 'Is the recompense for good

other than good? ۔ محمد علی اور پکھتال نے "احسان" کا ترجمہ goodness کیا ہے۔ یہ لفظ ثقیل ہے اور سورۂ رحمٰن کی موسیقیت اور بے پناہ شعری تاثیر کو مجروح کرتا ہے۔

۴۔ مدھآمتٰن کا ماجد نے نہایت مختصر دو لفظی ترجمہ کیا ہے Dark green - پکھتال نے اس کا ترجمہ کرتے ہوئے مذکورہ دو لفظوں کے ساتھ With foliage کا اضافہ کر دیا ہے، جو اصل میں نہیں اور جو حشو محض ہے۔ محمد علی نے ان دو باغات کے ذکر کا ترجمہ کرتے ہوئے لکھا ہے: Both inclining to blackness - یہ ترجمہ درست ہے لیکن اس میں اطناب ہے۔

۵۔ عَیْنٰنِ نَضَّاخَتٰنِ کے ترجمے میں ماجد نے محمد علی کے الفاظ کم و بیش برقرار رکھے ہیں یعنی "Two fountains gushing forth" ۔ مولانا مودودی نے اس آیت کا ترجمہ کیا ہے: (دونوں باغوں میں) دو چشمے فواروں کی طرح ابلتے ہوئے" (ص ۱۳۵۹)۔ یوسف علی نے ترجمہ کرتے ہوئے لکھا ہے:—— "Two springs pouring forth (water)" اور پکھتال نے "Wherein are two abundant springs" کہہ کر محض مفہوم ادا کر دیا ہے۔ یوسف علی نے توقوسین میں Water کا اضافہ کر کے قرآنی مفہوم کو محدود کر دیا ہے؛ حالانکہ اس آیت میں یہی تو لطف ہے کہ چشموں سے اُبلنے والی شے کا تعین نہیں کیا گیا۔ کیا معلوم ان سے کون سے جاں بخش سیال (شہد دودھ، آبِ حیات، شراب) کا صدور ہو رہا ہے۔ ماجد نے محمد علی کے تتبع میں چشموں کے اس ابال و جوش کے لیے gushing forth کے لفظ استعمال کر کے "نضاختٰن" کے قائم مقام اور نائب مناسب لفظ مہیا کر دیے ہیں۔ انگریزی کی اس لفظی ترکیب سے واقعی جھرنے کے گرنے اور چھوٹنے کی آواز پیدا ہو گئی ہے۔ "ش" کی آواز تو فواروں کے باریک سوراخوں سے نکلنے والے سیال کی صوت کی کامل نمائندگی کر رہی ہے۔ "ش" کی اس صفیری آواز نے تاثر کی معنویت کو بڑھا دیا ہے۔

مختصر یہ کہ ماجد نے قرآنِ حکیم کے انگریزی ترجمے میں قرآنی متن کی مطلوبہ پابندی بھی برتی ہے اور حتی الوسع ایجاز اور اختصار سے کام لے کر قرآنی اسلوب کا تتبع کیا ہے۔ انھوں

نے اپنے پیشرو مترجمین قرآن کی کاوشوں سے استفادہ میں بھی حسنِ انتخاب کا ثبوت دیا ہے۔
مولانا کے ترجمۂ قرآن کا ذکر کرتے ہوئے ممتاز عالم ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی نے بجا طور پر
لکھا ہے: "مولانا دریابادی کے ترجمے کی میرے نزدیک یہ خصوصیت ہے کہ انھوں نے
قرآنِ کریم کے کسی لفظ یا حرف کو چھوڑا نہیں ہے۔ انّ ، ھماً ، بہ ، منہ ، الا وغیرہ
الفاظ کو اکثر مترجمین نظر انداز کر گئے ہیں، مگر مفسّر دریابادی نے اس کا التزام رکھا ہے کہ
کوئی نقطہ یا شوشہ چھوٹنے نہ پائے۔ یہی حال پورے قرآن مجید کے ترجمے میں قائم ہے۔"[۹۶]

ماجد کے خالص تراجم کا مبحث اپنے اختتام کو پہنچا، اب ہم ان کے ملخص تراجم کو لیتے
ہیں۔ ملخص تراجم کے ذیل میں انھوں نے تاریخِ اخلاقِ یورپ (۱۹۱۸ء)، تاریخ تمدن (۱۹۱۸ء)
منطقِ استخراجی واستقرائی (۱۹۱۹ء) اور تمدن پر بل کے مضمون (۱۹۱۲-۱۹۱۱ء) کو اُردو میں ڈھالا
ہے۔ ہم آغاز "تاریخِ اخلاقِ یورپ" سے کرتے ہیں۔

"تاریخِ اخلاقِ یورپ" برطانیہ کے مشہور فاضل ایڈورڈ ہارٹ پول لیکی (۱۸۳۸-۱۹۰۳ء)
کی انگریزی تصنیف "History of European Morals" کا ملخص ترجمہ ہے۔ لیکی کی دو
تصانیف کو بے حد شہرت ملی۔ ایک تو یہی تاریخ اخلاقِ یورپ اور دوسری جمہوریت و
حریت۔ اس کی تصانیف میں "تاریخ اخلاقِ یورپ" ایک ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ یہ
کتاب اس کے فلسفۂ تاریخ، اس کی وسعتِ علم، اس کے معروضی طرزِ احساس اور اس کے
ارتقائی طرزِ فکر کی بھرپور نمائندگی کرتی ہے۔ لیکی تاریخ سے امراء و سلاطین کے سوانح مراد
نہیں لیتا تھا بلکہ ایک بالغ نظر مورّخ کی طرح بجا طور پر اس خیال کا داعی تھا کہ یہ قوموں کے
عروج و زوال کا عبرت نامہ ہے۔ یہ صرف واقعات کے کھاتے کھتونیاں بنانے کا نام نہیں
بلکہ یہ کسی عہد کے سیاسی، سماجی، تہذیبی، فکری اور روحانی احوال و ظروف کو کھنگالنے
اور انھیں فلسفیانے (یعنی Philosophise کرنے) کا نام ہے۔ ماجد نے اس کتاب کے
دیباچے میں لکھا ہے: "تاریخ جسے قدما، ادب میں شامل کرتے تھے، درحقیقت
فلسفہ کی ایک مستقل شاخ ہے جس کے ڈانڈے سوشیالوجی (عمرانیات) و پالیٹکس

[۹۶] ذکرِ ماجد، ص ۴۰

(سیاسیات) سے ملے ہوئے ہوتے ہیں، لیکی کے پیشِ نظر بھی تاریخ کا یہی تخیل تھا۔ وہ جامع واقعات نہ تھا، مؤرخ تھا۔ وہ تذکرہ نگار نہ تھا، حیاتِ اجتماعی کا مصوّر تھا۔ اس نے اشخاص کی سوانح عمریاں نہیں لکھی ہیں، مختلف اقوام کی علمی و اخلاقی زندگیوں کا مرقع تیار کیا ہے۔"[95]

لیکی کی اسی اہمیت کے پیشِ نظر اسے ہندوستان کے علمی حلقوں میں بڑی شہرت ملی۔ اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس کی کتاب کو ماجد سے کئی سال پہلے[96] انوار الحق نامی ایک صاحب[97] نے ملخص اُردو ترجمے کا جامہ پہنانا شروع کر دیا تھا۔ چنانچہ یکم مارچ ۱۹۱۲ء سے الناظر (لکھنؤ) میں یہ چھپنا شروع ہوا۔ اس ضمن میں ہمیں اس ملخص ترجمے کی تین چار اقساط ملی ہیں یعنی یکم مارچ ۱۹۱۲ء، یکم جولائی ۱۹۱۲ء اور یکم ستمبر ۱۹۱۲ء (مطبوعہ الناظر) - - - - - - - - "الناظر" میں ان کے علاوہ اس کی اور کوئی قسط شائع نہ ہوئی - - - - - - - - - - - گویا یہ سلسلہ چند اقساط سے آگے نہیں بڑھا لیکن اس سے کتاب کی اہمیت بہرحال نمایاں ہوتی ہے۔ آئندہ اوراق میں ماجد کے ملخص ترجمے کے ایک دو اقتباسات سے انوار الحق صاحب کے ملخص ترجمے کے چند ٹکڑوں کا تقابل بھی کیا جائے گا اور اصل انگریزی اقتباسات سے بھی۔

---

۹۵ دیباچہ تاریخ اخلاقِ یورپ (حصّہ اول)، طبع ثانی، ص ۲

۹۶ ماجد نے تاریخ اخلاقِ یورپ کے دونوں حصّوں میں وضاحت کی ہے کہ ترجمے کے دونوں حصّے ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۶ء میں تیار ہوئے تھے۔

۹۷ ہمارا قیاس ہے کہ یہ انوار الحق صاحب غالباً مفتی انوار الحق ہیں جو ایم اے اور منشی فاضل تھے اور بھوپال کے صیغۂ تعلیمات کے سیکرٹری تھے۔ انھوں نے ذات و صفاتِ واجب الوجود پر عقلی و استدلالی نقطۂ نظر سے ایک قابلِ قدر کتاب بھی "اثباتِ واجب الوجود" (۱۳۲۸ھ) کے نام سے تالیف کی تھی جو مطبع مفیدِ عام آگرہ نے شائع کی تھی۔ ان کی شہرت کی اصل بنیاد دیوانِ غالب کا نسخۂ حمیدیہ ہے جسے اُنھوں نے "دیوانِ غالب جدید المعروف بہ نسخۂ حمیدیہ" کے زیرِ عنوان ۱۹۲۱ء میں شائع کرایا۔

"تاریخ اخلاقِ یورپ" دو جلدوں میں شائع ہوئی۔ ماجد نے اس کا ملخّص ترجمہ دو جلدوں
ہی میں شائع کرایا۔ جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے اس میں یورپ کی عہد بہ عہد کی
اخلاقی کروٹوں کی مفصّل نشان دہی کی گئی ہے اور ہر عہد میں واقع ہونے والے تغیّر و تبدّل کا
مورّخانہ خوبی کے ساتھ تجزیہ کیا گیا ہے۔ حصّہ اوّل کے باب اوّل میں اخلاق کی تاریخ طبیعی
کی تفصیل مہیّا کی گئی ہے۔ باب دوم میں مسیح سے قبل کی اخلاقی حالت پر بحث کی گئی ہے
اور باب سوم میں رومہ کے قبولِ مسیحیت اور اس کے اثرات و نتائج پر گفتگو کی گئی ہے،
جبکہ جلد دوم کے باب چہارم میں جو قسطنطین کے عہد سے شارلمین کے زمانے تک پھیلا ہوا
ہے، مسیحیت کے اسباقِ اخلاق اور مناقب و محاسن بیان کیے گئے ہیں، مگر ساتھ ہی ساتھ
مسیحیوں کے تمدّن کے تاریک پہلوؤں سے بھی صرفِ نظر نہیں کیا گیا۔ پھر بازنطینی حکومت
کی عام اخلاقی حالت اور دورِ رہبانیت کے مخصوص فضائل بیان کیے گئے ہیں۔ خانقاہیت
اور خصائصِ عقلی کے ساتھ اس کے تعلّق کی وضاحت بھی کی گئی ہے اور مغربی یورپ کی
اخلاقی حالت کو آئینہ کیا گیا ہے۔ آخری یعنی پانچویں باب میں یونان کی اخلاقی حالت مسیحیت
کے اثرات و نتائج اور عورت کے فضائل و مراتب کا جائزہ لیا گیا ہے۔

چونکہ ایک اعتبار سے تاریخ بھی فلسفہ ہی کی ایک شاخ ہے اور یوں فلسفیانہ اور
مفکرانہ تجزیہ و تحلیل کا مطالبہ کرتی ہے لہٰذا مورّخ کا نہایت بالغ نظر، وسیع المطالعہ اور
تجزیاتی مہارت سے مسلح ہونا بے حد ضروری ہے۔ لیکی نے مہارت سے کتاب کے ابتدائی مباحث
میں مذاہبِ اخلاقیات کے متناقض گروہوں یعنی ضمیریت و افادیت کی رقابت کا بھی
تفصیل و تجزیہ مہیّا کیا ہے اور اخلاقیات کے ضمن میں ذاتیاتی دقتوں کی بھی نشان دہی
کی ہے۔ پھر حاساتِ اخلاقی اور اصولِ اخلاق کے تقدّم و تاخّر پر روشنی ڈالی ہے۔ پھر
وہ افادی نظریۂ اخلاق کی خامیاں واضح کرتا ہے۔ وہ فرانسس ہچسن جیسے حکیمِ اخلاق سے
استشہاد کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ نیک کرداری کی محرک اصلاً ایک قوّتِ باطنی ہے۔ پھر
افادیت اور اس کے پیروکاروں کے افکار زیرِ بحث لاتا ہے اور قدیم و جدید افادئیین اخلاق
میں فرق واضح کرتا ہے جو بہت گہرا ہے۔ ساتھ ہی افادیت پر وارد ہونے والے اعتراضات

کی تفصیل مہیّا کرتا ہے لیکن ایک بے لاگ مؤرخ کی طرح مختلف مکتبہ ہائے فکر پر اپنے اعتراضات وارد کرتا اور انہیں قطع کرتا چلا جاتا ہے۔ اس کے خیال میں نظریۂ افادیت پر عمل کا نتیجہ سوائے فکری اور اخلاقی انتشار کے اور کچھ نہیں نکل سکتا۔ افادیئین کے تضادات کی نشان دہی کرتے ہوئے لیکی لکھتا ہے کہ افادیئین معلوم نہیں توہم پرستی کی مخالفت کس بنیاد پر کرتے ہیں؟ حالانکہ یہ عین ان کے نظریہ کے مطابق راحت رسانی کی موجب ہے۔

ضمیریت کے تحت مصنّف اخلاق اور حُسن کے مماثلات تلاش کرتا ہے۔ اس کے خیال میں اثرِ حسن دو کیفیات سے مرکب ہے یعنی ادراک اور احساس سے۔ اس کے نزدیک مختلف ادوار اور جغرافیائی احوال اقدار کا فرق اصلی نہیں محض درجوں کا ہے۔ حسیات کے دوائر محدود و اور ضمیر کے فرائض غیر محدود ہوتے ہیں چنانچہ ضمیریت کو افادیت پر برتری حاصل ہے۔ گو اس کے نزدیک ایک منزل پر پہنچ کر دونوں کے ڈانڈے مل جاتے ہیں۔ اس کے خیال میں دماغی راحت فی نفسہٖ جسمانی راحت پر قابلِ ترجیح ہے۔ افادیت و ضمیریت کا تعلق تمدّن کے ساتھ بہت گہرا ہے اور ترقیٔ تمدّن کا معیار انجام اندیشی کی صلاحیت سے متعیّن ہوتا ہے۔ پھر مصنّف قصباتی تمدّن کے فضائل گنواتا ہے۔ اس کے نزدیک تمدّن سے بیگانہ سادہ دل افراد ہی میں عقائد کا استحکام پایا جاتا ہے۔ فضیلتِ اخلاق ایک خاص صورت میں محدود نہیں۔ پھر مصنّف فضیلتِ اساسی اور اس میں تنوّع کے مسئلے پر بحث کرتا ہے۔ مسیحیت اور رواقیت کے اخلاقی سانچوں کا فرق واضح کرتا ہے۔ تشکیلِ سیرت کے باب میں طبعی رجحانات اور موثراتِ خارجی جیسے اہم عناصر کے امتزاج کا ذکر کرتا ہے۔ مصنّف بہترین اخلاقی ضابطوں اور عمل میں اس کے برعکس صورتِ حال کا تجزیہ بھی خوبی سے کرتا ہے۔ اس کے خیال میں رواقیت رومی حکمائے اخلاق کا بہترین فلسفہ تھا لیکن عوام اس کے برعکس بدچلن اور سیہ کار تھے۔ رواقیت نے بدچلنی کے استیصال میں کارہائے نمایاں انجام دیئے مگر وہ اس کی پوری طرح بیخ کنی نہ کرسکی، رومی قانون کے علاوہ یہی فلسفۂ رواقیت تھا جس نے رومی سیرت پر گہرا اثر ڈالا۔ رواقیت کے ساتھ کلبیت کا ذکر کرنا ناگزیر تھا، سو مصنّف نے اس کے فضائل بڑی فیاضی سے دکھائے ہیں لیکن اس نے یہ نہیں سوچا کہ اگر پوری دُنیا اتفاق سے کلبی ہو جائے تو پچاس

سو سال میں پوری نسلِ انسانی کا بیج مارا جائے۔ بہرحال مصنّف اصولِ درایت، عقل پرستی، استدلالی طرزِ فکر اور استقرائی منہاج پر مسلّمات کو پرکھتا ہے اور روشن خیالی پر یقین رکھتا ہے۔

تعدّیوں کی تاریخ بتاتے ہوئے مصنّف زمانۂ تروا سے لے کر مارکس آریلیس تک تعدّی کی مختلف صورتیں گنواتا جاتا ہے۔ نیرو کے مظالم کا ذکر آتا ہے تو مصنّف یہ بھی بتاتا ہے کہ اس کے ظلم وستم کا مسیحی تخیّل پر کیا اثر پڑا۔ مسیحیوں پر ظلم و تعدّی کے باب میں لیکی دو مآخذ کی نشاندہی کرتا ہے جو اس کے نزدیک کمزور اور ناقابلِ دفاع منابع ہیں۔ پھر وہ مورّخانہ بالغ نظری اور انصاف پسندی سے خود ان کے ضمن میں تفحّص سے کام لیتا ہے۔

کتاب کے دوسرے حصے میں وہ جن بسیط اور طویل مباحث کو حوالۂ قرطاس کرتا ہے ان کا خلاصہ یہ ہے کہ مشرکانہ اور مسیحیانہ اخلاق میں زمین آسمان کا فرق ہے کیونکہ مشرکوں کا اخلاق ان کے فلسفہ کا جزو تھا جبکہ مسیحیوں کا اخلاق ان کے مذہب کا حصّہ تھا۔ مسیحیت نے دُنیا کو پہلی بار محبّت کے راستے سے اخلاق کی تعلیم دی لیکن مسیحیت کے قوّت و اقتدار کا زمانہ تمدّنی حیثیت سے تاریخ کا حقیر ترین زمانہ ہے۔ کلیسا نے مظالم کی نئی طرح ڈالی حتیٰ کہ ضعیف عورتوں اور مجانین تک کو جلا ڈالا گیا۔ مصنّف نے غیر جانبداری سے کام لیتے ہوئے صاف لکھا ہے کہ مسلمانوں نے دُنیا میں پہلی بار مجانین کے لیے دارالرّحم قائم کیے۔ پادری مجرّد رہتے تھے اور نتیجتاً اخلاقی بدچلنیاں بڑھیں۔ سینٹ گریگوری کے عہد میں فلسطین میں اخلاقی پستی کی انتہا ہوگئی تھی۔ بدکاری و توہّم پرستی کا اجتماع ہوگیا تھا۔ بہرحال یہ تو محض تصویر کا ایک رُخ ہے، مصنّف نے مسیحیت کے فضائل اور کارناموں کے بیان میں بھی بخل سے کام نہیں لیا۔ مسیحیت نے اطفال کی رضاکارانہ پرورش گاہیں قائم کیں اور اطفال کشی کی مذمّت کرنے کے ساتھ ساتھ، اور اس سے بڑھ کر مساوات و اخوّت پھیلائی۔ پھر غیر معمولی حوادث میں غیر مسیحیوں نے حیرت انگیز کارنامے انجام دیے۔ اہلِ نظر جانتے ہیں کہ کیتھولک کلیسا کے مظالم کا ڈھنڈورا اس شدّت سے پیٹا جاتا رہا ہے کہ اہلِ کلیسا ظلم و تعدّی کی تفسیر نظر آتے ہیں۔ لیکی نے اس باب میں مسیحی کلیسا کے روشن کارناموں کی تفصیل بھی مہیا کردی ہے جس سے اس تاثر میں کمی واقع ہوتی ہے کہ کلیسا نے خود غرضی، آمریّت، نفس پرستی اور حظ اندوزی کے

سوا کوئی "کارنامہ" انجام نہیں دیا۔

خانقاہیت کے باب میں مصنّف کا خیال ہے کہ یہ اصلاً خزائن علم تھیں۔ دورِ خانقاہی کے ادیب آج کے مصنّفین پر بمراتب فوقیت رکھتے تھے۔ باب پنجم میں مصنّف عورت کے مرتبے اور مقام پر گفتگو کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ خانہ بدوشانہ معاشرے میں عورت سے عدم اعتنا کے کیا اسباب تھے۔ جہیز اور مہر کی کیا حقیقت تھی اور ان کا ارتقا کیسے ہوا۔ یک زوجگی کے فضائل اور کثیرالازدواجی کے کیا قبوحات ہیں۔ مصنّف جسم فروشی اور خلافِ وضع فطری افعال کا ذکر بھی کرتا ہے اور اس ثانی الذکر فعل کا ذکر کرتے ہوئے بہت ہچکچاتا ہے۔

مختصر یہ کہ لیکی آگسٹس سے لے کر شارلیمین کے عہد تک کی تاریخی، تہذیبی، سیاسی، اخلاقی، نفسیاتی تبدیلیوں اور انقلابوں کا دقتِ نظر سے مطالعہ کرتا ہے اور حیرت انگیز معلومات کے ڈھیر لگائے چلا جاتا ہے۔ پھر ان امور و معلومات کا ماہرانہ تجزیہ کرتا ہے اور بیشتر انصاف پسندی اور مؤرخانہ جا نبداری سے کام لیتا ہے مثلاً سماجی اور سائنسی خدمات کے ضمن میں وہ مسلمانوں کی خدمات کا اعتراف بھی کرتا ہے اور اسلام کے تمدّنی اثرات کو تسلیم کرتا جاتا ہے؛ لیکن پھر بھی کہیں کہیں وہ مؤرخانہ غیر جا نبداری اور معروضیت کو برقرار نہیں رکھ سکا۔ ماجد نے ترجمہ کرتے وقت ایسے مقامات پر مکمل سکوت اختیار کیا ہے۔ اس کا سبب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ یہ زمانہ خود ماجد کی عمومی مذہب بیزاری اور خصوصی اسلام دشمنی کا تھا۔ بہر حال ایسے چند مقامات کی مختصر نشان دہی کی جاتی ہے جہاں مصنّف کا نقطۂ نظر جادۂ اعتدال سے ہٹا ہوا اور اسلام کے ضمن میں جا نبدارانہ ہو گیا ہے۔

مصنّف کے طرزِ فکر پر ہمارا پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ اس کا زاویۂ نگاہ بیشتر مادّی دنیوی اور ارتقائی ہے۔ دوسرے تہذیب جدید کی برکات (اسی زاویۂ نگاہ کے نتیجے میں) کی مقرون صورتوں نے اسے ماضی کے مادّی ورثے کا معروضی انداز میں جائزہ نہیں لینے دیا۔ اس کے خیال میں ہر قوم اپنی آنے والی نسلوں کے لیے ایک ورثہ چھوڑ جاتی تھی لیکن یہ ورثہ فکر کی شکل میں ہوتا تھا جبکہ تہذیب جدید نے آلات ایجاد کیے ہیں جو ایک مرتبہ اختراع ہو کر غائب نہیں ہو سکتے۔ یہ طرزِ فکر محض ایک Petty optimism ہے۔ واقعہ یہ

ہے کہ فکر قائم ہے تو اس کے مظاہر یعنی آلات بھی وجود میں آسکتے ہیں۔ عرب کلچر زوال پذیر ہوگیا اور اس کی فکریات کا معتدبہ حصّہ پوری دنیا میں منتقل ہوگیا۔ خود عرب کلچر میں یونانی فلسفہ اور رومی طرزِ تمدّن کے اثرات شامل ہوکر اس کے فکری اور مادّی ارتقا کا باعث بنے بحقیقت یہ ہے کہ سہ ہر خیالے را خیالے می خورد۔ فکر ہم بر فکرِ دیگر مے چرد (رومیؒ) یہ سلسلہ ناختتم ہے اور مسلسل و متّصل ہے۔

مصنّف کے خیال میں تعلیم کی اشاعت کے باعث قوتِ تخیّل نہایت قوی ہوجاتی ہے، حالانکہ بعضوں کا خیال اس کے بالکل برعکس ہے۔ خود مصنّف کے ہم وطن میکالے کا قول ہے کہ تخیّل و شعر کی مثال میجک لینٹرن کی ہے جو محض اندھیرے میں اپنا جلوہ دکھاتی ہے اور تمدّن کی ترقی کی تاب نہیں لاسکتی۔

جیساکہ پہلے عرض کیا گیا مصنّف کا نقطۂ نظر کہیں کہیں ارتقائی ہوگیا ہے۔ اصل میں مصنّف انیسویں صدی کے فلسفۂ ارتقائیت سے دامن نہیں چھڑا سکا۔ انیسویں صدی میں یوں بھی اس فلسفہ کا بے حد زور تھا کیونکہ ابھی "صدورِ انواع" کا حیاتیاتی فلسفہ تازہ تازہ ظہور میں آیا تھا۔ یہی سبب ہے کہ مصنّف یہ لکھنے پر مجبور ہے کہ عبادت کی ابتدا بُت پرستی سے ہوئی۔ مذہبی نقطۂ نگاہ سے یہ بات بالکل غلط ہے۔ عبادت کی ابتدا تصورِ توحید سے ہوئی۔ بُت پرستی تو تصورِ توحید کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ علم الاصنام کا پورا نظام مذہبی فکریات کے مسخ ہوجانے سے ظہور میں آیا۔

مصنّف کے مادّی نظریہ کے اسیر ہونے کا ایک اور ثبوت یہ ہے کہ وہ مسیحی عقیدۂ برزخ کی بھی مادّی تعبیر کرتا ہے۔ اس کے خیال میں کلیسائیوں نے مرحوم کے پس ماندگان سے محض نذر نیاز کے حصول کے لیے یہ عقیدہ گھڑ لیا تھا۔ مصنّف نے یہ نہیں دیکھا کہ برزخ کا عقیدہ محض عیسائیوں ہی میں نہیں مسلمانوں میں بھی شائع ہے، بلکہ ان سے پہلے یہ قدیم ایرانیوں میں بھی شائع تھا اور یہ قدیم ایرانی لفظ "پردک" کا معرّب ہے۔[۹۸] ایسے عقیدے کو اس قدر بدگمانی سے دیکھنا اور محض طلبِ زر کے محرّک کو اس کا "خالق" قرار دینا کسی طرح

[۹۸] دیکھیے اقبال کا خط ماجد کے نام مشمولہ "اقبالیاتِ ماجد"، ص ۴۶۔

مناسب نہیں۔

مصنّف کا موقف ہے کہ "قتل خواہ وہ بالکل جائز و قانون کے حکم ہی سے کیوں نہ ہو، ہمیشہ سے معیوب سمجھا گیا ہے۔"[۹۹] ہمارے خیال میں یہ بات درست نہیں قتل استثنائی صورتوں میں نہ صرف یہ کہ ہرگز معیوب نہیں بلکہ واجب ہو جاتا ہے اور یہ محض ایک Sweeping statement ہے کہ ہر قسم کے قتل کو معیوب سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس باب میں عیسوی تخیل خواہ کچھ ہو لیکن قتل کو ہر صورت میں معیوب قرار دے دینے کے نتیجے میں معاشرتی اور اخلاقی انارکی کی جو صورتیں پیش آسکتی ہیں ان سے صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا۔

ان چند تسامحات سے قطع نظر مصنّف کا زاویۂ نگاہ ایک غیر جانبدار اور بے رحم مؤرخ کا ہے جو بغیر لگی لپٹی کے مختلف زمانوں کے احوال و ظروف کا بے لاگ اور کھرا تجزیہ کرتا ہے۔ خود مصنّف کو بھی اس کا احساس تھا چنانچہ اس نے اپنے دیباچے میں لکھا ہے،

"I have endeavoured to carry into it a judicial impartiality, and I trust that the attempt, however, imperfect, may not be wholly useless to my readers." [۱۰۰]

"تاریخ اخلاقِ یورپ" کے مشمولات کا اجمالی ذکر ہو چکا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ماجدؔ نے اس کا ملخص اُردو ترجمہ کرتے وقت اصل سے کہاں تک انصاف کیا ہے اور ترجمانی کا حق کہاں تک ادا کیا ہے۔

ماجدؔ نے "آپ بیتی" میں ایک جگہ "تاریخ اخلاقِ یورپ" اور تاریخ تمدّن (بکل) کے ترجمے کے طریق کار کے بارے میں ایک اہم بات لکھی ہے، "میرے ترجمے کا طریقہ یہ تھا کہ پہلے پوری کتاب پڑھ ڈالتا۔ اس کے بعد ایک ایک باب پڑھتا۔ تیسری مرتبہ دو صفحہ، تین صفحہ، غرض اتنا پڑھ لیتا جتنا ترجمہ اس دن مقصود ہوتا۔ چوتھی بار ایک ایک پیراگراف پڑھتا۔ اس طرح مطلب و معنی پر پورا عبور ہو جاتا تا اور پھر قلم برداشتہ ترجمہ کر ڈالتا۔"[۱۰۱]

---

[۹۹] "تاریخ اخلاقِ یورپ" (جلد دوم، طبع اوّل)، ص ۲۸

[۱۰۰] "History of European Morals" ص XIV

[۱۰۱] "آپ بیتی"، ص ۲۷۹

مندرجہ بالا اقتباس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ترجمہ کرنے سے پہلے ماجد کسی کتاب کو متعدّد بار پڑھتے اور اس کے مطالب و معانی پر عبور حاصل کرتے تھے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے زیرِ نظر دونوں کتابوں (تاریخِ تمدّن : بکل کا ذکر آگے آتا ہے) کے صرف مفہوم و معانی کو پیشِ نظر رکھ کر ترجمہ کیا ہے، لفظی ترجمہ نہیں کیا۔ اس بات کی صراحت انھوں نے "تاریخِ اخلاقِ یورپ" (جلد اوّل) کے دیباچے میں بھی کر دی ہے: "ترجمہ کو صحیح معنوں میں ترجمہ کہنا درست نہیں، اس لیے کہ اس میں مصنّف کے الفاظ کی پابندی ایک مقام پر بھی نہیں کی گئی، صرف اس کے مفہوم کو پیشِ نظر رکھ کر اس کے اصل خیال کو اُردو میں ادا کر دیا گیا ہے"[۱۱]۔ پھر اس میں جزوی تصرّفات ہیں یعنی بعض مثالیں جو مصنّف نے پیش کی تھیں مترجم نے حذف کر دی ہیں۔ علاوہ ازیں مصنّف کے کثرت سے دیے گئے حواشی بھی، جن میں اپنے دعاوی کے ضمن میں مزید تائیدی شہادتیں درج تھیں، تقریباً سبھی حذف کر دیے گئے ہیں۔ خود ماجد کے پیش رُو جناب انوارالحق نے بھی اس ضمن میں یہی طریق کار برتا ہے۔ البتہ ماجد کا ملخّص ترجمہ انوارالحق کے ملخّص ترجمے کی نسبت ذرا مفصّل ہے۔ پہلے انوارالحق صاحب اور ماجد کے تراجم کا ایک ایک اقتباس اور اس کے ساتھ اصل انگریزی متن کا ٹکڑا ملاحظہ ہو۔ یہ اقتباسات باب اوّل کے ابتدائیہ پر مشتمل ہیں:

ا۔ "کسی ملک کے اخلاقی مراتب اور ان کی تدریجی ترقی پر بحث کرنے سے پہلے نفسِ اخلاق کی ماہیت اور کیفیت کی تحقیق مفید اور مناسب ہی نہیں بلکہ ضروری اور لازمی ہے لیکن یہ تحقیق جتنی دلچسپ ہے اسی قدر مشکل بھی ہے۔ اوّل تو فلسفۂ اخلاق کے گوناگوں نظاموں اور بے انتہا شعبوں کی ترتیب و ارتباط ہی آسان نہیں اور اس پر طرّہ یہ ہے کہ نفسِ اخلاق کے وجود پر اصلاً ہی دو مختلف اور مخالف قیاسات ہمیشہ معرکہ آرا رہے ہیں۔ آج کل کا یہ اہم سوال کہ آیا حاسۂ اخلاقی محض طلبِ منفعت پر مبنی ہے یا وجدانِ صحیح پر، کچھ نیا نہیں ہے۔ اب سے دو ہزار برس پہلے ارسطو اور افلاطون کی تعلیم کے اختلاف میں بھی اس بحث کی جھلک ہے جو چند دن بعد اسٹوئک (Stoic) اور اپی کیورین (Epicureans) فلسفیوں کے عقائد میں صاف طور پر نمایاں ہو گئی مگر ہاں جس احتیاط و انضباط سے اب اس مسئلہ

[۱۱] "تاریخِ اخلاقِ یورپ" (جلد اوّل، طبع دوم)، ص ۲

کی کرید کی جا رہی ہے اور جس باریک بینی اور موشگافی سے آج کل اس کی چھان بین ہو رہی ہے، اس کی نظیر گزشتہ تاریخ میں ملنی دشوار ہے۔"[۱۰۳]

ب۔ "یورپ کے ارتقا کا اگر صحیح سراغ چلانا ہے تو اس کا بہترین بلکہ ناگزیر مقدمہ یہ ہے کہ پہلے خود اخلاق کی ماہیت و اساس پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے لیکن بدقسمتی سے یہ کام آسان نہیں بلکہ دشواریوں سے لبریز ہے۔ ان دشواریوں کے دو سبب ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ ہمارے درمیان جو نظاماتِ اخلاق متعارف ہیں ان کی جزئیات و تفصیلات میں شدت سے تنوع ہے اور دوسرے یہ کہ مذاہبِ اخلاقیات کے خود اصول ہی باہم اس قدر متناقض ہیں کہ حکماء اخلاق کی حیثیت اچھی خاصی بالکل دو فریقوں کی سی ہو گئی ہے اور یہ تفریق و تضاد کچھ آج سے نہیں، مدت سے قائم ہے۔ اختلاف کا اصل الاصول جبریت و افادیت کی رقابت ہے یعنی ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ افعال کے حسن و قبح کا اصل فارق ہمارے ضمیر کا فتویٰ ہے اور دوسری جماعت اس کی مدعی ہے کہ نہیں، بلکہ ان اعمال کی حیثیتِ افادی۔ اس اختلاف کی پہلی جھلک ہمیں افلاطون و ارسطو کے درمیان نظر آتی ہے مگر ابھی یہ جھلک بہت ہی دھندلی ہے اور پھر اس کا ظہور رواقیین و لذتیین کی معرکہ آرائیوں میں ہوتا ہے مگر اب یہ حیثیتِ اختلاف ذرا زیادہ اُجاگر ہو جاتی ہے یہاں تک کہ رفتہ رفتہ فلسفۂ جدید کا دور شروع ہو جاتا ہے اور اب ایک طرف کڈورتھ اور کلارک و بٹلر کی سرکردگی میں اور دوسری طرف ہابس، ہلویشس و بنتھم کے زیرِ قیادت یہ معرکہ آرائی پورے فریقانہ جوش و قوت کے ساتھ زور پکڑ جاتی ہے۔ باتوں میں شاخیں نکلتی ہیں۔ اصول سے فروع پیدا ہوتے ہیں تا آنکہ اس مسئلہ کی اہمیت غیر معمولی حد تک پہنچ جاتی ہے۔"[۱۰۴]

ج۔ اصل انگریزی متن۔

"A brief enquiry into the nature and foundations of morals appears as obvious, and indeed, almost an indispensable

---

[۱۰۳] انوار الحق (مترجم): "اخلاقِ یورپ کی تاریخ" مشمولہ "الناظر"، یکم مارچ ۱۹۱۲ء، ص ۱

[۱۰۴] عبدالماجد دریابادی (مترجم): "تاریخ اخلاقِ یورپ"، جلد اوّل، باب اوّل، (تمہید)، ص ۲۷۱

preliminary, to any examination of moral progress of Europe. Unfortunately, however, such an enquiry is beset with serious difficulties, arising in part from the extreme multiplicity of detail which systems of moral philosophy present, and in part from a fundamental antagonism of principles, dividing them into two opposing groups. The great controversy, springing from the rival claims of intuition and utility to be regarded as the supreme regulator of moral distinctions, may be dimly traced in the division between Plato and Aristotle; it appeared more clearly in the division between the *Stoics* and *Epicureans*; but it has only acquired its full distinctness of definition, and the importance of the questions depending on it has only been fully appreciated, in modern times, under the influence of such writers as Cudworth, Clarke and Butler upon the one side, and Hobbes, Helvetius and Bentham on the other.". [۱۰۵]

اگر مندرجہ بالا دونوں اُردو اقتباسات کا اصل انگریزی اقتباس سے تقابل کیا جائے تو چند باتیں سامنے آتی ہیں۔ اوّل یہ کہ دونوں اُردو اقتباسات اصل انگریزی متن کا خلاصہ ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ ماجد کا ملخص ترجمہ انوار الحق کے ترجمے کی نسبت تفصیلی ہے، دوسرے یہ کہ دونوں اپنے مفہوم کے اعتبار سے اصل سے انحراف نہیں کرتے، تیسرے یہ کہ انوار الحق کے برعکس ماجد نے بعض انگریزی اصطلاحات کی متبادل اُردو اصطلاحات بھی فراہم کر دی ہیں، مثلاً اُنھوں نے "Epicurean" "Stoics" "Utility" "intuition" کے موزوں اُردو متبادلات مہیا کیے ہیں جو بالترتیب یہ ہیں: "ضمیریت"، "افادیت"، "رواقیتین" اور "لذتیتین"۔ ہمارے خیال میں اگر "intuition" کا ترجمہ وجدان اور "Epicureans" کا ترجمہ "ابی قوری" کیا جاتا تو زیادہ مناسب تھا لیکن چونکہ ماجد کے زمانے میں اُردو اصطلاحات اپنے تشکیلی دَور میں تھیں، اس لیے ظاہر ہے ان کی وہ شکل ہو ہی نہیں سکتی تھی جو آج ہے۔

ذیل میں ہم ماجد کے ترجمے اور اصل انگریزی متن سے تقابل کی خاطر چند مزید اقتباسات پیش کرتے ہیں۔ ان سے مصنّف کے طرزِ استدلال کا بھی بخوبی اندازہ ہو سکے گا:

[۱۰۵] "*History of European Morals* (Vol.I)"، ص ۱

۱۔ "یہ جو نظریہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے، اس پر بحیثیت فلسفۂ خود غرضی کے ایک نظریے کے دو اعتراضات ممکن ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ اس نظریہ میں حصولِ جنّت کے لیے نیک کرداری کی کوئی خاص مقدار نہیں ٹھہرائی گئی ہے، اس لیے یہ بالکل ممکن ہے کہ انسان حصولِ جنّت کا حق سوخت کیے بغیر اس دُنیا میں بعض معاصی کا مرتکب ہوتا رہے۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو مقتضائے احتیاط یہ ہے کہ مقدار نکوئی کی عدم تعیین ہی ہم کو نیک کرداری کے لیے اور زیادہ برانگیختہ کرے گی، دوسرے یہ کہ سزا و جزا ایک (کذا) کلّی و مجموعی طور پر نہیں ملے گی بلکہ اس کے مدارج مختلف ہوں گے اور ہر شخص کو اس کے مدارج محاسن و معاصی کے مطابقت میں ملے گی۔ اعتراض دوم یہ ہے کہ: ؎ آج تو چین سے گزرتی ہے عاقبت کی خبر خدا جانے۔ یعنی موجودہ لذّات تو بہر نوع قطعی و یقینی ہیں پس ان سے آئندہ لذّات و مسرّات کے توقع پر متلذّذ نہ ہونا یا نقد کو نسیہ پر چھوڑ دینا کون پُر منفعت اصولِ تجارت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں کے نعائم و لذائذ یہاں سے اس قدر بے حد و حساب ارفع و برتر ہیں کہ ان کے مشتبہ و ممکن وجود خیال کو بھی حیاتِ موجودہ کے یقینی و محسوس نعائم و لذائذ پر مقدم رکھنا یکسر دانش مندی ہے۔"[۱۰۶]

"Considered simply in the light of a prudential scheme, there are only two possible objections that could be brought against this theory. It might be said that the amount of virtue required for entering heaven was not defined, and that, therefore, it would be possible to enjoy some vices on earth with impunity. To this, however, it is answered that the very indefiniteness of the requirement renders zealous piety a matter of prudence, and also that there is probably a graduated scale of rewards and punishments adapted to every variety of merit and demerit. It might be said too that present pleasures are at least certain, and that those of another world are not equally so. It is answered that the rewards and punishments offered in another world are so transcendentally great, that according to the rules of ordinary prudence, if there were only a probability, or even a bare possibility, of

---

۱۰۶۔ "تاریخِ اخلاقِ یورپ" (جلد اوّل، طبع دوم)، ص ۱۳-۱۴

their being real, a wise man should regulate his course with a view to them." [۱۰۷]

۲ - " افعال کے درمیان میں وہ مہتم بالشان تفریقِ نوعی ہے جس سے اکثر اکابر افادیتین مثلاً پیلی و بنتھم نے یکسر غضِ بصر کرلیا اور گوالحمدللہ کہ ہمارے بعض معاصرین (مثلاً مل صاحب) اس کی اہمیت کے پورے اندازہ شناس ہیں لیکن ان ہے چاروں کی تاویلات خود انہی کے مسلمات کے منافی ہوتی ہیں اور یہ تناقض ناقابلِ ارتفاع ہے۔" [۱۰۸]

"This distinction of kind has been neglected or denied by most utilitarian writers, and although an attempt has recently been made to introduce it into the system, it appears manifestly incompatible with its principles." [۱۰۹]

۳ - " لیکن مسیحیت اس اخلاقی انقلاب میں کامیاب کیونکر ہوئی؟ اگر کہیے کہ اپنی تعلیمات کی خوبیوں سے تو مشرک حکمائے اخلاق کی تعلیمات کی رفعت وحُسن سے کون انکار کرسکتا ہے۔ اس کا اصلی باعث یہ تھا کہ مسیحیت نے اخلاقی تعلیمات کو موثر بنانے کے طریقے بالکل نئے اختیار کیے۔ وہ طریقے یہ دو تھے۔ ایک یہ کہ مسیحیت نے حیات بعد الموت میں جزا و سزا کا پورا یقین دُنیا کو دلا دیا... دوسرے مسیحیت نے یہ بتایا کہ ہر نفس کو اپنے جزئیاتِ اعمال کا فرداً فرداً حساب دینا ہوگا اور سزائیں عارضی نہیں بلکہ دائمی ہوں گی۔" [۱۱۰]

"But neither the beauty of its sacred writings, nor the perfection of its religious services, could have achieved this great result without the introduction of new motives to virtue. These may be either interested or disinterested, and in both spheres the influence of Christianity was very great. In the first, it effected a complete revolution by its teaching concerning the nature of sin. The doctrine of a future life was far too vague among the pagans to exercise any powerful

---

۱۰۷ " History of European Morals (Vol. I)." ص ۱۶-۱۷

۱۰۸ تاریخِ اخلاقِ یورپ، (جلد اوّل، طبع دوم)، ص ۴۷

۱۰۹ " History of European Morals (Vol. I)" ص ۸۹-۹۰

۱۱۰ " تاریخِ اخلاقِ یورپ (جلد دوم، طبع اوّل)، ص ۲

general influence, and among the philosophers who clung to it most ardently, it was regarded solely in the light of a consolation. Christianity made it a deterrent influence of the strongest kind.... The Christian notion of the enormity of little sins, the belief that all the details of life will be scrutinised hereafter, that weaknesses of character and petty infractions of duty.... may be made the grounds of eternal condemnation beyond the grave, was altogether unknown to the Ancients."[۱۱۱]

مندرجہ بالا اُردو اقتباسات اور اُن کے اصل انگریزی متن کے تقابل سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد نے اصل مفہوم کی بڑی سہولت اور سلاست سے ترجمانی کی ہے۔ اُنھوں نے لفظی ترجمہ سے صرفِ نظر کیا ہے۔ اُنھوں نے "تاریخ اخلاقِ یورپ کے دیباچے میں ایک جگہ لکھا ہے کہ اُنھوں نے مصنّف کے حواشی اکثر حذف کر دیے ہیں اور بعض جگہ حواشی کے مفاہیم کو متن میں شامل کر لیا ہے۔ اوّل تو حواشی کو حذف کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا، اگر متن کا ملخّص ترجمہ پیش کیا جا سکتا ہے تو حواشی کا خلاصہ بھی (جو خاصے طویل اور اکثر بے حد مفید ہیں) دیا جا سکتا تھا۔ دوسرے حواشی میں سے بعض کو ملخصاً متن میں شامل کرنے کی تُک سمجھ نہیں آتی۔ مثلاً اقتباس نمبر دو میں جہاں ماجد نے پیلی و بنتھم وغیرہ جیسے افادیئین کا ذکر کیا ہے، اصلاً انگریزی متن کے حاشیے میں تھے۔ مصنف نے Paley کی کتاب "مورل فلاسفی" سے بہت مفید اقتباس درج کیا تھا اور اسی طرح بنتھم کے افکار سے ایک ضروری اقتباس درج کیا تھا۔[۱۱۲] ماجد کے حذف و اضافہ کا یہ طریقِ کار سراسر آمرانہ ہے۔

ماجد نے مفاہیم کی مزید توضیح کے لیے بعض جگہ اشعار کا سہارا بھی لیا ہے[۱۱۳] اور یوں مفہوم کا افق مزید چمکا دیا ہے مثلاً لذتیّین کے فلسفۂ امروز کو بیان کرنے کے لیے اُنھوں نے شعر ؎ آج تو چین سے گزرتی ہے ۔ عاقبت کی خبر خدا جانے[۱۱۴] کا برمحل

[۱۱۱] "History of European Morals" (Vol II)، ص ۳

[۱۱۲] دیکھیے حاشیہ / "History of European Morals" (Vol I)، ص ۹۰

[۱۱۳] یہی اسلوب ماجد نے کہیں کہیں تاریخ تمدّن (بکل) کی ترجمانی میں بھی اپنایا ہے۔

[۱۱۴] صحیح شعر یوں ہے : عاقبت کی خبر خدا جانے ۔ اب تو آرام سے گزرتی ہے ۔

استعمال کرکے ترجمانی کی تاثیر بڑھادی ہے۔ پھر سب سے اہم بات یہ ہے کہ ماجد نے لیکی جیسے صاحبِ اسلوب مؤرّخ کی فلسفیانہ تجزیہ کاری اور عیسوی علم کلام کے مباحث کو خوبی سے اُردو میں منتقل کردیا ہے۔ "فلسفۂ اخلاقِ یورپ" فکر و فرہنگ یورپ کی قابلِ مطالعہ ترجمانی کرتی ہے۔ کتاب کے آخر میں اسماء کی جامع فہرست بھی درج کردی گئی ہے۔

اُردو میں ترجمانی کے ضمن میں اگلی کتاب مشہور مورّخ بکل کی "تاریخ تمدّن" ہے۔ ہنری ٹامس بکل نے یہ کتاب جس کا انگریزی نام "History of Civilization in England" ہے، تین جلدوں میں لکھی اور اسے لندن کے مشہور ادارے لونگ مینز گرین نے ۱۸۷۳ء میں (دوبارہ) شائع کیا۔ اس کتاب کے ترجمے کے متعلق ماجد لکھتے ہیں:

"اس کے ایک بڑے حصّے کا ترجمہ ایک اور صاحب کرکے وفات پا چکے تھے، باقی کا تکملہ میں نے کیا۔"[۱۱۵]

ماجد نے جن صاحب کے ترجمے کا تکملہ کیا تھا اِن کا نام منشی محمد احمد علی تھا جو بارہ بنکی کے معروف وکیل تھے۔ ماجد کے مندرجہ بالا بیان سے مفہوم ہوتا ہے کہ مرحوم منشی احمد علی نے بکل کی "تاریخ تمدن" کے بڑے حصّے کا ترجمہ کیا تھا۔ یہ بات درست نہیں۔ انھوں نے صرف پہلے حصّے کا باستثنائے باب ہفتم ترجمہ کرلیا تھا جو تاریخ تمدن (جلد اوّل) اور تاریخ تمدن (حصّہ دوم) کے پہلے چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ ماجد نے "تاریخ تمدن" کا آخری باب "انگلستان کی اجمالی تاریخ" کے نام سے ترجمہ کیا جو حصّہ دوم کا باب ہفتم ہے۔ گویا منشی احمد علی اور ماجد کا ترجمہ بکل کی محض پہلی جلد کا ترجمہ ہے جو دو جلدوں میں شائع ہوا۔

بکل کی "تاریخ تمدّن" جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے تین حصّوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصّہ انگلستان کی تمدنی تاریخ پر مشتمل ہے۔ باقی دو حصّے فرانس، سپین (حصّہ دوم) اور سکاٹ لینڈ (جلد سوم) کی فکری و تمدنی تاریخ پر مشتمل ہیں۔ یہ کتاب پہلی بار ۱۸۵۸ء اور ۱۸۶۱ء میں دو جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ مصنّف نے کتاب فلسفیانہ اصول پر مدوّن کی ہے۔ اس نے تاریخی یا شخصی واقعات سے قطع نظر اس بات کا کھوج لگایا ہے کہ

[۱۱۵] "آپ بیتی" ص ۲۷۹

کسی قوم کی تاریخ کا ضروری عنصر کیا ہے اور متمدن اقوام کی ترقی کے کیا اسباب و علل ہوتے ہیں:۔

______ کتاب شائع ہو کر ہنگامہ خیز ثابت ہوئی۔ تردید و تائید سے قطع نظر اس بات پر سبھی کا اتفاق تھا کہ یہ کتاب تاریخ نگاری میں ایک نئے باب کے اضافے کا باعث ہے اور مصنف کے فلسفیانہ طرزِ فکر اور گہرے علمی مذاق کا پتہ دیتی ہے۔ البتہ ساتھ ہی اس کے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جس تعصب سے خود وہ ہمیشہ نفرت کرتا رہا اس سے بھی وہ اپنے کو پورے طور پر محفوظ نہ رکھ سکا"[۱۱۶]

ہنری بکل کی "تاریخ تمدن" کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روشن خیالی کو ایک مثبت زاویۂ حیات تصور کرتا ہے۔ علم کی نو بنو وسعتوں اور کشف و انکشاف کی بسیط پہنائیوں تک رسائی کے لیے تشکیک کا وجود ضروری خیال کرتا ہے۔ وہ تشکیک کے ثمرات گنواتا ہے اور اس کے تین درجے مقرر کرتا ہے۔ قومی تاریخ پر اس کے اثرات گنواتا ہے اور بتاتا ہے کہ عقل انسان کی حاکم اعلیٰ ہے۔ البتہ تشکیک مصنف کے نزدیک احرار کے وقت میں ایک باوقار اور سنجیدہ شے تھی مگر مسخروں کے ہاتھ میں بازیچۂ اطفال بن گئی۔ مصنف نے اس باب میں ہوکر، چلنگورتھ اور سر ٹامس براؤن جیسے مشاہیر کے افکار کا خلاصہ پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ رائل سوسائٹی کا قیام انہی اصول و نظریات کی گویا عملی تفسیر تھا۔ وہ بوائل کا ایک قول نقل کرتا ہے جس کے مطابق ایک تو اپنے ذاتی تجربہ و مشاہدہ سے کام لینا چاہیے اور دوم یہ کہ روایاتِ قدیم پر کبھی پورا اطمینان و اعتماد نہ کرنا چاہیے۔ پھر مصنف اہل کلیسا کی جانب سے سائنس کی مخالفت کی وجوہ گنواتا ہے اور بتاتا ہے کہ چونکہ سائنس دعاوی کا ثبوت مانگتی ہے اور اہل کلیسا اپنے دعاوی کا کوئی مشاہد ثبوت نہیں دے سکتے تھے اس لیے وہ سائنس کے مخالف تھے۔ مصنف کے نزدیک زمانے کی ہوا اصل فیصلہ کن عنصر ہوتی ہے۔ وہ مذہب و اخلاق اور مذہب و سیاست کی تفریق کی تاریخ کا تعین بھی کرتا ہے اور برطانوی ہوتے ہوئے امریکی حریت پرستوں کو داد بھی دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ اہم چیز احساسِ حریت

[۱۱۶] تذکرہ ہنری ٹامس بکل مشمولہ "تاریخ تمدن" (جلد اوّل)، ص ۵

ہے ۔ پھر وہ انقلاب فرانس کے انگلستان پر اثرات کی نشان دہی کرتا ہے، وہ ایک بے لاگ مؤرخ کی طرح حقائق کو نمایاں کرتا اور تضادات کے پردے سے چاک کرتا چلا جاتا ہے ۔ جارج ثالث کے زمانے میں فرانس کے ساتھ برطانوی جنگ کے اثرات کا تعین کرتا ہے اور بے لاگ تجزیہ کر کے وطن کے حاکموں کی بے عقلی کو بے نقاب کرتا ہے ۔ بکل کا اسلوب تحریر و تجزیہ لیکی سے بہت مماثل ہے ۔ حالات کی سنگینی اور سفاکی اسے قنوطی نہیں بناتی ۔ اس کی نگاہ اکثر تمام اہم پہلوؤں پر رہتی ہے اور وہ حالات و ظروف کو کھنگالنے اور نتائج مرتب کرنے کا ہنر جانتا ہے ۔ اس کے خیال میں اصلاح کا مدار شخصی نہیں قومی زندگی پر ہوتا ہے جو مسلسل ہوتی ہے ۔ مصنّف نے اپنے ملک انگلستان کی پورے یورپ پر برتری کے اسباب پر بھی غور کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ برتری اصل میں انگلستان کے امن آثار انقلاب ذہنی کی رہین منت ہے ۔

ہمارا قیاس ہے کہ ماجد نے ترجمے کے لیے بکل کی کتاب کا انتخاب (خواہ ایک باب ہی کا سہی) دو وجوہ کی بنا پر کیا ہوگا ۔ اوّل مصنّف کا تشکیکی و تحقیقی میلان جو الحاد تک نہ صرف پہنچتا ہے بلکہ کشف حقائق کے لیے اس کا وجود بھی ضروری قرار دیتا ہے، دوسرے مصنّف کا اسلوبِ تحریر جو اپنے اندر خاصی متاثر کن ادبی شان رکھتا ہے ۔ تاریخ تمدّن جلد دوم ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی ظاہر ہے کہ ماجد نے اس کے ساتویں باب کا جو خاصا طویل ہے ملخّص ترجمہ ۱۹۱۷ء میں شروع کیا ہوگا اور یہ دور ماجد کے تشکیک و ارتیاب کے شباب کا دور تھا ۔ دوسری بات یہ ہے کہ ماجد بنیادی طور پر ایک ادیب تھے اور وہ بھی صاحب اسلوب، اس لیے کسی صاحب اسلوب سے ان کا متاثر ہونا لازمی تھا ۔

" تاریخ اخلاق یورپ" کی طرح ماجد نے " تاریخ تمدّن" (جلد دوم) کے ساتویں باب کا بھی ملخّص ترجمہ کیا ہے یعنی مصنّف کے افکار و خیالات کی کامیاب ترجمانی کر دی ہے ۔ ذیل میں ماجد کے ملخّص ترجمے اور اصل انگریزی متن سے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں ۔ ان اقتباسات سے مصنّف کے خیالات کی بھی کسی قدر نمائندگی ہو جاتی ہے :

۱ ۔ " لیکن درحقیقت اس صورتِ حال پر حیرت و استعجاب کی مطلق وجہ نہیں بلکہ استعجاب

اس وقت ہونا چاہیے تھا جب صورتِ حال اس سے مختلف ہوتی ۔ اصل یہ ہے کہ اس زمانہ میں ہر شے اس ضعیف الاعتقادی کے رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی ۔ ایک تاریخ پر کیا موقوف ہے ، سائنس ، مذہب ، قانون غرض علم و ادب کا ہر شعبہ اسی کے اثر میں محیط تھا ۔ یہ خصوصیت اس زمانے کے آب و ہوا میں سرایت کیے ہوئے تھی جس میں بوڑھے ، بچے عالم و جاہل سب کا نشو و نما ہو رہا تھا ۔ یہ شُبہ کبھی کبھی مستثنیاتِ عامّہ کے طور پر ایک آدھ مشکک پیدا ہو جاتا تھا جو شاہراہِ عام سے ہٹ کر معتقدات پر شک و شُبہ ظاہر کرنے لگتا تھا ۔" [۱۱۷]

"But a more careful examination will do much to dissipate this natural astonishment. In point of fact, so far from wondering that such things were believed, the wonder would have been if they were rejected. For in those times, as in all others, every thing was of a piece. Not only in historical literature, but in all kinds of literature, on every subject -- in science, in religion, in legislation -- the presiding principle was a blind and unhesitating credulity. The more the history of Europe anterior to the seventeenth century is studied, the more completely will this fact be verified. Now and then a great man arose, who had his doubts respecting the universal belief." [۱۱۸]

نیز " مذہبی رواداری کی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مسیحی ملک میں جہاں یہ پیدا ہوئی از خود نہیں پیدا ہوئی بلکہ دنیوی گروہوں نے اسے زبردستی اہلِ کلیسا میں پیدا کرایا ۔ چنانچہ آج بھی جہاں دنیوی گروہ کو غلبہ نہیں حاصل ہے بلکہ اہلِ کلیسا بدستور برسرِ اقتدار ہیں ، رواداری مفقود ہے اور یہ امر تو قیاس ہی سے خارج ہے کہ قدیم یورپ میں اس قدر دانشمندانہ و عادلانہ مسئلہ تک لوگوں کے دماغ کی رسائی ہو سکتی ۔" [۱۱۹]

"A careful study of the history of religious toleration will prove that in every Christian country where it has been adopted, it has been forced upon the clergy by the authority

---

[۱۱۷] " تاریخ تمدن " (جلد دوم) ، ص ۱۵۷ ، ۱۵۸

[۱۱۸] "History of Civilization in England (Vol. I)" ، ص ۳۳۳-۳۳۴

[۱۱۹] " تاریخ تمدن " (جلد دوم) ، ص ۱۶۰

of the secular classes. At the present day, it is still unknown to those nations among whom the ecclesiastical power is stronger than the temporal power, and as this, during many centuries, was the general condition, it is not wonderful that, in the early history of Europe, we should find scarcely a trace of so wise and benevolent opinion." [۱۲۰]

۳۔ "جوئیل انجیل و شارحینِ انجیل کے بڑے بڑے اقتباسات دے کر اپنی قوتِ حافظہ کا بار بار مظاہرہ کرتا ہے اور اسی کے بل پر سب کو اپنا ہم خیال بنانا چاہتا ہے، لیکن شیکسپیئر و بیکن کے معاصر کا طرزِ استدلال اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ قال سے نہیں بلکہ اقوال سے دلیل لاتا ہے۔ اس کا مناسب استدلال اقوالِ شارحین بلکہ آیاتِ انجیل تک نہیں ہوتے وہ نظامِ کائنات سے حجّت لاتا ہے۔" [۱۲۱]

"Jewel, like all the authors of his time, had exercised his memory more than his reason and he thinks to settle the whole dispute by crowding together texts from the Bible, with the opinions of the commentators upon them. But Hooker, who lived in the age of Shakespeare and Bacon, found himself constrained to take views of a far more comprehensive character. His defence rests neither upon tradition nor upon commentators, nor even upon revelation but he is content that the pretensions of the hostile parties shall be decided by their applicability to the great exigencies of society, and by the ease with which they adapt themselves to the general purposes of ordinary life." [۱۲۲]

۴۔ "باقی حضرات نے تقیۃ کی ایک صورت اختراع کی۔ ان کا ارشاد تھا کہ ہر شے کی طرح بادشاہ بھی دو تسلیم کیے جاسکتے ہیں۔ ایک موجود فی الخارج اور ایک معہود فی الذہن۔ ہم بیعت گو امامِ حاضر کے ہاتھ پر کرتے ہیں لیکن باطنی بیعت امامِ غائب کے ہاتھ پر کرتے ہیں۔" [۱۲۳]

---

[۱۲۰] "History of Civilization in England (Vol. I)" ص ۳۳۷

[۱۲۱] "تاریخ تمدن" (جلد دوم)، ص ۱۶۲

[۱۲۲] "History of Civilization in England (Vol. I)" ص ۳۴۲-۳۴۳

[۱۲۳] "تاریخ تمدن" (جلد دوم)، ص ۱۹۱

"To avoid this, and to reconcile their conscience with their interest, they availed themselves of a supposed distinction between a king by right and a king in possession." [۱۲۴]

۵ ۔ "جارج ثالث کے عہد کی نیرنگیوں کا اس سے بہتر مظہر اور کیا ہو سکتا ہے کہ برک جیسا شخص اپنی پبلک زندگی کے پورے تیس سال میں حکومت کی طرف سے بالکل بے نام و نشاں، یعنی صلہ و ستائش دونوں سے محروم رہا۔ ایک برک ہی پر کیا موقوف ہے یہ تو اس عہد کی امتیازی خصوصیت تھی کہ نا اہلوں کو فروغ ہوتا تھا اور جو اشخاص اہلیت و قابلیت رکھتے تھے، وہ کس مپرسی میں پڑے رہتے تھے۔ جس عہد میں ایڈنگٹن مدبر اور بیٹی فلسفی سمجھا جاتا ہو ظاہر ہے کہ غریب برک کو کون پوچھ سکتا تھا ؎ غالبِ سوختہ جاں راچہ بہ گفتار آری۔ بہ دیارے کہ ندانند نظیری ز قتیل۔" [۱۲۵]

"It is certainly no faint characteristic of those times, that a man like Burke, who dedicated to politics abilities equal to far nobler things, should during thirty years have received from his prince neither favour nor reward. But George III was a king whose delight it was to raise the humble and exalt the meek. His reign, indeed, was the golden age of successful mediocrity; an age in which little men were favoured and great men depressed; when Addington was cherished as a statesman, and Beattie pensioned as a philosopher and when in all the walks of public life, the first conditions of promotion were, to fawn upon ancient prejudices, and support established abuses." [۱۲۶]

مندرجہ بالا اقتباسات اور اصل انگریزی متن کے تقابل سے پتہ چلتا ہے کہ ماجد نے مصنف کے مفاہیم و معانی کو اُردو میں کامیابی سے منتقل کر دیا ہے اور اکثر و بیشتر متن کے ساتھ انصاف کیا ہے۔ ماجد کے ترجمہ کردہ پورے باب کی کیفیت یہی ہے۔ بعض جگہ انھوں نے اپنے وسیع لسانی اور ادبی پس منظر سے کام لیا ہے۔ انھوں نے بعض مفاہیم کے لیے موزوں

---

[۱۲۴] " History of Civilization in England (Vol. I) "، ص ۴۱۳

[۱۲۵] "تاریخ تمدّن (جلد دوم)"، ص ۲۰۸ - ۲۰۹

[۱۲۶] " History of Civilization in England (Vol. I) "، ص ۴۶۶، ۴۶۷

ترین اُردو، فارسی یا عربی متبادلات استعمال کیے ہیں اور بعض جگہ مماثل مذہبی صورتِ حال کے پیشِ نظر مسلم یا مسلم مذاہب کی اصطلاحات برتی ہیں مثلاً ہوکر کے ذاتی تدبر کے ضمن میں ان کا یہ لکھنا کہ وہ " قال سے نہیں اقوال سے دلیل لاتا ہے یا مثلاً باقی نے تقیہ کی صورت اختیار کی اور موجود فی الخارج اور معبود فی الذہن دو الگ الگ شخصیتوں کی پرستش والے جیسے یا امام غائب اور امام حاضر کی شیعی اصطلاحات کا استعمال یا برک کی عظمت کو انڈیکشن اور بیٹی کی متوسطیت پر نمایاں کرنے کے لیے غالب کے مشہور شعر کا ایسا برمحل استعمال کہ مصنّف کا مفہوم زیادہ چمک گیا ہے، یہ اسلوب ترجمانی بہت موثر اور دل کش ہے۔ اس طریق کار سے ان اوراق میں انھوں نے جا بجا فائدہ اٹھایا ہے مثلاً ظلِّ سُبحانی اسی وقت تک ظلِّ سُبحانی تھا جب تک...۱۲۷
"غیر مقلدوں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ اسی کی جدوجہد سے ہوا"۱۲۸ یا مثلاً ایسی صورت میں بجز اظہارِ قلق و تاسّف کے اور کچھ کہنے کا حق نہیں رکھتے ع عید ہوئی ذوق ولے شام کو۔ حالات کی بے اعتباری دیکھو کہ ... جب اس کے دماغ میں انحطاط اور عقل و حواس میں اختلال پیدا ہو گیا تو بادشاہ کو اس کی طرف توجہ ہوئی"۱۲۹۔ یا پھر "نَحنُ دجالٌ وھم دجالٌ" کی حقیقت ان پر آئینہ ہو گئی"۱۳۰

البتہ اس ترجمانی میں کہیں کہیں کمی بھی واقع ہوئی ہے۔ چونکہ مصنّف نے اپنی کتاب میں جا بجا غیر انگریزی اقتباسات بھی بطور حواشی درج کیے ہیں اس لیے ماجد ان کے مفاہیم سے واقف نہ ہونے کے باعث انھیں یکسر نظر انداز کر گئے ہیں بلکہ ستم یہ ہے کہ انھوں نے اکثر انگریزی حواشی کا بھی ترجمہ یا ملخص درج نہیں کیا۔ مثلاً انگریزی متن ص ۳۳، پر مصنّف نے پادریوں کے اختیارات میں کمی کے مسئلے پر ایک بہت ضروری حاشیہ لکھا تھا جس سے مترجم نے اعتنا نہیں کیا۔ ایسی متعدد مثالیں اور بھی ہیں۔ بعض اوقات تو متن سے بھی انصاف نہیں ہو سکا، مثلاً مندرجہ بالا پہلے اقتباس میں جہاں مصنّف لکھتا ہے کہ اس زمانے میں ہر شے ضعیف الاعتقادی میں ڈوبی ہوئی تھی، وہاں مصنّف نے اصل متن میں " as in all others " کا

۱۲۷ تاریخ تمدّن (جلد دوم) ص ۱۸۷ ۱۲۸ حوالۂ سابق، ص ۲۰۷
۱۲۹ حوالۂ سابق، ص ۲۱۳ ۱۳۰ حوالۂ سابق، ص ۱۹۸

اضافہ بھی کیا تھا، یعنی بقول مصنّف ضعیف الاعتقادی ہر دور میں رہی ہے اور ہے۔ ماجد نے اس کا ترجمہ یا ترجمانی نہ کر کے مصنّف کے خیال کو محض جزواً ادا کیا۔

اصل میں ملخّص ترجمے کی یہی مجبوری ہے کہ آپ مصنّف سے کامل انصاف کر ہی نہیں سکتے۔ پھر متعدد ایسے مقامات آتے ہیں جہاں مصنّف کے خیالات سے اختلاف ضروری تھا مگر مترجم نے ایسا کوئی اختلافی حاشیہ درج نہیں کیا۔ بعض مقامات تشریح کے طالب تھے لیکن مترجم نے ان سے بھی صرفِ نظر کیا ہے۔ بہرحال "تاریخ تمدّن" جلد دوم پر زمانہ کانپور کے کسی مبصر نے تبصرہ کرتے ہوئے مترجمین کو یوں داد دی تھی: "مولوی عبدالماجد بی۔ اے اور منشی احمد علی مرحوم کاکوروی کی محنت و جانفشانی قابلِ داد ہے کہ انھوں نے اخلاقی اور علمی فلسفہ کے ادق مسائل کو پانی کر دکھایا ہے۔" [۱۳۱]

ملخّص تراجم کے باب میں ایک درجے میں ماجد کی "منطق (استخراجی و استقرائی)" (۱۹۱۹ء) کا نام بھی لیا جاسکتا ہے، ایک درجے میں اس لیے کہ ماجد کی یہ کتاب نہ تو خالص ترجمے کے ذیل میں رکھی جاسکتی ہے اور نہ تالیف کے ذیل میں۔ اس کا پہلا حصّہ یعنی منطقِ استخراجی پروفیسر پی کے رے کی مشہورِ زمانہ Text Book of Deductive Logic کا کسی قدر ملخّص ترجمہ (بہ حذف و اضافۂ قلیل) ہے جب کہ اس کا دوسرا حصّہ جو منطقِ استقرائی سے متعلق ہے، مولوی محمد حسین کی مشہور تالیف "رسالہ منطقِ استقرائی (۱۸۸۲ء)" کا کم و بیش چربہ ہے۔ یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ ماجد کی علمی کاوشوں میں ان کی "منطق (استخراجی و استقرائی)" کا پایہ سب سے نیچے ہے اور ہم یہ کہہ کر شاید کسی ناانصافی کا ارتکاب نہیں کر رہے کہ اس کتاب کا ماجد سے انتساب ان کے لیے کسی طرح بھی باعثِ فخر نہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کتاب کا کم و بیش سارے کا سارا مال یا تو علی گوہر کی "منطقِ استخراجی" سے ماخوذ ہے جو پی کے رے کی مذکورہ بالا کتاب کا پہلا مکمل ترجمہ ہے، جسے پنجاب یونیورسٹی کے ایما پر اردو میں ڈھالا گیا اور جو ۱۸۹۹ء میں مفیدِ عام پریس لاہور سے شائع ہوئی، یا پھر مولوی محمد حسین کے مذکورہ بالا رسالہ سے۔ اس ضمن میں تفصیل تو بعد میں پیش کی جائے گی، پہلے یہ جاننا ضروری ہے

[۱۳۱] زمانہ (کانپور)، ستمبر ۱۹۱۸ء، ص ۱۲۷

کہ اس باب میں ماجد کا اپنا موقف کیا ہے۔" آپ بیتی" میں انھوں نے لکھا ہے :

" میں نے اپنے فن میں خالص ترجمہ نہیں کیا بلکہ ایک دو انگریزی کتابوں کو اپنا کر ایک مستقل کتاب منطقِ استخراجی واستقرائی پر تیار کر دی ہے[۱۳۲]"

" منطق (استخراجی و استقرائی)" کے دیباچے میں ماجد لکھتے ہیں "پروفیسر پی کے رے کی "ٹکسٹ بک آف ڈیڈکٹولاجک" ایک مشہور درسی کتاب ہے جو ہندوستان کے اکثر کالجوں میں زیرِ درس رہتی ہے۔ اس کا ایک ترجمہ عرصہ ہوا پنجاب یونیورسٹی نے شائع کر دیا تھا۔ موجودہ کتاب بھی اسی کا ترجمہ ہے لیکن اس ترجمہ کو تالیف کہنا زیادہ قرینِ صحت ہوگا اس لیے کہ :۔

۱۔ اس میں لفظی ترجمہ کی پابندی ایک مقام پر بھی نہیں کی گئی ہے بلکہ مصنّف کے مطالب کو اُردو میں ادا کر دیا گیا ہے۔

۲۔ بہت سا حصّہ جو مبتدیوں کے لیے غیر ضروری معلوم ہوا حذف کر دیا گیا ہے۔

۳۔ بعض مثالیں نئی اضافہ کر دی گئی ہیں۔

تاہم ناشکری ہوگی اگر مترجم اوّل کی محنت کا اعتراف نہ کیا جائے۔ ترجمۂ لٰہذا کے وقت ترجمۂ سابق پیشِ نظر تھا، اور اگر وہ پیشِ نظر نہ ہوتا تو مترجم ثانی کی زحمتوں میں (خصوصاً مصطلحات کے متعلق) بہت کچھ اضافہ ہو جاتا"[۱۳۳]

واضح رہے کہ ماجد کی اس کتاب کے سرورق پر کتاب کے نام کے نیچے یہ توضیحی جملہ بھی ملتا ہے جو اہم ہے یعنی " منطق (استخراجی و استقرائی)" بر بنائے منطقِ استخراجی مصنفہ پروفیسر پی کے رے و رسالہ منطقِ استقرائی مصنفہ مولوی محمد حسین صاحب "

ماجد اپنی کتاب کے دیباچے میں مترجم اوّل کی محنت کا اعتراف اور ان سے استفادے کا ذکر تو کرتے ہیں مگر یہ ہرگز نہیں بتاتے یا بتانا چاہتے کہ وہ مترجم اوّل کون ہے جس کا ترجمہ ان کے پیشِ نظر تھا۔ یہ مترجم اوّل علی گوہر ایم اے ہیں جن کا ابھی اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ ماجد کی "منطق" کے علی گوہر کے ترجمے یعنی " منطقِ استخراجی " اور مولوی محمد حسین کے رسالہ " منطقِ استقرائی " سے

---

[۱۳۲] " آپ بیتی " ، ص ۲۸۰ [۱۳۳] دیباچہ مترجم ، ص ن

تقابل کے بعد صاف پتہ چل جاتا ہے کہ ماجد کا "آپ بیتی" میں اس کے تالیف ہونے کا اعلان کسی طرح بھی درست نہیں۔ یہ اکثر مقامات پر ان دونوں کتابوں کا ہو بہو چربہ ہے جبکہ بعض مقامات پر صرف چند لفظی تغیرات کیے گئے ہیں یا بعض مثالیں یورپی پس منظر کے بجائے ہندوستانی پس منظر سے دے دی گئی ہیں۔ اصطلاحات بھی کم و بیش ساری کی ساری علی گوہر ہی کے رسالے سے اخذ کی گئی ہیں (اگرچہ خود علی گوہر کی اکثر اصطلاحات عربی میں منطق پر لکھی گئی کتب سے اخذ کی گئی ہیں) یا مثلاً چند اصطلاحات ڈپٹی نذیر احمد کی "مبادی الحکمتہ" سے ہے۔

"دُنیا کے تمام علوم و فنون کی طرح منطق نے بھی تدریجی طور پر ترقی کی ہے۔ ابتداً وہ جس بسیط حالت میں تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب افلاطون نے انسان کی یہ تعریف کی کہ وہ "ایک حیوان ہوتا ہے جس کے دو پاؤں ہوتے ہیں اور پر نہیں ہوتے" تو حکیم دیو جانس کلبی نے ایک بال و پر شکستہ مرغ لا کر اس کی مجلس میں چھوڑ دیا اور کہا "یہ افلاطون کا انسان ہے"۔ لیکن افلاطون کے بعد ہی اس فن نے حیرت انگیز ترقی کی اور ارسطو نے اس کو ایک مستقل کتاب کی صورت میں مدون کیا جس میں آٹھ باب تھے اور ہر باب ایک مستقل موضوع پر مشتمل تھا ————

———— ارسطو کے بعد مسلمانوں نے اس میں خاص تغیرات کیے جن میں سب سے بڑا تغیر یہ تھا کہ خطابت، شاعری اور جدل جو درحقیقت منطق کے اجزا نہ تھے اور جن کو ارسطو نے منطق میں داخل کر دیا تھا، ان کو خارج کر دیا اور معقولاتِ عشرہ کی بحث کو بھی جو الہیات سے متعلق تھی، منطق سے نکال دیا۔ اس کے علاوہ بعض خاص مباحث کا اضافہ بھی کیا مثلاً عکسِ نقیض کی بحث . . . اور قیاسِ شرطی جو ارسطو کے ہاں بالکل نہ تھا، بوعلی سینا نے ایجاد کیا۔ ان تمام باتوں کے ساتھ ایک سب سے بڑا تغیر یہ کیا کہ اس فن کے دو بڑے حصے قرار دیے، تصورات اور تصدیقات جس سے اس فن کی صورت بالکل بدل گئی" [۱۳۴]

[۱۳۴] محمد سعید انصاری: "الاستدلال" مشمولہ معارف، اکتوبر ۱۹۲۰ء، ص ۳۰۲

منطقِ استخراجی میں پہلے مقدمات مذکور ہوتے ہیں اور پھر نتائج اِس لیے عملِ ذہنی کی ترتیب نزولی ہوتی ہے۔ جبکہ منطقِ استقرائی میں پہلے ایک جزئی واقعہ بیان کیا جاتا ہے اور پھر اس کے قانونِ کُلی کی جستجو کی جاتی ہے۔ استخراج و استقرا دو الگ الگ طرقِ استدلال ہیں اس لیے اہلِ یورپ نے اس کو دو حصّوں میں منقسم کیا ہے۔ قدیم منطق کے اکثر مسائل منطقِ استخراجی میں شامل ہیں جو قیاس پر مبنی ہے اور قیاس سے آگے منطقِ استقرائی کا آغاز ہوتا ہے جس میں استقرا، تمثیل اور مغالطات وغیرہ کے مباحث شامل ہیں۔

اُردو میں منطق کے موضوع پر سب سے پہلے قتیل نے قلم اُٹھایا مگر اس ضمن میں پہلی نہایت دلچسپ اور قابلِ مطالعہ کتاب ڈپٹی نذیر احمد کی "مبادی الحکمۃ" تھی جس میں منطقی مباحث کو پانی کر دیا گیا ہے یہ الگ بات ہے کہ اصلاً یہ کتاب مبتدیوں کے لیے لکھی گئی۔ ڈپٹی صاحب منطق کی افادیت کا ذکر کرتے دیباچے میں اس طرح کرتے ہیں: "دعوے کا اثبات، حق کا مطالبہ، استحقاق کی حفاظت، دلیل کی استواری، مطلب کی تائید، اعتراض کی تردید، الزام کا دفیعہ، فریب کی پردہ دری، مغالطہ کا انشا حتٰی کہ احقاقِ حق و ابطالِ باطل منطق نہیں تو کچھ بھی نہیں۔ یہی حاجت دیکھ کر میں نے اس رسالہ اُردو میں ضروری مسائلِ علمِ منطق جمع کیے۔ باتیں وہی ہیں جو قطبی یا اس سے فروتر کتابوں میں ہیں، طرزِ ادا میرا ہے اور ایک انگریزی رسالہ منطق افضل العلما ایم کیسن صاحب بہادر دام اقبالہم نے عنایت فرمایا تھا کچھ اس سے اخذ کر لیا ہے۔ یوں عربی اور انگریزی مل کر ایک شانِ خاص پیدا ہو گئی ہے۔" [۱۳۵]

انیسویں صدی کے اواخر میں انجمنِ پنجاب لاہور کی جانب سے بہت سی مفید کتابیں فلسفہ و منطق یا علم النفس پر شائع کی گئیں جن میں سے اکثر مترجم و ماخوذ تھیں؛ چنانچہ اس ضمن میں ٹامس فولر کی کتاب کا "اُصولِ علمِ منطقِ قیاسی" کے نام سے اُردو ترجمہ لالہ مدن گوپال اور لالہ آیا رام نے کیا جو انجمنِ پنجاب نے ۱۸۷۹ء میں شائع کیا۔ یہ منطق پر ابتدائی نوعیت کی کتاب تھی۔ ترجمے میں وہ روانی، شگفتگی اور سلاست کم ملتی ہے جو عموماً مستحسن ہوتی ہے۔ ترجمہ کے لیے مغلق اور پیچیدہ طرزِ بیان اپنایا گیا ہے۔ دو مختصر نمونے قابلِ ملاحظہ ہیں:

---

[۱۳۵] "مبادی الحکمۃ"، ص ۳

د ۔ " وہ قضایا موجبہ جن میں کہ موضوع کلی متواطی یا عرض مجرّد ہے دو قسم کے ہوتے ہیں ۔ اوّل ملفوظ دوسرا معقولہ ۔ قضیۂ ملفوظہ میں طرف کی تعمیم یا جزِ تعمیم کا اظہار ہوتا ہے ۔ قضیۂ معقولہ میں یا تو صرف لازم و اعراض کی صراحت ہوتی ہے یا قضیہ کی تعمیم کے ساتھ ان دونوں کا بیان ہوتا ہے ۔ ملفوظہ سے صرف اسی قدر مفہوم ہوتا ہے جو لفظ کے معنوں سے ظاہر ہے، مثلاً کُل انسان ناطق ہیں، کُل مثلث تین ضلع رکھتے ہیں ۔ برخلاف اس کے قضیۂ معقولہ میں ایسے امور بھی شامل ہوتے ہیں جو صرف نام سے ظاہر نہیں ہوتے، جیسے مثلث کے تمام زوایا کا مجموعہ دو قائموں کے برابر ہوتا ہے ۔" [۱۳۶]

ب ۔ " قیاس متعلقہ اس کو کہتے ہیں جس میں ایک یا دونوں مقدمے قضایا سے منفصلہ ہوں اگر صرف ایک مقدمہ متصلہ ہے تو دوسرا مفرد ہونا چاہیے ۔ اگر دونوں مقدمے متصلہ ہیں تو قیاس میں اگر صغریٰ موجبۂ کلیہ ہو تو کبریٰ بھی موجبۂ کلیہ ہونا چاہیے ورنہ قیاس باضابطہ نہ ہوگا ۔" [۱۳۷]

دوسری کتاب " رسالہ منطق استقرائی " (مصنفہ مولوی محمد حسین) ہے جس سے ماجد نے صرف استفادہ نہیں کیا بلکہ کم و بیش ساری کی ساری عبارت بلا ادنیٰ تغیر نقل کر لی ہے ۔ یہ کتاب بیشتر ٹامس فولر، جیونز اور مِل کی کتبِ منطق سے ماخوذ ہے ۔ یہ اردو میں " منطق استقرائی " پر پہلی کتاب ہے ۔ خود مصنف کو اس بات کا احساس تھا چنانچہ اس نے اس اُردو کتاب کے انگریزی دیباچے میں لکھا ہے :

"This humble treatise is the first which will give to the inhabitants of this country an idea of the nature of the Baconian methods and modern philosophical investigations and which will show them for the first time the grounds upon which European scientific knowledge rests, the methods by which it has been built up and the defects from which it must be free." [۱۳۸]

---

۱۳۶ منطق قیاسی، ص ۵۳ ۔ ۱۳۷ حوالہ سابق، ص ۱۰۷

۱۳۸ رسالہ منطق استقرائی، (دیباچہ انگریزی)، ص ۔ ندارد

ماجد کے زیرِ نظر ترجمے کا چونکہ صرف پہلا حصہ ر تسے کی انگریزی کتاب کا ترجمہ ہے جب کہ دوسرا حصہ جو منطقِ استقرائی سے متعلق ہے مولوی محمد حسین کی مذکورہ بالا کتاب کی کم و بیش نقل ہے اس لیے یہ دوسرا حصہ ہمارے زیرِ نظر موضوعِ ترجمہ سے متعلق نہیں۔ چنانچہ ہم ماجد اور مولوی محمد حسین کی کتب سے محض ایک ایک نمونہ پیش کر دیتے ہیں جس سے اندازہ ہو سکے گا کہ ہمارا دعویٰ صداقت سے بعید نہیں اور یہ کہ ماجد نے مصنف کے چھ کے چھ باب بر ادنیٰ تغیر نقل کر لیے ہیں۔ تبدیلی صرف اس قدر ہے کہ کہیں کہیں مولوی محمد حسین کی مستعملہ اصطلاحات کو بدل دیا ہے یا چند سطریں حذف کر دی ہیں یا ایک آدھ جملہ اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے۔ مثالیں ملاحظہ ہوں۔ پہلے ماجد کی "منطق" سے مثال دیکھیے:

۱۔ "باب اوّل میں بیان کیا گیا تھا کہ بعض وقت ایک حادثہ کا ظہور چند شرائط پر منحصر ہوتا ہے، ان شرائط میں بعض موجبہ اور بعض سالبہ ہوتے ہیں۔ مثلاً آگ کا جلانا فقط دیاسلائی کے لگانے یا ایندھن کے ہونے پر منحصر نہیں بلکہ ہوا (آکسیجن) کے وجود پر اور اسی طرح پانی کا نقطۂ غلیان دو اسباب پر منحصر ہے، پانی کی حرارت اور ہوا کے دباؤ پر، اور چونکہ ہوا کا دباؤ مختلف موسموں اور مختلف بلندیوں میں بدلتا رہتا ہے اس لیے پانی حرارت کے ایک درجہ پر ہمیشہ جوش نہیں کھاتا۔ مثلاً جیسے ۵۹۰ فٹ اونچے چڑھتے ہیں تو نقطۂ غلیان ایک درجہ کم ہو جاتا ہے۔ سطحِ سمندر پر پانی ۲۱۲ درجہ فارن ہائیٹ پر جوش کھاتا ہے لیکن مونٹ بلینک (جو الپس کی ایک چوٹی ہے) پر ۱۸۵ درجہ پر جوش کھاتا ہے۔"[139]

اب مولوی محمد حسین صاحب کی کتاب کا درج ذیل اقتباس دیکھیے اور اندازہ کیجیے کہ ماجد اپنی جس کتاب کو تالیف کہہ رہے ہیں اس کا تمام حصہ کم و بیش نقل ہے:

"باب اوّل میں بیان کیا گیا تھا کہ بعض اوقات ایک حادثہ کا ظہور چند شرائط پر منحصر ہوتا ہے۔ ان شرائط میں سے بعض موجبہ اور بعض سالبہ ہوتی ہیں۔ مثلاً آگ کا جلانا دیاسلائی کے لگانے یا ایندھن کے ہونے پر منحصر نہیں ہے، بلکہ ہوا کے وجود (اور صحیح تر

[139] عبدالماجد دریابادی: منطق (استخراجی و استقرائی)، ص ۴۸۴، ۴۸۵

آکسیجن کے وجود پر۔ اوراسی طرح سے پانی کا نقطۂ غلیاں دو اسباب پر منحصر ہے یعنی پانی کی حرارت اور ہوا کے دباؤ پر۔ اور چونکہ ہوا کا دباؤ مختلف موسموں اور مختلف بلندیوں میں بدلتا رہتا ہے اس لیے پانی حرارت کے ایک درجہ پر ہمیشہ جوش نہیں کھاتا جبکہ ۵۹۰ فٹ اونچے چڑھتے ہیں تو نقطۂ غلیاں ایک درجہ کم ہو جاتا ہے، سطح سمندر پر پانی ۲۱۲ درجہ فارن ہائیٹ پر جوش کھاتا ہے لیکن مونٹ بلینک (جو الپس کی ایک چوٹی ہے) پر ۱۸۵ درجہ پر جوش کھاتا ہے۔[۱۴۰]

جہاں تک پی کے رے کی "Text Book of Deductive Logic" کے اُردو ترجمہ کا تعلق ہے، اس باب میں بھی ماجد نے محض علی گوہر کے اسی کتاب کے ترجمے (۱۸۹۹ء) میں محض چند لفظی تصرفات کیے ہیں۔ کہیں کچھ حصّہ حذف کر دیا ہے اور کہیں برِعظیم کے مقامی علمی و تہذیبی پس منظر کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض مثالیں درج کر دی ہیں۔ قرائن اور شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ ماجد نے بیشتر علی گوہر کے اُردو ترجمے ہی کو اپنا لیا ہے اور اس ترجمے سے بے نیاز ہو کر خود اپنے طور پر انگریزی متن کا ترجمہ کرنے کی زحمت نہیں کی۔ چنانچہ پہلے انگریزی کتاب سے اصل متن کے اقتباس، پھر علی گوہر کا ترجمہ اور آخر میں ماجد کا ترجمہ درج کیا جاتا ہے جس سے ہمارے موقف کی صداقت واضح ہو سکے گی۔ پہلے "باب اوّل" سے انگریزی اقتباس ملاحظہ ہو جس میں منطق کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"Logic may be defined as the science of the regulative principles of thought, that is, the science of the axioms and laws to which thought must conform in order that it may be valid. The word science means coherent or systematised knowledge as distinguished from unconnected and detached knowledge. Thus Algebra is a science or a consistent body of knowledge of number, that is, of numbers and their relations; geometry is a science or a system of knowledge of space, that is, of the modes of space and their properties; physics is a science of the general properties of matter, while a register of births and deaths or of the observations of atmospheric temperature and pressure, is not a science but a mere

---

۱۴۰۔ مولوی محمد حسین "رسالۂ منطق استقرائی"، ص ۱۴۵

collection of unconnected knowledge of individual subjects and particular facts." [۱۴۱]

<u>ترجمہ علی گوہر</u>: منطق فکر کے ناظم اصولوں کا نام ہے یعنی ان علومِ متعارفہ اور قوانین کا علم جن کی رعایت سلامتِ فکر کے لیے ضروری ہے۔ علم سے مُراد مربوط یا مرتب مجموعۂ معلومات ہے۔ جو مجموعۂ معلومات غیر مربوط یا بے ترتیب اور بے تعلق ہو، اس کو اصطلاح میں علم نہیں کہتے یعنی وہ حکمت کی شاخ نہیں۔ مثلاً جبر و مقابلہ علم ہے یعنی مربوط مجموعۂ معلومات ہے، عدد کی بابت یعنی اعداد اور ان کے باہمی تعلقات کی بابت۔ ہندسہ علم ہے یا مرتب نظامِ معلومات ہے، فضا کا یعنی فضا کی اوضاع اور ان کے خواص کا۔ طبیعیات علم ہے مادّہ کے خواص عامہ کا۔ برخلاف اس کے پیدائش اور موت کا رجسٹر یا کرۂ ہوا کے دباؤ گرمی سردی کی کیفیتیں جو وقتاً فوقتاً مشاہدہ کر کے تحریر کی جائیں علم نہیں ہیں بلکہ محض فردی مضامین اور خاص واقعات کا غیر مربوط اور بے تعلق مجموعۂ معلومات ہے۔" [۱۴۲]

<u>ترجمۂ عبدالماجد دریابادی</u>: منطق نام ہے فکر کے قوانینِ ناظمہ کا۔ یعنی ان علومِ متعارفہ اور قوانین کا علم جن کی رعایت سلامتِ فکر کے لیے ضروری ہے۔ اس تعریف کا ہر لفظ تشریح طلب ہے۔ جس کی تشریح ذیل میں کی جاتی ہے۔

"علم سے مراد مربوط یا مرتب مجموعۂ معلومات ہے جو مجموعۂ معلومات غیر مربوط یا بے ترتیب اور بے تعلق ہو اس کو اصطلاح میں علم نہیں کہتے یعنی وہ حکمت کی شاخ نہیں، مثلاً جبر و مقابلہ علم ہے یا مربوط مجموعۂ معلومات ہے اعداد اور اُن کے باہمی تعلقات کی بابت۔ ہندسہ علم ہے یا مرتب نظامِ معلومات ہے فضا کی اوضاع اور ان کے خواص کا۔ طبیعیات علم ہے مادّہ کے خواصِ عامّہ کا۔ برخلاف اس کے پیدائش اور موت کا رجسٹر یا کرۂ ہوا کے دباؤ یا گرمی سردی کی کیفیتیں جو وقتاً فوقتاً مشاہدہ کر کے تحریر کی جائیں علم نہیں

---

[۱۴۱] پی کے رے: "Text Book of Deductive Logic"، ص ا

[۱۴۲] علی گوہر ایم۔ اے (مترجم): "منطقِ استخراجی"، ص ۲،۱

ہیں بلکہ محض متفرق مضامین اور مخصوص واقعات کا غیر مربوط اور بے تعلق مجموعہ معلومات ہے۔[۱۴۳]

علی گوہر اور عبدالماجد دریابادی کے ترجمہ کردہ مندرجہ بالا اقتباسات کے تقابل سے صاف دیکھا جاسکتا ہے کہ ماجد نے علی گوہر کے ترجمے کو، سوائے ایک دو جگہ لفظی تغیر کرنے کے، سارے کا سارا اپنا لیا ہے۔ مثلاً علی گوہر نے "Principles" کا ترجمہ "اصول" کیا ہے اور ماجد نے "قوانین"، اسی طرح علی گوہر نے "individual subjects" کا ترجمہ "فردی مضامین" کیا ہے اور ماجد نے "متفرق مضامین"۔ کم و بیش سارے پہلے باب کی کیفیت یہی ہے۔ یا مثلاً کہیں علی گوہر نے ترجمہ کرتے وقت "ناسق" لکھ دیا تو ماجد نے اس کی جگہ "معیار" کر دیا۔ علی گوہر نے "نفسیاتی کیفیت" لکھ دیا تو ماجد نے "فعلیت نفس"، علی گوہر نے "اعتراف" لکھا تو ماجد نے "ایقاع"، علی گوہر نے "اس سے پایا جاتا ہے" لکھا تو ماجد نے اسے "اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے" لکھ دیا۔ پھر بعض جگہ جس طرح علی گوہر نے اصل متن کے عدم تتبع میں مثالوں کے ضمن میں جان اور جیمز کی جگہ زید اور بکر لکھا ہے، بالکل ویسے ہی ماجد نے زید اور بکر ہی لکھا ہے۔ البتہ ماجد نے بعض جگہ اصل متن کا ترجمہ کرتے وقت بعض دفعات سرے سے حذف کر دی ہیں جو علی گوہر کے ترجمے میں کاملاً موجود ہیں۔

بعض جگہ مثالوں کے ضمن میں جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں، ماجد نے کسی قدر اجتہاد سے کام لیا ہے چنانچہ ذیل میں پہلے انگریزی متن ملاحظہ ہو اور پھر علی گوہر اور ماجد کا ترجمہ۔ لیکن یہ بات بہر حال سامنے کی ہے کہ ماجد نے ترجمہ نہیں کیا بلکہ علی گوہر کی عبارت میں ادنیٰ تغیّر کر کے کاملاً اپنا لیا ہے:

"A name may be defined as a sign for a thing or things. More accurately, it is a word or a combination of words signifying some object of thought -- something real or imaginary, mental or material, substantive or attributive, phenomenal or noumenal. For example, the words "animal, plant, flower, table, paper, chair are names of real things while the words centaur, golden mountain etc. are names standing for imaginary objects ..."[۱۴۴]

---

[۱۴۳] عبدالماجد دریابادی: منطق (استخراجی واستقرائی)، ص ۲۱۱

[۱۴۴] پی کے رے " Text Book of Deductive Logic "، ص ۲۴

ترجمہ علی گوہر: "ہم نام کی تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ نام ایک علامت ہے جو ایک شے یا کئی اشیاء کے واسطے مقرر کی جائے اور اس سے بھی صحیح تر یوں سمجھو کہ نام ایک لفظ یا مجموعۂ الفاظ ہے جس سے کوئی مکفور (مادۂ فکر) سمجھ میں آتا ہے۔ وہ مادّہ واقعی چیز ہو یا وہمی، نفسانی ہو یا مادّی، ذاتی ہو یا صفاتی، شہودی ہو یا وجودی۔ مثلاً الفاظ حیوان، پودا، پھول، میز، کاغذ، کرسی واقعی چیزوں کے نام ہیں اور سنطآر، کوہ زر وغیرہ ایسے نام ہیں جن سے وہمی اشیاء سمجھ میں آتی ہیں۔"[۱۴۵]

ترجمہ عبدالماجد دریابادی: "ہم نام کی تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ نام ایک علامت ہے جو ایک شے یا کئی اشیاء کے واسطے مقرر کی جائے۔ اس سے بھی صحیح تر یوں سمجھو کہ نام ایک لفظ یا مجموعۂ الفاظ ہے جس سے کوئی مکفور (مادۂ فکر) سمجھ میں آتا ہے خواہ وہ مکفور واقعی چیز ہو یا وہمی، ذہنی ہو یا مادّی، ذاتی ہو یا صفاتی، شہودی ہو یا وجودی مثلاً الفاظ حیوان، پودا، پھول، میز، کاغذ، کرسی واقعی چیزوں کے نام ہیں اور عنقا، ہما وغیرہ ایسے نام ہیں جن سے وہمی اشیا سمجھ میں آتی ہیں۔"[۱۴۶]

اوپر کے ترجمہ شدہ دونوں اقتباسات میں سوائے اس کے کوئی فرق نہیں کہ علی گوہر نے "Centaur" اور "Golden Mountain" کی دیومالائی اصطلاحات قائم رکھی ہیں، جبکہ ماجد نے ان مغربی اصطلاحات کی بجائے مشرقی علامات یعنی عنقا اور ہما استعمال کی ہیں۔

محض ان چند مثالوں ہی سے جہاں اس بات کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد نے علی گوہر کے ترجمے سے استفادہ نہیں کیا بلکہ پوری کتاب بہ ادنیٰ تغیّر (حذف، اضافہ) نقل کر لی ہے، علاوہ ازیں ان کے اس دعوے میں بھی کوئی صداقت نظر نہیں آتی کہ ان کی کتاب ترجمے سے زیادہ تالیف کے حکم میں داخل ہے اور یہ کہ اس میں ایک مقام پر بھی "لفظی ترجمے کی پابندی نہیں کی گئی" محض ایک دو مثالیں اضافہ کر دینے، کچھ حصہ حذف کر دینے یا چند مثالوں کا پس منظر بدل دینے سے ترجمہ تالیف کے شعبے میں داخل نہیں

[۱۴۵] علی گوہر ایم اے (مترجم)، "منطق استخراجی"، ص ۳۴

[۱۴۶] عبدالماجد دریابادی، منطق (استخراجی واستقرائی)، ص ۲۹

ہوجاتا ۔

رہا منطق کی اصطلاحات کا سوال تو یہاں بھی سوائے چند مقامات کے ماجد نے تمام کی تمام اصطلاحات وہی اپنائی ہیں جو علی گوہر نے استعمال کی ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ اُردو میں علمی اور منطقی اصطلاحات کا چونکہ کوئی اور ذخیرہ نہیں تھا اس لیے مجبوراً ماجد نے علی گوہر سے اصطلاحات اخذ کر لیں۔ یہ بات اس لحاظ سے تو درست ہے کہ اگر وہ شوقِ اصطلاحات سازی میں "مقامیت پسندی" کا ثبوت دیتے تو ان کی کاوش کا وہی حشر ہوتا جو منطق پر قتیل کی کتاب کا ہوا کیونکہ اس میں قتیل نے مصطلحاتِ متعارفہ مثلاً تصدیق، محمول، سالبہ، عموم و خصوص مطلق، حد، موضوعِ علم، خاصہ، موضوع، موجبہ، جزئی، معنی اور تباین وغیرہ کی جگہ علی الترتیب جیوں تیوں، ٹھیر پور، پورا کوڑا، اکہری، اونچ نیچ، اصل اصل، ٹھکانہ، اپنا اپنا کام، بول، پورا جوڑا، اچھوتی، مراد کا گھر اور، وہ اور وہ اور، جیسی ان گھڑ اور کم معنی اصطلاحات استعمال کی تھیں لیکن علی گوہر کی کتاب سے اکیس سال بعد ترجمہ کرتے ہوئے سوائے چند ایک کے مترجمِ اوّل ہی کی ساری مغلق تراکیب و اصطلاحات کا قائم رکھنا اور وہ بھی اس حالت میں جب فارسی اور عربی کا چلن متحدہ ہندوستان سے نہایت تیزی سے ختم ہوتا جا رہا تھا، سوائے سہل انگاری کے اور کچھ نہیں۔ بہر حال، ماجد نے علی گوہر کی مستعملہ جن چند اصطلاحات کو بدلا اس کی تفصیل یہ ہے۔ یہ واضح رہے کہ ماجد کی بعض زیرِ نظر تبدیل کردہ اصطلاحات بلاشبہ زیادہ رواں اور سُبک ہیں بہ نسبت علی گوہر کی مستعملہ اصطلاحات کے۔

علی گوہر کی استعمال کردہ اصطلاحات	ماجد کی استعمال کردہ اصطلاحات
علمِ النفس	نفسیات
علمِ حُسن	جمالیات
علمِ دین	الٰہیات
علمِ طبقات الارض	ارضیات
علمِ نباتات	نباتیات

علمِ حیوانات[۱۴۷] حیوانیات[۱۴۸]

علی گوہر کی استعمال کردہ جن اصطلاحات کو ماجد نے من و عن اپنا لیا ہے ان میں سے چند ایک درج ذیل ہیں: انتاج بدیہی، انتاج استقرائی، قضیہ، اصطفاف (تبویب)، اصولِ موافقت یا تطبیق مع الخارج، تعبیر (معبر منہ، تضمین)، وسعت سک، مسئلہ مجمولیت و منطوق قضایا، ارتفاع نقیضین، مدلول، مدخل، قضایائے مفردہ، قضایائے مرکبہ، المود جی مثالیں، محتمل الضدین، محتمل ثلاث اجداد، محتمل اضداد کثیرہ، قیاسیات، مجبولہ یا منوی الرکن، برابا، دیاقینی، شعاعتجہ، فعیسوتہ، افحام الذہول، اقتراح المسئول، دلیل مرافعہ الی تعظیم المستندین العظام، طرق طرد، استقرا مساذج اور تقابل یا عکسِ نقیض وغیرہ۔

اب آخری سوال یہ ہے کہ ماجد کا ترجمہ کیسا ہے تو اصل سوال یہ بنتا ہے کہ علی گوہر کا ترجمہ کیسا ہے۔ چونکہ ماجد کا ترجمہ اصلاً علی گوہر کے ترجمے کی نقل ہے اس لیے اس کے محاسن یا معائب پر گفتگو ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

ماجد کے زیرِ نظر ترجمے کی افادیت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اس میں منطقِ استخراجی و استقرائی دونوں پر یکجا مواد مل جاتا ہے اور بس۔ ان سے کہیں بہتر اجتہاد کا ثبوت تو ان کے معاصر میر عالم علی خاں نے فراہم کیا تھا جن کی منطقِ جدید (۱۹۱۹ء) میں مستعملہ عربی اصطلاحات سے الگ بعض زیادہ صاف اور رواں اصطلاحات اپنائی گئی تھیں مثلاً طریق طرد کی بجائے قاعدۂ موافقت وغیرہ۔

مندرجہ بالا انگریزی کتب کے ملخص ترجموں کے علاوہ ماجد نے متعدد مضامین کے بھی ملخص ترجمے کیے جن میں سے کچھ شائع ہوئے اور کچھ شائع نہ ہو سکے۔ مثلاً مل کی "لبرٹی" کا ملخص ترجمہ "ہمدرد" کے اوراق میں شائع نہ ہو سکا۔ مگر بعض مضامین مثلاً مل ہی کے دو مضامین "شاعری اور اس کے اصناف" اور "تمدن" اور موسیو جیرارڈ کا مضمون "تمدن خطرہ میں" بالترتیب "الندوہ" جنوری ۱۹۱۰ء "الندوہ" جون ۱۹۱۱ء اور جنوری ۱۹۱۲ء

[۱۴۷] علی گوہر ایم اے (مترجم) "منطقِ استخراجی"، ص ۱۶

[۱۴۸] عبدالماجد دریابادی: منطق (استخراجی و استقرائی)، ص ۱۔

اور "الہلال" ۔ار ستمبر ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئے ۔ ان تینوں مضامین میں مل کا مضمون "تمدّن" جو اس کے مشہور مضمون " Civilization " کا ملخص اُردو ترجمہ ہے، بمراتب اہم ترین ہے۔ لہٰذا اب ہم اس مضمون کے مشمولات اور ماجد کے اسلوبِ ترجمہ کا اجمالی ذکر کرتے ہیں ۔

" تمدّن " میں مل نے بڑے حکیمانہ انداز میں تمدّن کے عناصرِ ترکیبی اور اس کے نتائج و عواقب سے بحث کی ہے اور چونکہ اقوام و مللِ قدیمہ پر اس کی نہایت گہری نظر تھی اس لیے وہ واقعاتِ تاریخ سے بہت مفید نتائج نکالتا ہے ۔ اس کے نزدیک علم و تمدّن ابتدا چند افراد تک محدود ہوتا ہے اور عوام بجز ایک نہایت جزئی صورت کے ان سے مستفید نہیں ہوسکتے۔ علاوہ ازیں اگر عوام کی رسائی ان تک ہوتی بھی ہے تو چونکہ اس کے عام افراد میں اشتراک و تعاون کا مادّہ ہی نہیں ہوتا اس لیے ذی اقتدار جماعت کے مقابلے میں ہمیشہ ان کو ناکامی ہوتی ہے جبکہ رفتارِ تمدّن میں ترقی کے ساتھ دولت کی تقسیم اور علم کی اشاعت عوام میں بڑھتی جاتی ہے لیکن جہاں یہ تمتّع اور خیر کا دائرہ پھیلتا ہے وہیں بقول مل حادثہ یہ ہوتا ہے کہ فرد کی اہمیت روز بروز گھٹتی جاتی ہے ۔ بہر حال ترقیِ تمدّن کا کوئی معیار اشتراک و معاونت کی صلاحیت سے بڑھ کر نہیں ۔ مل کے خیال میں وحشی قبائل باوجود قوی اور ذہین ہونے کے اسی وجہ سے شکست کھا جاتے ہیں جبکہ معاونت کا سبق تقسیم عمل کی درس گاہ میں ملتا ہے۔

اپنے عہد (انیسویں صدی) کے تمدّن کا ذکر کرتے ہوئے مل لکھتا ہے کہ معاشرتی زندگی کی تاریخ میں یہ عظیم ترین، عمیق ترین اور کامل ترین ہے اور اس قسم کے انقلاب کی کوئی نظیر گذشتہ زمانے میں نہیں ملتی ۔ اس کے خیال میں قوت کے مرکزوں میں قطعی تغیّر ہوگیا ہے اور جو لوگ ایک صدی پیشتر کے انگریزی دستور پر عمل درآمد کے خواہش مند ہیں، وہ اختلافِ تغیّر کے اسباب کو بالکل نظر انداز کر گئے ہیں ۔

مل نے جہاں تمدّن کے مثبت نتائج سے بحث کی ہے وہیں اس کے منفی اثرات کی بھی بخوبی نشان دہی کی ہے ۔ بلکہ اس نے منفی اثرات کا اس قدر تفصیل سے ذکر کیا ہے کہ لگتا ہے کہ وہ عہدِ جدید کے تمدّن سے اتنا خوش نہیں ۔ اس نے دلائل اور حقائق کی ایسی سچی تصویر پیش کی ہے کہ اس کا قائل ہونا پڑتا ہے ۔ اس کے خیال میں تمدّن کی ترقی بلند ہمتی کے زوال

کا باعث بنتی ہے۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ ہی انفرادی معرکہ آرائیوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ لوگوں میں اخلاقی زنانہ پن پیدا ہو جاتا ہے۔ تعلیم عام (Mass Education) کے باعث سطحیت کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔[۱۴۹] عہد جدید میں اخبارات نے بہت قوت حاصل کر لی ہے اور سطحی مصنفین اپنے کچے پکے خیالات اس میں تواتر سے شائع کر کے ادیب شہیر بن بیٹھے ہیں۔" ان مفوات کو جنھیں وہ خیالات سے تعبیر کرتے ہیں، تصانیف سے قبل اخبارات و رسائل کے ذریعے شائع کر دیتے ہیں اور پبلک کی تشبیہ تو درحقیقت اس آرام طلب وعیش پسند شخص سے دی جا سکتی ہے جو اپنے فرائض سے متعلق بھی خود اپنی طبیعت پر زور نہیں دیتا۔"[۱۵۰] واضح رہے کہ مل کے بعد آنے والے یورپ کے ممتاز دانشور شپینگلر نے بھی اپنی معرکۃ الآرا کتاب "The Decline of the West" میں پریس کے منفی رول پر تفصیلی گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ آج ہم پریس کے توپ خانے کی زد میں اس قدر مرعوب اور مظلوم زندگی بسر کر رہے ہیں کہ کسی شخص کے لیے بھی اُس باطنی خلوت گزینی کا حصول ناممکن ہو گیا ہے جو اس خوفناک ڈرامے کی حقیقی اور واضح تفہیم کے لیے ضروری ہے۔ ۔ ۔ ۔ عوام الناس کے لیے صداقت وہی ہے جسے وہ مسلسل پڑھتا اور سنتا ہے۔ پریس جس شے کی آرزو کرتا ہے، وہی درست ہے۔ ۔ ۔ تین ہفتے پریس اپنی مہم چلاتا رہے اور سمجھ لو کہ ہر شخص اس کی پیش کردہ صداقت کو تسلیم کر لے گا۔

مل نے اپنے اس مضمون میں تمدن کے منفی اثرات ہی پر تفصیلی گفتگو نہیں کی اور اس سطحیت اور گھٹیا پن ہی پر اپنے غم و غصہ کا اظہار نہیں کیا جس نے معاشرت، سیاست اور تعلیم کو اپنے گھیرے میں لے رکھا ہے بلکہ اس نے ان منفی اثرات کے زائل کرنے کی تجاویز بھی پیش کی ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ جس زور سے اس نے منفی اثراتِ تمدن کا صور پھونکا ہے اس بلند آہنگی سے تدبیر کاری نہیں کی۔ بہر حال اُس کے خیال میں علمی گروہ

[۱۴۹] اس ضمن میں معروف دانشور آنند کمار سوامی کی کتاب "The Bugbear of Literacy" کا مطالعہ بہت مفید اور چشم کشا ہے۔

[۱۵۰] "تمدن" مشمولہ الندوہ جنوری ۱۹۱۲ء، ص ۲۱

(جیسے مل نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے) کو اصولِ مشارکت پر عمل کرنا ہوگا۔ تعلیم کی غرض و غایت اجتہادِ فکر ہے۔ مجتہد اور محقق کے وجود میں لانے کے لیے صحیح آزاد خیالی کا جوہر پیدا کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ تعلیم گاہوں میں ادب القدما کی تدریس و تفہیم ضروری قرار دی جانی چاہیے اور پدرم سلطان بود کے اصول کو ترک کر کے موروثی وجاہت کی بجائے جمہوریت کی طرف قدم زنی کی جانی چاہیے۔

مل کا یہ مضمون پہلی بار ۱۸۳۶ء میں شائع ہوا تھا۔ ماجد نے اس مضمون کا ملخّص ترجمہ ٹھیک پچھتّر سال بعد اُردو میں کیا۔ ہماری آج کی ادبی، تہذیبی و سیاسی صورتِ حال پر اس مضمون کے بعض حقائق کا خوبی سے اطلاق ہوتا ہے۔ آج ہم انہی امراض کا شکار ہوتے جا رہے ہیں جن کا شکار یورپ آج سے ایک ڈیڑھ صدی قبل ہوا تھا۔ تہذیبِ مغرب نے ہمارے معاشرے پر بھی تیزی سے اپنے منفی اثرات ڈالنا شروع کر دیے ہیں، ایسے میں مل کا یہ مضمون بہت Relevant ہوگیا ہے۔ مل نے اپنے اس مضمون میں تمدن کے مسئلے پر مقدمۂ ابنِ خلدون سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اب تقابل کے لیے اُردو اور اصل انگریزی متن سے دو اقتباسات ملاحظہ ہوں:

۱۔ "تمدّن کا لفظ مثل دیگر فلسفیانہ اصطلاحات کے ایک کثیر المعنی لفظ ہے۔ کسی مقام پر اس کے معنی مطلق انسانی ترقی کے ہوتے ہیں اور کہیں اس سے مراد انسانی ترقی کی چند متعیّن صورتوں سے ہوتی ہے۔ بعض مواقع پر، ہم ہر ایسے ملک کو جہاں کے باشندے نسبتاً زیادہ شریف، زیادہ شائستہ، زیادہ عاقل ہوتے ہیں اور جن کے قدم شاہراہِ ترقی پر بہت آگے بڑھ چکے ہوتے ہیں، متمدّن کہنے لگتے ہیں۔"[۱۵۱]

"The word civilization like many other terms of the philosophy of human nature, is a word of double meaning. It sometimes stands for human improvement in general, and sometimes for certain kinds of improvement in particular."

"We are accustomed to call a country more civilized if we think it more improved; more eminent in the best

---

[۱۵۱] الندوہ، جون ۱۹۱۱ء، ص ۱۴

characteristics of Man & Society; further advanced in the road to perfection; happier, nobler, wiser." [۱۵۲]

۲ - " ان حالات کے ساتھ اب یہ نوبت پہنچ گئی ہے کہ ہمارے علوم ادبیہ بازیچۂ اطفال بن گئے ہیں۔ وہ تصانیف جو دماغ سوزی کا ثمرہ ہوں تقریباً مفقود ہو گئی ہیں اور اگر کسی چیز کی عام طور پر مانگ ہے تو وہ ناول اور میگزین ہے۔ گو ناول نویس اور ایڈیٹر بھی اس افراط سے پیدا ہو گئے ہیں کہ یہ پیشہ بھی اب بمشکل کامیاب پیشہ کیے جا سکتے ہیں ۔۔۔ ادبِ اعلیٰ جو اپنے اصل مقصود کے لحاظ سے مروّج الوقت خیالات و عقائد کا مصلح و ناقد تھا اور جس کی علتِ غائی موجود سطح کو بلند کرنا تھی اب ایک حالت پر منجمد ہو کر رائج الوقت خیالات کا محض آئینہ بن گیا ہے۔" [۱۵۳]

"Hence we see that literature is becoming more and more ephemeral: books of any solidity, are actually gone by; even reviews are not now considered sufficiently light.... In the more attractive kinds of literature, the novel and the magazine, although the demand has so greatly increased, the supply has so outstripped it, that even a novel is seldom a lucrative speculation.... literature becomes more and more a mere reflection of current sentiments and has almost entirely abandoned its mission as an enlightener and improver of them." [۱۵۴]

مندرجہ بالا اقتباسات سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ ماجد نے کامیابی کے ساتھ مل کے خیالات کی ترجمانی کی ہے۔ یوں بھی جس زمانے میں یہ مضمون ترجمہ کیا گیا ماجد، مل کے بے حد مداح تھے اور اُسے دُنیا کا سب سے بڑا فلسفی سمجھتے تھے۔ اسی ذہنی مقاربت کے نتیجے میں وہ اس کے خیالات کی کامیاب ترجمانی کر سکے۔

اب ہم تراجم کے ذیل میں ماجد کی ان کتب کا ذکر کرتے ہیں جو دینی موضوعات سے

---

[۱۵۲] جے ایس مل "Essays on Politics & Culture"، ص ۵۱

[۱۵۳] الندوہ، جنوری ۱۹۱۲ء، ص ۲۱

[۱۵۴] جے ایس مل "Essays on Politics & Culture"، ص ۷۔

متعلق ہیں اور جن میں جدید اسلوبِ نثر اور تازہ طرزِ احساس کے حوالے سے ماخذ نے ترجمہ و تشریح کا فریضہ انجام دیا ہے۔ ہماری مراد "مناجاتِ مقبول" (۱۹۵۲ء) "چہل حدیث ولی اللّٰہی" (۱۹۷۴ء) اور "شوقِ آخرت" (۱۹۶۹ء) سے ہے۔ ان میں اوّل الذکر دو کتابیں تو شائع ہو چکی ہیں جبکہ مؤخر الذکر ہمارے پاس مسودے کی شکل میں موجود ہے۔

"مناجاتِ مقبول" مولانا اشرف تھانوی کی مرتب کی ہوئی دعاؤں کی ایک مشہور و معروف کتاب ہے جس میں دعاؤں کی کل تعداد ایک سو چورانوے ہے، ان میں چند قرآنی دعائیں ہیں اور باقی سب حدیثیں ہیں جو دعاؤں کی شکل میں ہیں۔ یہ کتاب تھانوی صاحب کی باقی کتابوں کی طرح بے حد مقبول رہی ہے اور اس کے اب تک متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ کتاب کے دیباچے میں مولانا تھانوی نے لکھا ہے: "جامع اصل اور تتمہ کا یہ راقم ہے اور مترجم و ناظم اس کے مشفقی و مخلصی جامع کمالاتِ علمی و عملی مولوی عبدالواسع مرحوم سعدی پوری دربھنگوی ہیں ۔۔۔ پھر بعد چندے ۔۔۔ مشفقی محبی جناب مولوی محمد مصطفےٰ بجنوری نے اصل دعاؤں اور تتمہ کا ترجمہ اضافہ فرمایا اور حواشیِ ترجمہ میں آیات دعائیہ کے فضائل بھی لکھ دیے۔" [۵۵]

"مناجاتِ مقبول" کے متعدد نسخے ہماری نظر سے گزرے ہیں۔ ایک اہم نسخہ مطبع محمدی بمبئی کا شائع کردہ ہے۔ اس میں "مناجاتِ مقبول" جس کا عربی نام "قربات عند اللّٰہ صلوات الرسول" ہے، کا کامل متن مع ترجمہ بھی ہے۔ اور اس کی ابتدا میں اسّی صفحات پر مشتمل مولوی عبدالواسع سعدی پوری کا منظوم ترجمہ بھی۔ بے محل نہ ہوگا اگر اس منظوم ترجمے کا ایک نمونہ پیش کر دیا جائے:

نمونۂ ترجمۂ منظوم:

اے ہمارے پالنے والے خدا	خوبیِ دارین ہم کو ہو عطا
ہم پہ یا رب صبر کو تو ڈال دے	ہم کو پورا صبر و استقلال دے
بخش ہم کو اور ہم سے درگزر	رحم کر یا رب ہمارے حال پر

(سورۂ فاتحہ کی بعض آیات کا ترجمہ)

[۵۵] "مناجاتِ مقبول" (مرتبہ مولانا اشرف علی تھانوی)، ص ۱۲

یہی منظوم ترجمہ اصل عربی متن کے بغیر گوجرانوالہ سے ناصر برادرز نے شائع کیا (س ن)۔
لیکن اس میں کہیں یہ تصریح نہیں کی گئی کہ یہ ترجمہ مولوی عبدالواسع سعدی پوری کے قلم سے ہے،
بلکہ کتاب میں شامل انتساب سے گمان گزرتا ہے کہ یہ ترجمہ کسی تجمل حسین تبسم تخلیق کار کا ہے
جن کی سولہ "تصانیف" کی طویل فہرست بھی اس انتساب سے منسلک شائع ہے، حالانکہ اول تا
آخر یہ ترجمہ سعدی پوری صاحب کا ہے۔

مناجاتِ مقبول کے بعض ایڈیشن بغیر منظوم ترجمے کے بھی شائع ہوئے ہیں، مثلاً
دارالقرآن حسین آگاہی ملتان شہر سے ایک ایسا ہی نسخہ بہت عرصہ پہلے شائع ہوا تھا (س ن)
یہ نسخہ مولانا محمد شفیع دیوبندی کے شائع کردہ نسخہ سے جسے ماجد نے عام فہم اور سلیس شرح و
تحشیہ کے ساتھ شائع کیا ہے، نقل شدہ ہے۔ اسی لیے ہم نے ماجد کے ترجمہ و تحشیہ کا اسی
ملتانی نسخے کے ترجمے اور شرح سے تقابل کیا ہے۔ ملتانی نسخے کا نام ہم نے ن م (نسخۂ ملتان)
رکھا ہے۔

ماجد نے "مناجاتِ مقبول" کے آغاز میں دُعا کی اہمیت پر اجمالاً روشنی ڈالی ہے اور لکھا
ہے کہ "دُعا کی اہمیت قرآنِ مجید کی سطور اور بین السطور دونوں سے بالکل ظاہر ہے اور احادیثِ
رسول ؐ تو اس کی فضیلتوں سے بھری پڑی ہیں۔ سب کا خلاصہ "اَلدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَۃ"
(دُعا تو ساری عبادتوں کا مغزِ لباب ہے) اور کیا خوب فرمایا ہے ایک نامور عارف نے کہ دُعا
سے اہلِ حق کا اصل مقصد تو خود حضرتِ حق سے ہم کلام ہونا اور ہم کلامی کی لذت حاصل کرنا
ہے۔ دعا اگر قبول ہو گئی تو اس کا کیا کہنا، مراد حاصل ہی ہو گئی لیکن اگر نہیں قبول ہوئی تو بھی
مقام رنج کا نہیں، خوشی کا ہے کہ ہم کلامی کی تقریب پھر بدستور باقی رہی ؎

از دعا نیست بس مقصود شاں — جز سخن گفتن بہ آں شیریں دہاں
گر قبول افتاد لیس فہوالمراد — با دل و با دیدہ نقد آیند و شاد
گر کنند رد لذتِ آں پیشتر، — بہر تقریب سخن بار دگر "[۱۵۱]

ماجد کی زیرِ نظر "مناجاتِ مقبول" محض ترجمہ نہیں بلکہ تشریح و تفسیر کا بھی وافر سامان لیے

[۱۵۱] "مناجاتِ مقبول" (ترجمہ و شرح مولانا دریا بادی)، ص ۲

ہوئے ہے۔ اصل مناجاتِ مقبول (مرتبہ تھانوی) کے حواشی نہایت کم ہیں اور جو ہیں وہ محض اشارے اور وہ بھی بس تخریجی اشارے ہیں۔ ماجد نے اس اصل کتاب سے بھی چند حاشیے نقل کیے ہیں لیکن بیشتر تفصیلی اور نہایت مفید حواشی ان کے اپنے قلم سے ہیں۔

ماجد نے اپنے مترجمہ و مشرح نسخے سے ترجمۂ منظوم خارج کر دیا ہے۔ محمد مصطفےٰ بجنوری کے کیے ہوئے ترجمے پر نظر ثانی کی ہے اور کہیں کہیں اسے بالکل بدل دیا ہے۔ کتاب کے آخر میں انھوں نے ایک چھوٹا سا چند سطری تتمہ ایک اور مقبول بزرگ کی زبان سے منقول اضافہ کر دیا ہے۔

ماجد نے ترجمے میں محاسنِ نثر کو بڑی مہارت سے جگہ دی ہے۔ "مناجاتِ مقبول" کے ترجمے سے اصل کے تقابل کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ قدیم طرزِ ترجمہ جو لفظ کے نیچے لفظ لانے اور اصل متن کی ترتیب کے ترجمے میں بھی پیروی کرنے سے عبارت تھا آج اپنی تاثیر کس قدر کھو چکا ہے۔ ماجد کا ترجمہ فصیح و بلیغ ہے، با محاورہ ہے، روزمرّہ اور سلاست و سادگی کی خوبیوں کا جامع ہے۔ اس کے الفاظ کی ترتیب نثری ترتیب ہے جس میں تنافر نہیں اور نہ قدیم ترجمے والی تعقید ہے۔

ذیل میں اصل متن کتاب سے چند دُعاؤں کے قدیم ترجمے درج کیے جاتے ہیں اور ساتھ ہی ان کے محاذ میں ماجد کا ترجمہ تاکہ تقابل کے بعد ہمارے معروضات کی تصدیق ہو سکے۔ درجِ ذیل مثالیں قرآنی دُعائیں ہیں (حدیثی دعاؤں کا نمبر بعد میں آتا ہے)۔

۱۔ رَبَّنَا اٰتِنَا فِی الدُّنْیَا ۔۔۔۔ عَذَابَ النَّار (البقرہ: ع ۲۵، پ ۲)

ترجمہ محمد مصطفےٰ بجنوری	ترجمہ عبدالماجد دریابادی
اے رب ہمارے دے ہمیں دُنیا میں بھلائی اور آخرت میں بھلائی اور بچا ہمیں دوزخ کے عذاب سے[۱۵۷]	اے ہمارے پروردگار! ہمیں دُنیا میں (بھی) بھلائی دے اور آخرت میں (بھی) بھلائی دے اور ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچائے[۱۵۸]

۱۵۷؎ "مناجاتِ مقبول" (ا۔م)، ص ۱۵

۱۵۸؎ "مناجاتِ مقبول" (مترجمہ ماجد دریابادی)، ص ۷

۲۔ رَبَّنَا اَفْرِغْ عَلَیْنَا صَبْراً ...... قَوْمِ الْکٰفِرِیْنَ (البقرہ: ع ۳۲، پ ۲)

اے رب ہمارے ڈال دے ہم پر صبر اور جما ہمارے قدم اور غالب کر ہم کو کافر لوگوں پر [۱۵۹]

اے ہمارے پروردگار! ہم پر صبر انڈیل دے اور ہمارے قدم جما دے اور ہمیں کافروں پر غالب کر دے [۱۶۰]

۳۔ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا ...... عَلَی الْقَوْمِ الْکٰفِرِیْنَ (البقرہ: ع ۴۰، پ ۲)

اے رب ہمارے نہ پکڑ ہم کو اگر بھول جائیں یا چوک جائیں۔ اے رب ہمارے اور نہ رکھ ہم پر بوجھ بھاری جیسا کہ رکھا تھا ہم سے پہلے لوگوں پر۔ اے رب ہمارے اور نہ اٹھوا ہم سے وہ چیز جس کی طاقت ہم کو نہیں اور درگزر کر ہم سے اور بخش دے ہمیں اور رحم کر ہم پر تو ہی ہمارا مالک ہے تو غالب کر ہم کو کافر لوگوں پر۔ [۱۶۱]

اے ہمارے پروردگار! ہماری پکڑ نہ کر، اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں اور ہمارے اوپر بھاری بوجھ نہ رکھ جیسا کہ تو نے ہم سے پیشتر لوگوں پر رکھا تھا۔ اے ہمارے پروردگار! ہم سے وہ چیز نہ اٹھوا جسے ہم آسانی سے نہ اٹھا سکتے ہوں اور ہم سے درگزر کر اور ہمیں بخش دے اور ہمارے اوپر رحم کر تو ہی ہمارا مالک ہے تو ہم کو کافر لوگوں پر غالب کر دے [۱۶۲]

مندرجہ بالا تراجم سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد نے جو اس سے بہت عرصہ قبل ترجمہ و تفسیر قرآن کی اہم خدمت انجام دے چکے تھے، زیادہ مہارت کے ساتھ ترجمہ کیا ہے بہ نسبت مصطفٰی بجنوری صاحب کے مثلاً "ربنا افرغ علینا" میں "افرغ" کا ترجمہ "ڈال دے" اتنا فصیح نہیں جتنا "انڈیل دے" ہے۔ یہاں وفور کے اظہار کے لیے انڈیل سے بہتر کوئی لفظ نہیں ہے۔ پھر "انڈیل" لفظی ترجمہ ہوتے ہوئے بھی اپنے اندر "ڈال" کی نسبت کہیں

[۱۵۹] "مناجاتِ مقبول" (ن۔م)، ص ۱۵

[۱۶۰] "مناجاتِ مقبول" (مترجمہ ماجد دریابادی)، ص ۸

[۱۶۱] "مناجاتِ مقبول" (ن۔م)، ص ۱۵

[۱۶۲] "مناجاتِ مقبول" (مترجمہ ماجد دریابادی)، ص ۹

زیادہ وسعت رکھتا ہے۔

اس کے علاوہ جو چیز اہم تر ہے وہ ماجد کے حواشی ہیں۔ چونکہ یہ قرآنی متن کے حواشی و توضیحات ہیں اس لیے بجا طور پہ یہ اندیشہ ہو سکتا تھا کہ ماجد نے یہ حواشی اپنی معروف اردو تفسیر "تفسیر ماجدی" سے نقل کر دیے ہوں گے لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ یہ حواشی از سرِ نو اور بعض جگہ کہیں زیادہ مہارت سے لکھے ہیں۔ ایک آدھ جگہ حاشیے کا مفہوم تو تفسیر ماجدی سے لے لیا ہے لیکن اسلوب بدل دیا ہے۔ مثلاً درج بالا مثال نمبرا میں حسنہ کا حاشیہ ملاحظہ ہو :

" بندہ کو طلب بجز اپنی بھلائی کے اور کس چیز سے ہو سکتی ہے ؟ اور یہی قرآن مجید نے اس کی زبان سے ادا کر دیا۔ وہ اپنی بھلائی ہی طلب کر رہا ہے۔ بھلائی فوری اور عاجل اس دنیا میں بھی اور بھلائی مستقل و غیر فانی عالم آخرت میں بھی"

" بعض کج فہموں نے آیت سے طلب دُنیا کی مشروعیت نکالنی چاہی ہے جو سرتاسر جہل ہے۔ فی الدنیا اور فی الآخرۃ یہ دونوں تو صرف محل یا مقام ہیں مقصود و مطلوب صرف حسنہ (بھلائی) ہے" [۱۶۳]

اب "حسنہ" ہی کی تفسیر، ماجد کی تفسیر ماجدی سے ملاحظہ ہو: " مال، اولاد، صحت، اطمینان وغیرہ جو چیزیں بھی تحصیل خیر میں معین ہو سکتی ہیں خواہ بظاہر کیسی ہی دنیاوی اور مادی ہوں، سب مومن کا مقصود و مطلوب بن سکتی ہیں ؛ البتہ خود دُنیا ہرگز کسی مومن کا مدعا اور مقصود نہیں بن سکتی۔ آیت کی ترکیب خوب نظر میں رہے۔۔۔ بعض نادان اور سطحی دماغ والے اہل قلم نے آیت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ آخرت کی طرح دنیا بھی مومن کا مقصود بن سکتی ہے بلکہ قرآن خود طلبِ دُنیا کی تعلیم و ترغیب دیتا ہے" [۱۶۴]

اب چند مثالیں حدیثی دُعاؤں کے ترجموں کی بھی درج کی جاتی ہیں :

۱۔ اللھم اغسل ۔۔۔۔ المشرق والمغرب (بخاری عن عائشہؓ باب الاستعاذہ عن ارذل العمر)

---

[۱۶۳] "مناجات مقبول" (مترجمہ ماجد دریا بادی)، ص ۷

[۱۶۴] "تفسیر ماجدی"، ص ۸۰، ۸۱

ترجمہ محمد مصطفیٰ بجنوری	ترجمہ عبدالماجد دریا بادی
یا اللہ دھو دے گناہ میرے برف اور اولے کے پانی سے اور پاک کر دے میرے دل کو گناہوں سے جیسا کہ سفید کپڑا میل سے صاف کیا جاتا ہے اور مجھ میں اور میرے گناہوں میں ایسا فصل کر دے جیسا مشرق اور مغرب میں تو نے فصل کیا ہے۔ [۱۶۵]	اے اللہ میرے گناہوں کو برف اور اولے کے پانی سے دھو دے اور میرے دل کو گناہوں سے (ایسا) پاک کر دے جیسا کہ سفید کپڑا میل سے پاک کیا جاتا ہے اور مجھ میں اور میرے گناہوں میں ایسا فاصلہ کر دے جیسا کہ مشرق و مغرب میں تو نے رکھا ہے۔ [۱۶۶]

۲ - لا الہ الا ..... رحمتک (ابوداؤد، نسائی، عن عائشہؓ)

نہیں ہے کوئی معبود سوائے تیرے، نہیں ہے کوئی شریک تیرا، پاک ہے تو یا اللہ میں معافی چاہتا ہوں تجھ سے اپنے گناہ کی اور مانگتا ہوں تجھ سے رحمت تیری۔ [۱۶۷]	کوئی معبود نہیں ہے سوا تیرے، کوئی تیرا شریک نہیں ہے۔ پاک ہے تو اے اللہ میں تجھ سے اپنے (ہر) گناہ کی معافی چاہتا ہوں اور تجھ سے طلب تیری رحمت کرتا ہوں۔ [۱۶۸]

۳ - اَللّٰھُمَّ اغْفِرْ لِی ..... رزقی (نسائی عن ابوموسیٰ الاشعری)

یا اللہ بخش دے میرا گناہ اور وسعت دے مجھے میرے گھر میں اور برکت دے مجھے میرے رزق میں۔ [۱۶۹]	اے اللہ! مجھے میرے گناہ بخش دے اور مجھے میرے گھر میں وسعت دے اور مجھے میرے رزق میں برکت دے۔ [۱۷۰]

مندرجہ بالا اقتباسات کے تقابل سے ثانی الرقوم تراجم کی برتری صاف طور پر نظر

[۱۶۵] "مناجاتِ مقبول" (ن م)، ص ۲۸
[۱۶۶] "مناجاتِ مقبول" (مترجمہ ماجد دریا بادی)، ص ۲۶
[۱۶۷] "مناجاتِ مقبول" (ن م)، ص ۶۴
[۱۶۸] "مناجاتِ مقبول" (مترجمہ ماجد دریا بادی)، ص ۶۵
[۱۶۹] "مناجاتِ مقبول" (ن م)، ص ۶۴
[۱۷۰] "مناجاتِ مقبول" (مترجمہ ماجد دریا بادی)، ص ۶۵

آتی ہے البتہ اس آخری حدیثی دُعا کا ماجد نے جو یہ ترجمہ کیا ہے کہ " اے اللہ! مجھے میرے گناہ بخش دے"، فصاحت کے بالکل خلاف ہے اور اس کا مفہوم عجیب و غریب نکلتا ہے لیکن بہرحال ماجد کا ترجمہ اور خصوصاً ان کے حواشی میں سے بعض خاصے کی چیزیں ہیں اور ان میں بعض اہم تفسیری نکتے بیان کیے گئے ہیں مثلاً وَ بَارِكْ لِي فِي رِزْقِي کی تفسیر ماجد نے یوں کی ہے: " بندہ خاک اور خون والا بندہ ۔ گوشت اور پوست والا بندہ جس طرح گناہوں سے بچائے جانے کا محتاج ہے اسی طرح رزق اور گھر بار کی ساری مادی ضروریات کا بھی محتاج ہے۔ رسول اللہ کی تعلیم اور دعاؤں میں یہ گہری حقیقت ہر جگہ نمایاں رکھی گئی ہے۔ اکبر الہ آبادی کا شعر کتنی عارفانہ حقیقت کا ترجمان ہے ؎

اُٹھا تو تھا ولولہ یہ دل میں کہ صرف یادِ خدا کریں گے ٭ معاً مگر یہ خیال آیا ملی نہ روٹی تو کیا کریں گے[۱۷]

مختصراً یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ماجد کی تشریح و تفسیر اور ترجمے پر نظرِ ثانی سے "مناجاتِ مقبول" کی تاثیر اور ادبی شان بڑھ گئی ہے۔

ترجمہ و تشریح کے ذیل میں ماجد کی اگلی مختصر کتاب "چہل حدیث ولی اللّٰہی" ہے۔ یہ چالیس احادیث حضرت شاہ ولی اللہ نے منتخب کی تھیں۔ شاہ صاحب نے یہ احادیث کس سنہ میں منتخب کیں؟ اس کا تو سراغ نہیں ملتا لیکن اتنا قیاس ہے کہ یہ کام ان کی وفات ۱۱۷۶ھ سے چند سال قبل ہوا ہوگا۔ ۱۸۴۳ء میں اس کا ایک اُردو ترجمہ حضرت سید احمد شہید کے ایک خلیفہ سید عبداللہ مرحوم نے مطبع احمدی کلکتہ سے شائع کیا تھا اور اس کے چار ہی سال بعد دوسرا ترجمہ بہ اضافۂ حواشی لکھنؤ کے مشہور ناشر محمد مصطفےٰ خاں نے مطبع مصطفائی لکھنؤ سے ۱۸۴۷ء میں شائع کیا۔ یہ ترجمہ و حواشی خود محمد مصطفےٰ صاحب کے قلم سے ہیں۔ یہی ترجمہ و حواشی "چہل حدیث" کے نام سے "بانتظام سید غلام حسین در مطبع سلیمانی بنارس طبع شد" کے زیریں عنوان سے طبع ہوا (س۔ن)۔ ۱۸۵۴ء میں "چہل حدیث ولی اللّٰہی" کا ایک منظوم ترجمہ مطبع قاسمی واقع دیوبند نے شائع کیا۔ اس منظوم ترجمے کے ناظم مولانا

[۱۷] "مناجاتِ مقبول" (مترجمہ ماجد دریابادی)، ص ۶۵۔ اکبر کا یہ شعر سعدی کے ایک مشہور شعر کی یاد دلاتا ہے ؎ شب چو عقدِ نماز مے بندم ۔ چہ خورد بامداد فرزندم

ہادی علی تھے۔ یہ ترجمہ نایاب ہے۔ پنجاب یونیورسٹی لائبریری لاہور میں اس کا ایک نسخہ موجود ہے۔ ۱۹۶۷ء میں ماجد نے محمد مصطفےٰ خاں کے کیے ہوئے ترجمہ و شرح (۱۸۴۲ء) کی جدید اسلوبِ بیان اور مفصل حواشی کے ساتھ تہذیب کی اور اسے صدیق جدید بک ایجنسی نے شائع کیا۔ ماجد نے اس ضمن میں ماہنامہ الرحیم (حیدرآباد، پاکستان) مئی ۱۹۶۷ء میں شائع ہونے والے مولانا عبدالحلیم چشتی کے مضمون سے استفادے کا بھی اعتراف کیا ہے۔ مولانا عبدالحلیم چشتی نے مذکورہ ماہنامے میں محمد مصطفےٰ خاں کا ترجمہ و تحشیہ مع اصل عربی متن کے شائع کیا تھا اور ابتداءً "چہل حدیث" کی اہمیت و معنویت پر قیمتی معلومات فراہم کی تھیں۔ مولانا عبدالحلیم چشتی نے لکھا ہے: "محدثین کے یہاں کتبِ حدیث کے اقسامِ ستہ میں سے چھٹی قسم "اربعینات" ہے۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی المتوفی ۱۲۳۹ھ "عجالۂ نافعہ" میں رقم طراز ہیں:

"اقسامِ تصانیفِ حدیث شش اند، جوامع و مسانید و معاجم و اجزاء و رسائل و اربعینات" اور اربعینات کی تعریف یہ کی ہے: "از تصانیفِ احادیث کہ آں را اربعین نامند یعنی چہل حدیث در یک باب یا ابواب متفرقہ بیک سند یا اسانید متعددہ جمع نمایند و اربعینات ہم بے شمار اند از دیدہ و شنیدہ مے شوند"[۱۲]

مندرجہ بالا اقتباس سے واضح ہوا کہ چہل حدیث کو ایک باب یا متفرق ابواب میں ایک یا متعدد اسناد کے ساتھ جمع کرتے ہیں اور چہل حدیث بے شمار ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آخر "چہل حدیث" کی جمع و تدوین کی اس قدر کثرت کے کیا معنی ہیں۔ اصل میں اس کا سبب حضورِ اکرم ﷺ کی وہ حدیث ہے (اور اس جیسی اور متعدد احادیث) جس کی روایت حضرت ابو درداءؓ نے کی ہے جس کے مطابق "آنحضرت ﷺ سے کسی نے دریافت کیا کہ اس علم کی کیا حد ہے کہ جو شخص اس علم کو پہنچ جائے فقیہہ ہو جائے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص میری اُمت کے لیے چالیس حدیثیں دین کے مسائل کی یاد کر لے اور ان کو محفوظ کر دے میں اس کی شفاعت کروں گا اور اس کے لیے گواہ ہوں گا۔"

---

[۱۲] چہل حدیث شاہ ولی اللہ: الرحیم (حیدرآباد، مئی ۱۹۶۷ء، ص ۸۲۱

علماء کا ارشاد ہے کہ من حفظ علی امتی اربعین حدیثا میں حفظِ حدیث کے معنی زبانی یاد کرنے اور لکھ کر لوگوں میں شائع کرنے کے معنوں میں آیا ہے، گویا یہ دونوں معنی مراد ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنی منتخب "چہل حدیث" میں بڑی حزم و احتیاط سے کام لیا ہے، اوّل یہ کہ جو احادیث درج کی ہیں صحیح ہیں، دوسرے سند کے ساتھ بیان کی ہیں اور سب سے بڑی بات کہ جملہ احادیث ایک سند سے مُسند ہیں۔ علاوہ ازیں یہ سب احادیث جوامع الکلم ہیں۔ قلیل الالفاظ اور کثیر المعانی۔ چنانچہ اسی ضمن میں مولانا ماجد لکھتے ہیں :

"ہمارے نبی اُمّی ؐ علاوہ اپنے روحانی کمالات اور معنوی بلندیوں کے زبان و ادب کا مذاق بھی نہایت اعلیٰ و پاکیزہ رکھتے تھے۔ آپ ؐ کا کلام سراسر بلاغت نظام تھا اور بعد قرآن مجید کے پھر جس کلام کو بلیغ ترین کہا جاسکتا ہے، وہ قرآن لانے والے ہی کا ہے۔ اس کا ایک ہلکا نمونہ خود یہی اربعین ہے۔ کیسی کیسی وسیع و بلند حقیقتوں کے دریا کو لفظوں کے کوزے میں بند کر دیا ہے۔ نطقِ نبوی کے یہ جواہر پارے اپنے کمالِ ایجاز و بلاغت کے لحاظ سے اس قابل ہیں کہ زبان میں ضرب المثل بن کر رہیں اور ان میں سے متعدد تو اب بھی یہ مرتبہ حاصل کر چکے ہیں۔" [۴۳]

اربعین کی جمع و تدوین کے باب میں محدثین کے مقاصد گوناگوں رہے ہیں - چناں چہ "کشف الظنون" میں حاجی خلیفہ لکھتے ہیں : "بعض (محدثین) نے توحید و صفات کی احادیث کو ذکر کیا ہے۔ بعض نے احکام ہی کی حدیثوں کے نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ بعض نے صرف صحیح سند سے چالیس حدیثوں کا انتخاب کیا ہے۔ بعض نے اعلیٰ سند کی چالیس حدیثوں کو ترتیب دیا ہے۔ بعض نے لمبی لمبی حدیثوں کو جمع کیا ہے۔" [۴۴]

ابھی اُوپر ہم لکھ آئے ہیں کہ "چہل حدیث ولی اللّہی" کا ایک منظوم ترجمہ (مترجم مولانا ہادی علی) بھی آج سے ایک سو پینتیس برس پہلے شائع ہوا تھا۔ ذیل میں اس ترجمے سے

---

[۴۳] چہل حدیث ولی اللّہی (مرتبہ و مترجمہ عبدالماجد دریا بادی) ص ۶، ۷

[۴۴] کشف الظنون (۱۹۴۱ء، طبع استانبول) جلد اوّل، ص ۵۲

ایک دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں، بعد ازاں ماجد کے ترجمہ و حواشی کا ان کے پیشرو محمد مصطفےٰ کے ترجمہ و شرح سے تقابل کیا جائے گا۔ مترجم نے صرف ترجمۂ منظوم نہیں کیا بلکہ اس کے فوائد بھی نظم کر دیے ہیں گویا یہ ترجمہ شرح و حواشی کی حدود بھی چھوتا ہے۔ مثال کے طور پر "اربعین" کی پہلی حدیث کا ترجمہ اور فائدہ ملاحظہ ہو۔ حدیث یہ ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس الخبر کالمعائنہ

ترجمۂ منظوم:

سنو قول علیؑ مرتضیٰ ہے — کہ اللہ کے پیمبر نے کہا ہے
ازل سے تا ابد ان پر بہ تعظیم — درود اللہ بھیجے اور تسلیم
کہ ہرگز جو خبر سنیے کسی سے — نہیں ہوتی برابر دیکھنے کے

فائدہ:

مثل مشہور ہے اے نور دیدہ — شنیدہ کے بود مانند دیدہ
مگر مقصود اس سے وہ خبر ہے — کہ لوگوں میں میاں یک دگر ہے
خبر جو دی خدا نے یا نبی نے — زیادہ معتبر ہے دیکھنے سے
حدیثیں جو یہاں لکھی گئی ہیں — اسی اسناد سے مروی ہوئی ہیں
یہی لفظ بہ سے کیجو یا در — کہ لکھا ہے حدیثوں کے سرے پر[۱۷۵]

مثال دیگر: وبہ الدال علی الخیر کفاعلہ

ترجمۂ منظوم مع فائدہ:

بتا دے کام جو اچھا کسی کو — برابر کرنے والے کے جزا ہو

فائدہ:

کسی نے کام گر اچھا بتایا — تو کرنے کے برابر اجر پایا
عجب شان عنایات خدا ہے — کہ بے محنت مشقت یہ جزا ہے[۱۷۶]

منظوم ترجمے کی مشکلات کو سامنے رکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ مولانا ہادی علی کا ترجمہ صاف ہے۔ ان کے بیان کردہ فوائد منظوم نے اس کی افادیت میں مزید اضافہ کر دیا ہے۔

[۱۷۵] چہل حدیث (مترجمہ، منظوم)، ص ۶-۷
[۱۷۶] ایضاً ص ۸

ماجدؔ نے "چہل حدیث ولی اللّہی" کے ترجمہ و تحشیہ کے لیے ترجمہ کی تقریباً ڈیڑھ صدی پُرانی زبان کو نئے سانچے میں ڈھال کر شرح و توضیح کے نام سے کئی سطریں بڑھادیں، اور یوں ان احادیث کو آج کے تناظر میں زیادہ سہل بنا کر اپنے لیے توشۂ آخرت جمع کیا۔ ذیل میں محمد مصطفےٰ خاں کے ترجمہ و شرح سے ماجدؔ کے ترجمہ و شرح کا مختصر تقابل کیا جاتا ہے۔ نسخۂ اوّل کو ہم نے "نسخۂ سلیمانی" کا نام دیا ہے۔

۱۔ وبہ الحرب خدعة وبہ المسلم مراة المسلم وبہ المستشار موتمن وبہ الدال علی الخیر کفاعلہ وبہ استعینوا علی الحوائج بالکتمان

ترجمہ محمد مصطفےٰ خاں	ترجمہ عبدالماجد دریابادی
"اور اوسی اسناد سے لڑائی دھوکے کا نام ہے۔ ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا آئینہ ہے۔ جس سے مشورت لی جاوے اسے امانت داری لازم ہے۔ نیک کام بتانے والا ثواب میں کرنے والے کے برابر ہے۔ مدد چاہو کاموں میں پوشیدگی سے۔"[۱۷۷]	"اور اسی سند سے، جنگ تو دھوکے کا نام ہے۔ ایک مسلم دوسرے مسلم کا آئینہ ہے۔ جس سے مشورہ کیا جائے اسے امانت داری لازم ہے۔ نیک کام بتانے والا بھی اس کے کرنے والے کے برابر ہے۔ ضرورتوں میں مدد چاہو چھپا کر۔"[۱۷۸]

مندرجہ بالا ترجمے کے تقابل سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ماجدؔ نے اپنے ترجمے میں اُردو محاورہ اور روزمرّہ کا خیال رکھا ہے اور زبان کو زیادہ صاف اور چُست کر دیا ہے۔ نیز نسخۂ سلیمانی کے حواشی کے مقابلے میں ماجدؔ کے حواشی کہیں تفصیلی، اہم اور معنی خیز ہیں۔ مثلاً محمد مصطفےٰ خاں نے مندرجہ بالا احادیث کے ترجموں کے ضمن میں یہ حواشی لکھے ہیں، (ل) یعنی روبرو اوس کے عیب بتادیوے اور پیٹھ پیچھے اوس سے دل صاف رہے۔ (ب) یعنی جو اوس کے حق میں بہتر ہو اوس کو کہہ دے اور اس کے بھید سے کسی کو خبر نہ کرے۔ (ج) یعنی چپکے چپکے اوس کی تدبیر میں رہو۔"[۱۷۹]

[۱۷۷] چہل حدیث (نسخۂ سلیمانی)، ص ۵

[۱۷۸] چہل حدیث ولی اللّہی: (مترجمہ عبدالماجد دریابادی)، ص ۱۸-۲۲

[۱۷۹] چہل حدیث (نسخۂ سلیمانی)، ص ۵

اس کے مقابلے میں ماجد کے انہی احادیث کے حواشی ملاحظہ ہوں: "جنگ کسی معاملہ میں حق و ناحق کا معیار نہیں بلکہ دُنیا میں عام طور سے جو جنگیں ہوتی ہیں ان میں مقصود چونکہ بہر صورت فتح و کامیابی ہی ہوتی ہے اس لیے ہر فریق پوری طرح دھوکے دھڑی سے بھی کام لیتا ہے اور دُنیا جنگ میں اخلاقی قانون کی پابند نہیں رہتی۔ یہ بیان "حرب" (جنگ) کا ہے جیسی کہ وہ دُنیا میں معروف و متعارف ہے۔ اسے اسلام کے بتائے ہوئے "قتال" و جہاد سے کوئی تعلق نہیں جس کی بنیاد ہی تمام تر حق و حقانیت، صدق و اخلاق پر ہے۔"

ب۔ "یعنی ہر مومن کا دل دوسرے کی طرف سے آئینے کی طرح صاف و بے غبار ہونا چاہیے اور غایت اخلاص سے یہ چاہیے کہ دوسرے کا عیب اس کو بتا دیں۔"

ج۔ "اس میں تاکید ہے اخلاص کی۔ جو تم سے مشورہ چاہے اُسے خلوص دل سے دو۔ اس کے رازوں کو دوسروں پر ظاہر مت کرو۔"

د۔ "یعنی کسی بھلائی کی ترغیب دینے والا، اس کی طرف شوق و رغبت دلانے والا بھی اللہ کے ہاں اصل فاعل سے پیچھے رہنے والا نہیں۔ داعی خیر بھی اجر میں فاعل کا شریک و سہیم ہوگا۔ اسلام خیر ہی کا نہیں خیر اجتماعی کا بھی حریص ہے۔"

س۔ "انسان اپنی ضرورتوں میں دوسروں کی مدد کا محتاج رہتا ہی ہے چاہیے یہ کہ یہ عمل استعانت چپکے چپکے جاری رکھے۔ بلا ضرورت اس کا چرچا نہ کرتا پھرے کہ اس سے مخالفوں کو دراندازی کا موقع مل جائے گا۔"[۱۸۰]

۲۔ وبہ جبلت القلوب علی حب من احسن الیھا وبغض من آساء الیھا۔

ترجمہ و شرح محمد مصطفےٰ اعظمی: ترجمہ: احسان کرنے والے کی محبت پر دل بنائے گئے اور بُرائی کرنے والے کی عداوت پر"

حاشیہ: "یعنی محسن کی محبت اور مُوذی کی عداوت دل کی پیدائشی صفت ہے۔"[۱۸۱]

---

[۱۸۰] چہل حدیث ولی اللّٰہی (مترجمہ ماجد دریابادی)، ص ۱۹ — ۲۲

[۱۸۱] چہل حدیث (نسخۂ سلیمانی)، ص ۷

ترجمہ و شرح عبدالماجد دریا بادی: ترجمہ: دلوں کی خلقت ہی ایسی ہوئی ہے کہ بھلائی کرنے والے کے ساتھ انھیں محبت پیدا ہوجاتی ہے اور بُرائی کرنے والے کے ساتھ دشمنی۔"
حاشیہ: محسن کی طرف دل کا کھنچنا اور موذی کی طرف سے دل کا ہٹ جانا انسان کی سرشت و جبلّت میں داخل ہے۔ نفسیاتی حقیقتیں تو حدیثِ نبوی میں بڑی کثرت سے بیان ہوئی ہیں، انھیں کی ایک مثال یہ حقیقت ہے۔"[۱۸۲]

ان چند مثالوں سے جو حقائق سامنے آتے ہیں، ان کی رُو سے محمد مصطفےٰ خاں کے ترجمے کے بالمقابل ماجد کا ترجمہ زیادہ رواں اور صاف، شستہ اور رفتہ ہے اور اصل متن کی معنویت کو بخوبی اپنے اندر سموئے ہوئے ہے مثلاً "جبلّت القلوب" کا ترجمہ محمد مصطفےٰ خاں نے کیا ہے۔" دل بنائے گئے" جب کہ ماجد کا ترجمہ ہے " دلوں کی خلقت ہی ایسی ہوئی ہے"
" خلقت " کے لفظ کے مقابلے میں " بنانا " بے جان محدود لفظ ہے۔ "خلقت میں خالق کی پوری شانِ تخلیقیت آگئی۔ یہی معاملہ ماجد کے حواشی میں ہے۔

مختصر یہ کہ محمد مصطفےٰ خاں اور ماجد کے تراجم میں وہی فرق ہے جو ایک ادیب اور غیر ادیب میں ہوسکتا ہے۔ چہل حدیث کی مختصر سی کتاب میں بھی ماجد نے اپنا اسلوب، اپنا رنگ اور اپنا طرزِ استدلال و اظہار قائم رکھا ہے۔

تراجم و شروح کے ضمن میں، ماجد کا آخری ترجمہ و شرح " شوقِ وطن" کا ہے۔"شوقِ وطن" مولانا اشرف علی تھانوی کی تالیف لطیف ہے جس میں موت کی بشارتیں مرقوم ہیں۔ اصل میں مسلم کلچر میں " تصوّرِ مرگ " مرکزی حیثیت کا حامل ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ یہ تصوّرِ مرگ اصلاً حیات بعد الممات کے ساتھ پوری طرح جُڑا ہوا ہے۔ مسلم کلچر میں نہ تو زندگی صرف عناصر میں ظہورِ ترتیب کا نام ہے اور نہ موت ان اجزا کے پریشان ہونے کا، بلکہ موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے۔ اسی لیے مومن مرگ سے خائف نہیں ہوتا بلکہ اس کی نشانی یہ بتائی جاتی ہے کہ ع چو مرگ آید تبسّم برلبِ اوست۔ موت تو محض ایک ماندگی کا وقفہ ہے، دم لے کر آگے چلنے کا۔ یہ وہ ساتواں در ہے جس کو کھولے بغیر زندگی اور بندگی کے اسرار سربستہ

[۱۸۲] چہل حدیث ولی اللّٰہی (مترجمہ ماجد دریا بادی)، ص ۷۳

ہی رہتے ہیں۔

لیکن اس کے ساتھ دوسری طرف مرگ خوف اور بیم بھی پیدا کرتی ہے اس لیے احادیث میں تواتر کے ساتھ موت کا ذکر اس طرح آیا ہے کہ انسان میں خواہش مرگ بیدار ہو جاتی ہے کہ مومن کی، اصل گھر تک رسائی، موت کے بعد ہی ممکن ہے۔ حافظ کا ایک مصرع اسی حقیقت کی نشان دہی کرتا ہے ع خرم آں روز کزیں گنبد مینا بروم۔ موت اور خاص طرح کے حوادث و امراض سے پیدا شدہ اموات کے ہراس کو کم کرنے کے ضمن میں یہ احادیث اکسیر کا درجہ رکھتی ہیں۔

تھانوی صاحب نے زیر نظر رسالے میں زیادہ تر ترجمہ اور کہیں کہیں تالیف سے کام لیا ہے۔ انھوں نے شیخ جلال الدین سیوطی کے ایک چھوٹے سے رسالے "بشریٰ الکیئب" کے معتد بہ حصّہ کو اُردو میں ترجمہ کر دیا ہے اور کہیں کہیں بطور کسی مضمون کی تائید کے یا کسی مضمون کو پورا کرنے کے یا کسی مضمون کی شرح کرنے کے بعض دوسری کتب سے بھی کچھ مضامین لے لیے ہیں جو اصل مضامین ہی کے ضمن میں آتے ہیں۔

تھانوی صاحب نے اپنے اس رسالے کا نام "شوقِ وطن" کیوں رکھا، اس ضمن میں ابتدائیے میں وہ خود لکھتے ہیں: "میری اس کتاب کا نام "شوقِ وطن" اس وجہ سے اچھا معلوم ہوا کہ آخرت ہمارا اصلی وطن ہونے کی وجہ سے شوق کرنے کے قابل ہے جس کو ہماری غفلت نے بالکل بھلا دیا ہے اور اس کتاب میں اس غفلت کو دُور کر کے اصلی گھر کا شوق دلایا ہے۔ اب امید ہے کہ یہ کتاب بفضلہ تعالیٰ اس کام کی ہوگی کہ ایسے خوف اور گھبراہٹ کے موقعوں پر اگر اس کو پڑھا یا سُنا جاوے یا چھوٹے یا بڑے مجمع میں پڑھ کر سنائی جاوے تو ان شاء اللہ تعالیٰ بجائے غم کے خوشی اور بجائے وحشت کے دل بستگی اور بجائے پریشانی کے اطمینان و سکون پیدا ہو جائے گا۔"[۱۸۳]

واضح رہے کہ تھانوی صاحب کی اس تالیف کے تسہیل کنندہ ان کے خلیفۂ خاص محمد مصطفےٰ بجنوری تھے۔ یہ محمد مصطفےٰ وہی ہیں جنھوں نے "مناجاتِ مقبول" کا اُردو ترجمہ کیا تھا اور جن کا ذکر تھانوی صاحب اور ماجد دونوں نے اپنے اپنے دیباچہ "مناجاتِ مقبول" میں کیا ہے۔

[۱۸۳] اشرف علی تھانوی: شوقِ وطن، ص ۶

ماجد نے جب "شوقِ وطن" کے ترجمہ پر نظرِ ثانی کی تو اسے ایک خاص ترتیب اور تشریح کے ساتھ مرتب کر دیا اور اصل متن سے جو حصے حذف کر دیے ان کی جگہ بعض نئے حصّوں کا اضافہ بھی کر دیا۔ ان کا یہ ترجمہ و شرح "صدقِ جدید" کے متعدد پرچوں میں شائع ہوا لیکن کتابی شکل میں اس کے شائع ہونے کی نوبت نہ آئی۔ ماجد نے اپنی زندگی ہی میں نہ صرف یہ تمام اقساط جمع کر لی تھیں بلکہ لیتھو پر ان کی کتابت بھی کروا لی تھی اور اس پر یک صفحی دیباچہ بھی لکھ رکھا تھا (جون ۱۹۷۳ء)۔ صدقِ جدید میں یہ ترجمہ و شرح ۱۵ اگست ۱۹۶۹ء کے شمارے سے شروع ہو کر ۱۳ اکتوبر ۱۹۷۲ء کے شمارے میں اپنے اختتام کو پہنچا۔ راقم الحروف کے پاس یہ مسودہ مع کتابت شدہ لوازمہ کے دونوں صورتوں میں موجود ہے۔

ماجد نے اپنے اس رسالے کا نام "شوقِ وطن" کی بجائے "شوقِ آخرت" رکھا۔ اس ضمن میں اُنھوں نے ایک بڑی اہم مگر تاسف خیز توجیہہ کی ہے "ہاں ایک ضروری اور اہم بات تو رہی جاتی ہے" کتاب کا اصل نام حضرت مولانا ہی کا رکھا ہوا "شوقِ وطن" تھا لیکن "وطن" آج سے پچھتّر سال قبل ہر مسلمان کے لیے "وطنِ حقیقی" کے معنی میں تھا۔ آج کس ہندوستانی مسلمان میں یہ جرأت ہے کہ یہ معنی لے سکے اور وطن کے کوئی اور معنی بجز "بھارت اور ارضِ ہند" کے لے سکے۔ اس لیے اس کتاب کا نام بدل کر "شوقِ آخرت" رکھنا پڑ رہا ہے۔"

زیرِ نظر رسالے میں بیماری، عام مصیبت، پریشانی، موت اور برزخ وغیرہ سے متعلق ایسی حدیثیں جمع کر دی گئی ہیں جو بقول ماجد "بہترین عیادت اور بہترین تعزیت کا کام دے سکتی ہیں اور ان سے ہر زخمی دل پر ٹھنڈے مرہم کا کام لیا جا سکتا ہے۔" (دیباچہ)

ذیل میں "شوقِ وطن" اور "شوقِ آخرت" کے دو ترجمہ شدہ اقتباسات اور ان کے حواشی تقابل کی غرض سے بھی درج کیے جاتے ہیں (اور اس غرض سے بھی) کہ ان سے "شوقِ وطن" کے مشمولات و معنویت کا کسی قدر اندازہ ہو سکے:

۱۔ عن عبداللہ بن عمرو... فارق السجن والسنہ (حرجہ ابن المبارک والطبرانی)

ترجمہ تھانوی	ترجمہ ماجد دریابادی
حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت	حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت

ہے کہ پیغمبرؐ نے فرمایا دُنیا مومن کا جیل خانہ اور مقامِ قحط ہے (کہ راحت و نعمت دونوں کم ہیں) سوجب دُنیا کو چھوڑتا ہے تو جیل خانہ اور مقامِ قحط کو چھوڑتا ہے (کیونکہ آخرت میں راحت اور نعمت دونوں کامل ہیں)

ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا یہ دُنیا مومن کا جیل خانہ اور مقامِ قحط ہے (کہ وہاں راحت اور نعمت دونوں کم ہیں) سوجب وہ دُنیا کو چھوڑتا ہے تو جیل خانہ اور مقامِ قحط کو چھوڑتا ہے (کیونکہ آخرت میں راحت اور نعمت دونوں کامل ہیں)

تھانوی صاحب نے مندرجہ بالا ترجمے کا حاشیہ یا فائدہ درج نہیں کیا البتہ ماجد نے اس کی تشریح میں چند سطور لکھی ہیں "قید خانہ اس کو کہتے ہیں کہ راحت اور خوشی محدود ، آزادی بالکل ہی محدود ہو۔ دُنیا میں ایک تو راحتیں اور نعمتیں یوں بھی بہت کم اور پھر ان کے صرف و استعمال میں بھی شریعت کی طرف سے طرح طرح کی قیدیں اور پابندیاں لگی ہوئیں۔ مرتے ہی آخرت کی غیر محدود نعمتوں کے استعمال کی غیر محدود آزادی مل جاتی ہے۔ پھر اگر اس کے مقابلے میں اس دُنیا کو جیل خانہ سے تعبیر نہ کیا جائے تو کیا کیا جائے؟ موت کا وقت تو اس قیدِ عنصری سے چھوٹنے اور آزادی پانے کا ہوتا ہے نہ کہ کسی مزید قید و بند میں گرفتار ہونے کا۔"

۲۔ عن جعفر عن محمد ۔ ۔ ۔ ۔ مومن رفیق

ترجمہ تھانوی

"جعفر محمد سے وہ اپنے باپ ابن الخزرج سے وہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہؐ سے سُنا ہے کہ آپؐ نے ملک الموت کو ایک انصاری کے سرہانے دیکھا اور فرمایا اے ملک الموت! میرے صحابی سے نرمی کرو کہ وہ مومن ہے۔ ملک الموت نے کہا آپ دل خوش رکھیے اور آنکھیں

ترجمہ ماجد دریا بادی

"جعفر روایت کرتے ہیں محمد سے وہ اپنے باپ ابن الخزرج سے وہ اپنے باپ سے کہ میں نے رسول اللہؐ سے سُنا آپ فرماتے تھے کہ میں نے ایک فرشتہ موت کو ایک انصاری کے سرہانے دیکھا۔ میں نے کہا اے فرشتہ موت نرمی کیجیو میرے صحابی سے کہ وہ مومن ہے۔ ملک الموت نے کہا کہ آپ اپنا دل خوش رکھیے

ٹھنڈی رکھیے اور یقین کیجیے کہ میں ہر مسلمان کے ساتھ نرم ہوں۔	اور آنکھیں ٹھنڈی رکھیے اور یقین کیجیے کہ میں ہر مومن کے ساتھ نرم ہوں۔[۱۸۳]

تھانوی صاحب نے مندرجہ بالا احادیث کی تشریح یا فائدہ رقم نہیں کیا۔ ماجد نے اس کی شرح میں مندرجہ ذیل سطور رقم کی ہیں: "کوئی یقین دہانی اس سے بڑھ کر اور اس سے زیادہ اطمینان بخش اور کیا ہو سکتی ہے کہ رسول اللہؐ اپنے اُمتیوں کے آخیر وقت کی آسانیوں کی طرف بنفس نفیس توجہ رکھتے ہیں۔ اور تسلّی و تسکین کا کوئی درجہ اس سے بڑھ کر اور کیا ممکن ہے کہ خود ملک الموت سے یقین دلاتے ہیں کہ میرا تو کام ہی ہے ہر مسلمان کے دمِ آخر کے لیے آسانی رکھنا۔ رسول اللہؐ اور ملک الموت دونوں کی زبان سے محض لفظ مومن ادا ہوا ہے نہ کہ اس کے ساتھ کوئی اور لفظِ توصیفی متقی، زاہد، قائم اللیل وغیرہ۔ مسلمان کے گھر میں پیدا ہو جانا کتنی بڑی اور بیش بہا نعمتِ خداوندی ہے۔ کوئی نئی محنت اب کرنا نہیں صرف اس نسبتِ ایمانی کو سنبھالے رکھنا ہے۔"

ماجد نے یہاں ہر حدیث کا ترجمہ درج کیا ہے وہاں اس کی تشریح و توضیح بھی اپنے مخصوص اسلوب اور ادبی شان ہی کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کے اور تھانوی صاحب کے ترجمے میں محض لفظی تغیر ہے۔ بیشتر ترجمہ انھوں نے تھانوی صاحب ہی کا اپنایا ہے۔ ان کے اسلوب تشریح کے دو اور نمونے ملاحظہ ہوں:

۱۔ "اللہ اللہ وہ وقت تو عین انکشافِ حقائق کا ہوگا۔ اب کوئی دُنیا کی دلکشی تھوڑے ہی باقی ہوگی! اب تو بے پردہ اور بے نقاب صاف یہ حقیقت نظر آرہی ہے کہ یہ خوش نما و دلفریب دُنیا تو سرتاسر ایک غم کدہ اور طرح طرح کی تکلیفوں اور مصیبتوں کا ایک گڑھا ہے۔ مومن اس کی طرف رغبت کرتا تو کجا اُلٹا اس سے پناہ ہی مانگے گا۔ اور اپنی بصیرتِ ایمان کی روشنی میں تڑپ اس کی رکھے گا کہ جتنی جلد بھی ممکن ہو اس قفس کو توڑ کر آخرت کے دار البقاء و دار السرور میں پہنچ جائے۔"

۲۔ "اللہ اکبر کوئی بھی خوش خبری اس سے بڑھ کر ہو سکتی ہے اتنی بڑی خوش خبری کوئی آسانی سے یقین کرنے کے قابل ہے۔ اگر اتنے بڑے صحابی کا قدم درمیان میں نہ ہوتا تو اتنی بڑی خبر

[۱۸۳] "شوقِ وطن"، ص ۲۱

بھلا یقین کرنے کے قابل تھی۔ اور پھر یہ انعام عام ہر مومن کے لیے! شرط صرف ایمان کی لگی ہوئی ہے۔ باقی قید نہ کسی زاہد ریاضت کیش کی، نہ کسی عابد تہجد گزار کی، نہ کسی اعلیٰ ومتقی پرہیزگار کی۔"

" اس میں شک نہیں کہ امام غزالیؒ نے احیاء علوم الدین اور کیمیائے سعادت کے بعض ابواب میں احوال نزع کی بہت سی روایتیں جمع کر دی ہیں اور ان کی پیروی آنکھ بند کر کے بہت سے کم رتبہ مصنفین نے کر لی ہے لیکن ان کے مقابلے میں کہیں زیادہ تعداد ان روایتوں کی ہے جو اخیر وقت کی آسانی، نرمی، راحت و شادمانی کی خوش خبریاں سناتی رہتی ہیں اور خود امام غزالیؒ نے اپنی انھی کتابوں کے دوسرے بابوں (کتاب الرجا وغیرہ) میں ان کا بڑا دفتر نقل کر دیا ہے۔ عوام کے دلوں میں عذاب کی شدت و ہمہ گیری کا اور رحمتِ حق کی طرف سے مایوسی کا نقشہ بیٹھ گیا ہے۔ وہ اگر تمام تر غلط اور بے بنیاد نہیں تو شدت سے مبالغہ آمیز ضرور ہے۔"

ماجد کے حواشی سے جہاں ان کی وسعتِ علمی کا اندازہ ہوتا ہے وہاں ان کے متوازن اندازِ نظر کا بھی۔ وہ آنکھ بند کر کے ہر روایت یا قول کو قبول کرنے کے بجائے اسے درایت کی کسوٹی پر بھی کسنے کے خواہش مند ہیں۔

"شوقِ وطن" کی تشریحات یعنی "شوقِ آخرت" میں اُنھوں نے بعض احادیث شامل نہیں کیں اور بعض جگہ تھانوی صاحب کے افادات بھی حذف کر دیے ہیں [۱۸۵] دیباچے میں اُنھوں نے اس کی کوئی توجیہہ نہیں کی۔ ہمارے خیال میں ماجد کا یہ طریقِ حذف، ترجمہ و تشریح کے اصول کے منافی اور بلا جواز ہے۔

ماجد کے مختلف النوع تراجم کے محاسن و معائب کا ذکر ہو چکا۔ اس باب میں آخری ضروری بات یہ ہے کہ ماجد کے ان تراجم سے اُردو کے اسالیب بیان میں کسی قدر اضافہ ہوا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یقیناً۔ ماجد نے فلسفہ، نفسیات، دینیات اور قرآنیات کے ترجمہ و توضیح

[۱۸۵] تفصیل کے لیے دیکھیے "شوقِ وطن" کے صفحات، ص ۱۴ (حضرت انسؓ کی روایت کردہ حدیث)، ص ۵۶ (ایک شبہ کا جواب)، ص ۷۰ (فائدہ) اور بابِ طاعون کی چاروں احادیث، ص ۱۰-۱۲

سے اُردو کے اظہار کے سانچوں کو وسعت دی اور اس کے رقبے کو وسیع کیا ہے۔ اُنھوں نے فلسفہ دفر ہنگ کی کتب اور فلسفہ تاریخ پر مبنی فتوحاتِ علمی کا ترجمہ اس دور میں شروع کیا جب ابھی اُردو میں ترجمے کی کوئی بڑی اور مستحکم روایت وجود میں نہیں آئی تھی اور سب سے بڑی بات یہ کہ علمی و فلسفیانہ اصطلاحات ابھی خام حالت میں تھیں۔ ماجد نے فلسفہ کی موزوں اصطلاحات کے لیے یا تو عربی متبادلات کا سہارا لیا یا اپنے پیشرو مترجمین کی بعض اصطلاحات کو قبول کیا یا پھر اصطلاحات وضع کیں۔ یہ درست ہے کہ ان میں سے بعض اصطلاحات اُردو کے حریم میں بار نہ پا سکیں لیکن ان کی سعی اتنی نامشکور بھی نہیں ہوئی۔

ان کے تراجم کے سلسلے میں اہم تر بات یہ ہے کہ اُنھوں نے اصل کی روح کو کامیابی سے صفحۂ قرطاس پہ منتقل کیا ہے اور اصل روح سے ہماری مراد صرف مفہوم، معانی اور مافیہ ہی نہیں بلکہ اسلوب بھی ہے۔ اصل اسالیب کی قوت اور تنوّع کو برقرار رکھنا اور پھر "ترجمہ پن" کا شائبہ تک نہ پیدا ہونے دینا کوئی چھوٹا کمال نہیں ہے۔

باب چہارم:

عبدالماجد دریابادی اور مختلف اصنافِ ادب و فن

عبدالماجد دریابادی جامع الحیثیات بزرگ تھے۔ وہ فلسفہ شناس و نفسیات دان بھی تھے اور ممتاز عالمِ دین و مفسرِ قرآن بھی۔ مترجم بھی اور نقاد (و انشاء پرداز) بھی، سوانح نگار، خود نوشت سوانح نگار، شخصیہ نگار، سفرنامہ نگار، شاعر، ڈرامہ نگار، صاحبِ طرز مکتوب نگار اور محقق و مرتب بھی۔ بطور نقاد اور مترجم ہم اُن کا جائزہ دوسرے اور تیسرے باب میں لے چکے ہیں (جب کہ ان کی اوّل الذکر چار حیثیتوں کا جائزہ باب پنجم میں چار الگ الگ فصلوں میں لیا جائے گا۔ ذیل میں ہم اُن کی بقیہ آٹھ حیثیتوں کا نہایت اجمالی جائزہ مرتب کریں گے اور ان میں سب سے پہلے بحیثیت سوانح نگار ان کا مقام متعین کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

فصل اوّل : عبدالماجد دریابادی بحیثیت سوانح نگار

اُردو میں سوانح نگاری کا آغاز کب ہوا اور اس کی ابتدائی صورتیں کیا تھیں؟ یہ ایک بہت پھیلا ہوا مبحث ہے اور بے حد تفصیل کا طالب۔ ہم نہایت اختصار سے اس پس منظر کا جائزہ لینے کے بعد ماجد کی سوانحی کاوشوں کا مقام و مرتبہ متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اُردو کا ایک قابلِ لحاظ شعری و نثری سرمایہ مذہبی اور دینی نوعیت کا ہے۔ اپنے ارتقا کی ابتدائی صدیوں میں بھی اس کی نوعیت بیشتر مذہبی اور دینی رہی ہے۔ چنانچہ اُردو ادب و شعر کا آغاز خواہ دکن سے کریں خواہ پنجاب سے، اس میں مذہب و مذہبیات کے عنصر کو مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے اور اُردو کا ابتدائی سوانحی سرمایہ

سیرتِ اقدس کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوا ہے بلکہ پورے مسلم ادبیات میں سوانح نگاری کی قدیم ترین شاخ سیرت نگاری ہے۔" مسلمانوں نے سیرت نگاری میں سب سے پہلے اس شعبے کو فروغ دیا۔[1]

اُردو میں منظوم کتب سیرت کا آغاز گیارھویں صدی ہجری میں ہو چکا تھا جبکہ نثر میں اس کا آغاز تیرھویں صدی ہجری میں ہوا۔ دکن میں کثرت سے میلاد نامے، معراج نامے، نُور نامے، وفات نامے اور شمائل نامے لکھے گئے۔ ان میں سے اکثر نظم میں تھے چند نثر میں، اور بعض ایسے بھی جن میں نظم و نثر دونوں کا امتزاج پایا جاتا ہے۔ چنانچہ ویلوری کی روضۃ الانوار سے لے کر دلی دکنی کے تعبیہ قصیدے تک اور پھر بعد کی دو صدیوں میں ان منظوم سِیَر اور کتبِ سِیَر کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہے لیکن چونکہ یہاں ہمارا موضوع منظوم کتبِ سیرت نہیں اس لیے ہم اس سے قطع نظر کرتے ہیں۔

اُردو میں سیرتِ رسولؐ کے نثری نمونے دکن میں لکھی جانے والی ریاض السیر، ممتاز التفاسیر اور فوائدِ بدریہ سے لے کر شمالی ہند میں لکھی جانے والی چہار باغ احمدی (۱۸۵۰ء) تک خاصی تعداد میں ملتے ہیں۔ انہی ابتدائی تصانیف میں ایک "معراج العاشقین" بھی ہے کہ اس میں سیرتِ رسولؐ کے ابتدائی نقش ملتے ہیں جبکہ عمومی سوانح نگاری کے نقش تذکروں میں ملتے ہیں۔

۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے بعد برِعظیم ہند و پاکستان ایک نئے اور بڑے انقلاب سے آشنا ہوا۔ اس انقلاب نے مسلمانانِ برِعظیم کو بالخصوص ہلا کر رکھ دیا۔ مغلیہ سلطنت یوں تو اس جنگِ آزادی سے کئی سال پہلے ہی ختم ہو چکی تھی اور آخری مغلیہ تاجدار دلی کے مہاجنوں سے قرض لے لے کر اپنے گنے چنے سپاہیوں کی تنخواہیں ادا کرتا تھا، لیکن ابھی کم از کم لال قلعے تک اس کا اقتدار باقی تھا۔ محمد حسن عسکری نے "ہمارا ادبی شعور اور مسلمان" میں ایک نہایت اہم نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں "بڑے سے بڑا انقلاب ہو جائے مگر انسان کا شعور اسے اپنے اندر اس وقت تک جذب کرتا ہی نہیں

[1] سید عبداللہ، میر امن سے عبدالحق تک، ص۔۹۰

جب تک کہ وہ ساری تبدیلیاں کسی علامت میں مجسّم نہ ہو جائیں۔ جب تک لال قلعہ میں مغل بادشاہ بیٹھا تھا لوگ سمجھتے تھے ابھی دُنیا وہی ہے جو پہلے تھی۔ لال قلعہ کیا تھا حقیقت اور شعور کے درمیان اچھی خاصی دیوار تھی۔ لوگوں کو اصل صورتِ حال کا احساس دلانے کے لیے جانی بُوجھی علامتوں کا غائب ہونا اور نئی علامتوں کا پیدا ہونا ضروری تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی ذہنی اور روحانی زندگی میں غدر اسی قسم کی ایک علامت کی حیثیت رکھتا ہے اب مسلمانوں کے شعور میں ایک نئی جنگ کا آغاز ہوا یعنی ہند اسلامی تہذیب اور مغربی تہذیب کے درمیان کشمکش ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ انگریز اپنے ساتھ نئے علوم اور پیداوار کے نئے ذرائع لے کر آئے تھے۔ مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان محض کردار کی جنگ نہیں تھی بلکہ اس چیز کی جنگ تھی جس کے لیے بہترین لفظ "پراٹیک" ہے۔ اس لفظ کے مفہوم میں سائنس کے علمی اور عملی دونوں پہلو آجاتے ہیں۔ انگریزوں کے ساتھ محض فوجیں اور توپ خانے نہیں آئے تھے بلکہ ریل گاڑی، تار اور نہ معلوم کیا کیا عجائبات ان کے ساتھ ہندوستان پہنچے تھے۔ اگر دو ایسی تہذیبوں میں ٹکّر ہوتی جس کے سیاسی اور اقتصادی نظام کی بنیاد ایک ہی پراٹیک پر ہوتی تو شاید ان میں سے کسی تہذیب کو بھی یہ ضرورت پیش نہ آتی کہ اپنے آپ کو خواہ مخواہ کم تر سمجھے، یعنی جس طرح ہندو اور مسلم تہذیبوں کے تصادم کے وقت ہوا تھا لیکن انگریزوں کی تہذیب اپنے ساتھ ایسی حیرت ناک چیزیں لے کر آئی تھی جو ہمیں جن پریوں کی کہانیوں کی طرح ناقابلِ یقین معلوم ہوتی تھیں۔ اُنھیں دیکھ کر خواہ مخواہ اپنی تہذیب اور اپنے اقدار کے کم تر ہونے کا احساس ہوتا تھا۔"[۲]

ان فرنگی مظاہر و ایجادات کے پسِ پردہ ایک نیا طرزِ احساس کام کر رہا تھا اور اس نئے طرزِ احساس کا مرکزی نقطہ "تسخیرِ فطرت" تھا۔ مغربی طرزِ فکر فطرت کی تمام زنجیریں توڑ کر آزاد ہونا چاہتا تھا اور اس آزادی کے پسِ پردہ سترھویں صدی کے یورپ کی تعقّل پرستی کی گونج صاف سنائی دے رہی تھی جس نے تشکیک یا پھر لنگڑی لُولی خدا پرستی (Deism) کو جنم دیا تھا۔ مذہب اور مذہبیات کے باب میں اب مغرب کا سارا تصور

[۲] محمد حسن عسکری: انسان اور آدمی، ص ۱۲۲، ۱۲۳

غیر روایتی ہو رہا تھا اور ان کی درمیانی مگر ضروری کڑیوں کی اہمیت کا صاف انکار کر رہا تھا جو خدا شناسی کے لیے ضروری ہیں۔ سرسید احمد خاں کا سارا تفسیری کام اسی غیر روایتی فکر کا نتیجہ ہے۔ وہ خدا تک روایت کی بجائے غیر روایت کے ذریعے رسائی حاصل کرنا چاہتے تھے اور مذہب کے مستند نمائندوں کی اہمیت کے قائل نہ تھے۔

بہر حال انگریز کے ہندوستان پر کامل تسلط کے بعد مسلمان ہندوؤں کی نسبت کہیں زیادہ متاثر ہوئے اور ان کے یہاں دو متضاد گروہوں نے جنم لیا۔ ایک گروہ یہ سمجھتا تھا کہ اب صورتِ حال بدل چکی ہے۔ نئے علوم و فنون کی آمد کے باعث پرانے علوم ناقص اور غیر مفید ہو گئے ہیں۔ نئے علوم و فنون نئے صندوقوں میں بند ہیں اور ان کی چابیاں "ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہیں۔" (آزاد) چنانچہ حالی اب آؤ پیروی مغربی کریں الخ۔ دوسرا گروہ وہ تھا جو جدید طرزِ احساس کو قبول کرتے ہوئے بھی قدیم تھا اور سمجھتا تھا کہ ہماری اصل ترقی کا راز روایت اور روایتی طرزِ احساس سے ہے اور ہماری اصل ترقی اتنی آگے بڑھنے میں نہیں جتنی پیچھے ہٹنے میں ہے کہ ہمارا حال بے حال ہے اور ہمارا سب کچھ ہمارا ماضی ہے۔ اس طرزِ فکر کی بہترین نمائندگی شرر کے ناولوں میں ہوتی ہے اور سوانحی سطح پر شبلی کی سوانحی کاوشوں میں۔ یعنی نامورانِ اسلام کی سوانح میں جو ہمہ داں "مست عناصر" کو سوئے قطار لاتے میں معاون ہو سکتی تھیں۔ بے محل نہ ہوگا اگر یہاں "حیاتِ جاوید" کے دیباچے سے کچھ سطور نقل کی جائیں جن سے اندازہ ہوگا کہ سرسید اسکول کا ایک فردِ فرید نئے حالات کو کس نگاہ سے دیکھ رہا تھا اور مسلم ملت کے زوال و ادبار کو تاریخ کی بیرتیت سمجھتے ہوئے قوم کے سامنے کیسا نمونۂ تقلید پیش کرنا چاہتا تھا اور اس ضمن میں مسلم کلچر کے ماضی کے اکابر کی افادیت و عظمت کی معروضیت اور منفعت کا قائل کیوں نہیں تھا۔ یہ دیباچہ بھی حالی کی مسدس کے مقدمے کی طرح برِعظیم کی تہذیبی و فکری صورتِ حال میں ایک بالکل نئے موڑ کی نشاندہی کرتا ہے:

"اگرچہ ہماری قوم میں بڑے بڑے اولوالعزم بادشاہ، بڑے بڑے دانشمند وزیر اور بڑے بڑے بہادر سپہ سالار گزرے ہیں مگر ان کے حالات اس کٹھن منزل میں جو

ہم کو اور ہماری نسلوں کو در پیش ہے، براہِ راست کچھ رہبری نہیں کر سکتے۔ ہم کو اب دُنیا میں محکوم بن کر رہنا ہے اور اس لیے وہ لیاقتیں جو سلطنت اور کشور کشائی کے لیے درکار ہیں، ہمارے لیے بے سُود ہوں گی۔۔۔ ہمارے عرفا و مشائخ کی پاکیزہ زندگی بھی ہم دُنیا داروں کی موجودہ حالت سے کچھ مناسبت نہیں رکھتی۔۔۔ پس اس وقت ہمارے سلف کے کارنامے ہم کو براہِ راست اس کے سوا کوئی سبق نہیں دے سکتے کہ بزرگوں کی بڑائی پر فخر کرو اور اس شعر کے مصداق بنو ؎

ان افتخرت باباءٍ مضوا سلفاً — قلنا صدقت ولکن بئس ما ولدوا

(یعنی اگر تم کو اپنے بڑوں پر فخر ہے تو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ ایسے ہی تھے مگر اولاد بُری چھوڑ گئے)"

"۔۔۔ ہمارے زمانے میں قوموں کی موت اور زندگی خود قوموں ہی کے ہاتھ میں ہے۔ وہ چاہیں اپنے تئیں بنائیں اور چاہیں بگاڑیں، چاہیں جئیں اور چاہیں مریں۔۔۔ ہم کو وہ زمانہ ملا ہے کہ بادشاہ اور رعیت دونوں کے مذہب پر مکتہ چینی کی جاتی ہے۔ آزادی نے گونگوں تک کو گویا کر دیا ہے۔ مذہب کا بدلنا کپڑوں کے بدلنے سے بھی زیادہ آسان ہو گیا ہے۔ ادھر کرسچینٹی سلطنت کی مقناطیسی کشش اسے اپنی طرف کھینچتی ہے، اُدھر سائنس مذہب کا نقش لوگوں کے دلوں سے مٹانا چاہتا ہے جبکہ ہماری حالت سلف کی حالت سے اس قدر بدلی ہوئی ہے تو ان کی بائیوگرافی ہماری مشکلات پر کیا روشنی ڈال سکتی ہے"[۳۵]

کیا حالی کا مندرجہ بالا اقتباس شبلی کے "سلسلۂ ناموران" کے خلاف، جو المامون (۱۸۸۷ء) سیرۃ النعمان (۱۸۹۰ء) اور الفاروق (۱۸۹۹ء) وغیرہ پر مشتمل ہے، ایک واضح اور نمایاں ردِّ عمل کی نشان دہی نہیں کرتا اور اصل میں یہ ردِّ عمل تو حالی کے پیرو مرشد سر سید سے شروع ہوتا ہے اور حالی کے علاوہ نواب سید حسین بلگرامی وغیرہ تک جاتا ہے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ میں پروفیسر مولوی شبلی نعمانی کے نام سے جو "ایک" شذرہ سر سید نے لکھا تھا اس میں "الفاروق" کی تدوینِ موعودہ کے ضمن میں ان کے خیالات کم و بیش وہی ہیں جو حالی کے تھے: "ہیروز

[۳۵] دیباچہ "حیاتِ جاوید"، ص ۱۔۳

آف اسلام" میں حضرت عمرؓ کی تالیف لکھنا ایک بہت بڑا نازک کام ہے۔ ممکن ہے کہ ان کی لیف اس طرح پر لکھی جاوے جو انسانوں کے لیے باعثِ رحمت ہو یا اس طرح پر لکھی جاوے کہ باعثِ آفت ہو یا اس طرح پر لکھی جاوے کہ دونوں فریق سُنّی وشیعہ کو بجز گمراہی کے اور کچھ حاصل نہ ہو۔"

"سب سے مقدم بات یہ ہے کہ اس کا لکھنے والا شیعہ اور سُنّی دونوں مذہبوں کی قید سے اپنے تئیں آزاد سمجھے اور سچا ہسٹورین بن کران کی لیف لکھے یا یہ کرے کہ ان امور کو اور ان کی اس خصلت اور انتظامی قوت کو اور اس کی برکت کو لکھے جو ان کے زمانہ خلافت میں اسلامی دُنیا کو پہنچی جن سے کوئی شخص انکار نہیں کرسکتا ... مگر ہم مولوی شبلی کی اس رائے کو کہ بزرگانِ دین کو بھی ہیروز آف اسلام میں داخل کرکے ان کی لیف لکھیں، ہرگز پسند نہیں کرتے اور نہ ان سے متفق ہیں۔ وہ لوگ فادر آف اسلام ہیں نہ ہیروز آف اسلام، اور ہم دُعا کرتے ہیں کہ خدا کرے مولوی شبلی الفاروق نہ لکھیں۔ ہم تو مولوی شبلی سے اصرار کررہے ہیں کہ اپنا سفر نامہ ختم کرنے کے بعد الغزالی یعنی لیف امام غزالی کی لکھ دیں جو نہایت دلچسپ اور بے حد مفید ہوگی۔"[۴۷]

مندرجہ بالا اقتباس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ایک تو سرسید شبلی کے "ناموران اسلام" کو ہیروز آف اسلام تسلیم نہیں کرتے اور دوسرے وہ یہ سمجھتے تھے کہ ان کی سوانح جتنی مفید ہوسکتی ہے اتنی ہی مضر بھی جبکہ امام غزالی کی تالیف کی ترغیب میں یہ نکتہ پوشیدہ نظر آتا ہے کہ اس طرح غزالی کی سوانح کے ذریعے عقلی وجدانیات کا امتزاج نمایاں ہوسکے گا اور یوں بھی غزالی اسلامی نکریات میں کسی مسلک یا مذہب کے نزاع کا باعث نہیں ہوسکتے۔

سرسید اصل میں ناموران اسلام کے کارناموں کو "استخوان جدفروشی" کہتے تھے۔ ان کے ساتھی سید حسین بلگرامی بھی ان سے متفق تھے اور "اسلاف پرستی" کو ایک بہت بڑا خطرہ تصور کرتے تھے: "آج کل ایک نیا مرض شائع ہوگیا ہے جس کو

[۴۷] انتخاب مضامین علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ (مرتبہ اصغر عباس)، ص ۷۹ - ۸۱

اسلاف پرستی کہتے ہیں اکثر انگریزی دان نوجوان ہمارے خصوصاً علی گڑھ کے طلبہ اس میں بکثرت مبتلا ہیں اور اس مرض کی اشاعت کے بانی دو چار یورپین مؤرخ ہیں۔ ۔ ۔ اصل طریقہ ان کی بزرگیوں کی داد دینے اور قدر کرنے کا یہ ہے کہ ہم ان کے قدم پر قدم رکھیں نہ یہ کہ ہمارے بزرگوار جو کچھ اپنے وقت میں کر گئے ہیں ان پر غرہ کریں اور مثل زن بیوہ کے ان کے نام پر بیٹھ رہیں ۔ ۔ ۔ اس شخص نے تاریخ پر بالکل کورانہ نظر ڈالی ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس وقت کے لوگوں میں کوئی عیب نہ تھا اور ہمارا ہی زمانہ بدیوں سے بھرا ہے۔" ۵

بہرحال ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی برعظیم کی سیرت و سوانح نگاری میں ایک نیا موڑ لے کر آئی۔ اگرچہ تہذیب فرنگ نے ہندوستان کے باشندوں اور خصوصاً مسلمانوں کو دو طبقوں میں بانٹ دیا تھا جن میں سے ایک نئے طرز احساس کو خوش آمدید کہنے اور مغربی کلچر کو قبول کرنے کا حامی تھا اور دوسرا اپنے اسلاف کے زریں کارناموں سے اپنی نشأۃ ثانیہ کا خواب دیکھتا تھا لیکن دونوں گروہوں کا مقصد ایک ہی تھا صرف طریق کار مختلف تھا۔ دونوں کا مقصد برعظیم میں مسلمانوں کے وجود کی بقا تھا۔ بقا کے اسی احساس شدید نے ایک نئے طرز کی سیرت و سوانح کی بنیاد رکھی۔ اب سیرت کی کتابوں میں منطقی استدلال اور عقلی و فکری دلائل کا عنصر غالب نظر آنے لگتا ہے چنانچہ خطبات احمدیہ سے لے کر حالی کی حیات جاوید تک اور شبلی کی المامون و الغزالی سے لے کر مولانا آزاد کے الہلال کے سحر انگیز مقالات تک اور سلمان منصور پوری، مناظر احسن گیلانی سے لے کر سید سلیمان ندوی اور عبدالماجد دریا بادی تک سیرت و سوانح میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے جس میں سیرت کا افادی پہلو سب پر غالب ہے خصوصاً دارالمصنفین کا گروہ اس باب میں آگے آگے نظر آتا ہے۔ تاریخ نگاری کے اس نئے تصور کا ذکر کرتے ہوئے مولانا دریا بادی نے سید سلیمان ندوی کی سیرت نگاری پر اپنے ایک مضمون "سیرۃ النبی یا صحیفۂ سلیمانی" میں لکھا تھا:

" اب میلاد شہیدی کا دور رخصت ہو چکا تھا۔ اب غلام امام شہید کا ذوق و شوق

۵ رپورٹ ایجوکیشنل کانفرنس اجلاس چہار دہم مقام رام پور (۱۹۰۰ء)، ص ۴۷-۴۶

بے کار تھا۔ اب سیرت نگاری تاریخ کے دائرے سے نکل کر علم کلام کی ایک مستقل شاخ بن چکی تھی۔ وقت کی ضرورت بھی صدائیں لگا رہی تھی اور کوئی کان نہ تھا جو اسے سنے۔ شبلی نعمانی کی تربت کو اللہ ٹھنڈا رکھے کہ انھوں نے اس آواز کو سنا۔ وقت کی ضرورت کو سمجھے اور سب سے پہلے سیرت کو کلامی رنگ دیا۔ ان کی ضخیم سیرت النبی میں اسے ڈھونڈیے کہ تزویج آمنہؓ کے وقت کتنی عورتیں نذر آتش رشک ہو کر رہ گئیں اور ولادت شریفہ کے وقت ایوان کسریٰ کے کنگروں پر کیا کیا گزر گئی، ہاں اس کے اوراق میں یہ دیکھنا ہو تو دیکھیے کہ عرب کی اصلاح اور کل دنیا کی اصلاح وہ بے نظیر مصلح عالم کس طرح کر گیا اور جو ہمیشہ کے چور اور ڈاکو، سفاک اور جلاد، حرام کار اور شراب نوش، سود خوار و قمار باز تھے، انہیں اس کی نظر کیمیا اثر کس طرح لیس دیکھتے ہی دیکھتے متقی و پاکباز، عبادت گزار و شب بیدار، رحم دل و غم خوار، متدین و پیکر ایثار بنا گئی۔"[۵۶]

دور جدید میں سیرت نبوی پر مبنی جو کتب اور مشاہیر کی جو سوانح عمریاں سلسلے آئیں، ان میں عبدالسلام ندوی کی فقرائے اسلام، سیرت عمر بن عبدالعزیز، اقبال کامل، عبدالرزاق کانپوری کی "نظام الملک طوسی"، حبیب الرحمٰن خاں شیروانی کی ذکر جمیل اور سیرت صدیق رضؓ غلام رسول مہر کی غالب، ایس ایم اکرام کی شبلی نامہ اور یادگار شبلی، شیخ چاند کی سودا، قاضی محمد عبدالغفار کی آثار جمال الدین افغانی اور آثار ابوالکلام آزاد، صالحہ عابد حسین کی یادگار حالی، مولانا مودودی کی سیرت سرور عالم، نعیم صدیقی کی محسن انسانیتؐ، سید نذیر نیازی کی دانائے راز (اقبال)، اسعد گیلانی کی حضور اکرمؐ کی حکمت انقلاب، عبداللہ قریشی کی حیات اقبال کی گم شدہ کڑیاں اور مولانا عبدالماجد دریابادی کی مردوں کی مسیحائی (مقالات سیرت)، سلطان ما محمدؐ، سیرت نبوی قرآنی، حکیم الامت۔ نقوش و تاثرات اور محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق (دو جلدیں) اور متعدد دیگر لکھنے والوں کی کتابیں شامل ہیں۔ ان کتابوں سے پڑھنے والوں کو "عبرت اور بصیرت"[۵۷] بھی حاصل ہو سکتی ہے اور بہجت و مسرت بھی[۵۸]

---

[۵۶] "سچ" - ۱۴ اپریل ۱۹۳۳ء، ص ۴،۳

[۵۷] "فقرائے اسلام"، ص ۴ [۵۸] "مضامین فرحت"، ص ۱۵

ان میں یہ دعوے بھی ملیں گے کہ "میں خود تو ایسی سوانح نگاری کا قائل ہی نہیں جس کا اساس زندگی صرف ایسے واقعات ہوں کہ کب پیدا ہوئے، کس سے بیٹے تھے، کہاں تعلیم پائی، کیا کیا کام کیے" [۹] اور ایسے طریق کار کی وضاحت بھی کہ "مرزا کا ایسا تذکرہ مرتب کرنا تھا جس میں واقعات سن و قوع کی ترتیب سے درج ہوں" [۱۰] بہر حال یہ سوانح عمریاں خوبیوں، خامیوں، بے حد اختصار اور غیر ضروری تطویل، سوانح نگاری کے مسلّمہ اصولوں کی پاسداری اور عدم پاسداری، موضوع سے انصاف یا لکھنے والے کی اپنی ذات کی توسیع وغیرہ سے عبارت ہیں۔ ان میں بعض ایسی بھی ہیں جن پر اصطلاحی معنوں میں سوانح عمری کا اطلاق محض جزواً ہوتا ہے۔

عبدالماجد دریا بادی کی سیرت نگاری کا پہلا ثمر شیریں "مردوں کی مسیحائی" (۱۹۴۳ء) کے نام سے سامنے آیا۔ یہی کتاب بعد ازاں راقم الحروف نے چند مضامین سیرت کے حذف و اضافہ کے ساتھ "سلطانِ ما محمدؐ" کے نام سے ۱۹۸۲ء میں شائع کرائی۔ سیرت رسولؐ کے ضمن میں ان کی دوسری کتاب سیرتِ نبوی قرآنی (۱۹۶۳ء) ہے جو اُن کے محاضرات کا مجموعہ ہے جو جنوری، ۱۹۵۷ء کی آخری تاریخوں میں نیو کالج مدراس میں دیے گئے اور جو اُردو میں اپنی نوعیت کی نادر کاوش ہیں۔

"مردوں کی مسیحائی" میں سیرتِ اقدس سے متعلق متعدد ایسے مضامین شامل کر لیے گئے تھے جو "سچ" اور "صدق" میں مولانا کے قلم سے نکلے تھے۔ یہ مضامین ڈاکٹر غلام دستگیر رشید نے مرتب کیے تھے۔ ان میں سے بعض مضامین کا سیرت سے براہِ راست تعلق نہیں تھا۔ علاوہ ازیں کتاب کا نام مبہم بھی تھا اور بد مذاقی کا آئینہ دار بھی۔ چنانچہ سید سلیمان ندوی کو ماجد کے نام ایک خط میں لکھنا پڑا: "آپ کے ادبی مضامین کی اشاعت مفید ہوگی۔ میں نے پہلے بھی تحریک کی تھی، اس کے لیے مناسب نام "مردوں کی مسیحائی" کے نام رکھنے والوں سے پوچھیے۔ میں سمجھا تھا کہ "اشتہار مقویات" ہے۔ نعوذ باللہ" [۱۱]

---

[۹] "آثار ابوالکلام"، ص ۱۱ [۱۰] "غالب نامہ"، ص ۷

[۱۱] "مکتوباتِ سلیمانی" (جلد دوم)، ص ۱۴۶

اسی لیے راقم الحروف نے مضامین کے اس مجموعے کا نام بھی بدلا اور غیر متعلق مضامین نکال کر ان کی جگہ نئے مضامین شامل کر کے اسے از سر نو شائع کیا۔

"مردوں کی مسیحائی" میں شامل سیرت کے مضامین کا بڑا امتیاز جو اسے سیرت کی بیشتر کتابوں سے الگ کرتا ہے اس کا سحر انگیز اسلوب اور محبت و عقیدت کا ایک سیلاب بلاخیز ہے جس کے تال میل سے ایک "چیزے دگر" ترتیب دی گئی ہے۔ ماجد کے اس اسلوب میں ایسی والہیت اور ایسی سپردگی ہے جو کم سیرت نگاروں کو میسّر آ سکی۔ اس جوشِ بیان اور شدتِ جذبات سے مملو اسلوب کی مثال اس پہاڑی ندی کی سی ہے جو لچکتی، سرکتی، اچھلتی پھسلتی، سنبھلتی اور سرسراتی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے اور جس میں سرجوشیدگی اور نغمہ زنی باہم آمیخت ہو گئی ہوں۔ اس اسلوب میں ایسا خطیبانہ جوش ہے جسے منطق اور استدلال کے چھینٹوں نے معتدل اور متوازن بنایا ہے۔ ماجد کے اسلوب سیرت نگاری میں جو والہیت اور جذبے کا وفور ہے اس کا ایک سبب ان کی وہ عارضی سراب گردی ہے جس نے اُنھیں تشکیک و ارتیاب سے دوچار کر دیا تھا۔ بہت کم تحریروں میں سرجوشیدگی اور حکمت، دلیل اور تجزیہ کاری اور جلال و جمال کا وہ قِران نظر آتا ہے جو ہمیں سیرت کی اس مختصر کتاب میں ملتا ہے۔ اس باب میں اگر کوئی اور کتاب اس کے پہلو بہ پہلو رکھی جا سکتی ہے تو وہ مناظر احسن گیلانی کی (چند اسلوبی ناہمواریوں سے قطع نظر) "النبی الخاتم" ہے۔

عرب کی سرزمین جو زیغ و ضلال اور گمراہی و گندگی میں گردن گردن دھنس چکی تھی، اسے ایک بسیط اور معطّر فضا میں لا کر انوارِ الٰہیہ اور حکمتِ بالغہ سے منوّر و متصف کر دینا ایک ایسا ہمہ گیر انقلاب ہے جس کی مثال دنیا کا بڑے سے بڑا انقلاب پیش نہیں کر سکتا۔ ایسے بڑے انقلاب اور ایسے عظیم داعیِ انقلاب کے لیے پھیکے اور بے جان لفظ کہاں کفایت کر سکتے تھے۔ ماجد نے زندہ لفظوں اور زندہ اسلوب کا انتخاب کیا:

"ابولہب و ابوجہل اور ان کے سارے ہم نشینوں نے اس وقت دیکھا کہ بدبودار اور پُرعفونت کھاد گملے میں پڑی اور اُن کی آنکھوں کے سامنے شاداب و خوش رنگ

مہکتے ہوئے گلاب کے پھول میں تبدیل ہو گئی۔ حق کی قوت ہر تردید و تغلیط کے خطرے سے بے پرواہ ہے۔ زندہ معبود کے زندہ رسولؐ کے زندہ معجزے کا جواب نہ اس وقت بن پڑا نہ آج حق کے جھٹلانے والوں، محمدؐ کے دشمنوں اور ابولہب و ابوجہل کے موجودہ جانشینوں میں سے کسی کے بس کی بات ہے۔"[۱۲]

ماجد کے ان سیرتی مقالات کو محمد ہاشم فرنگی محلی نے نثری نعت کہا ہے[۱۳] اور واقعہ یہی ہے کہ نعت کا مقصد و حید بھی منعوت (رسول اللہ) سے ایک شدید قسم کی قلبی وابستگی ہی پیدا کرنا ہے تاکہ شخصیت بھی اسی "رنگِ احسن" میں رنگ جائے۔ ماجد کے یہ مضامین کسی نام نہاد ناطرفدار کے مضامین نہیں، یہ ایک ایسے شخص کے مضامین ہیں جس کا رواں رواں عشقِ رسول میں ڈوب چکا ہے۔

"مردوں کی مسیحائی" کا ایک اہم مقالہ "میلادی روایات" ہے۔ اس میں ماجد نے یہ بتایا ہے کہ اللہ کے جتنے برگزیدہ بندوں اور بندیوں کی پیدائش قرآن میں مذکور ہوئی ہے ان سب میں ایک امر مشترک ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی پیدائش کے وقت یا قبل و بعد کچھ خوارقِ عادت کا ظہور ضرور ہوا ہے۔ پھر اگر رسولوں کے سردار کے مولودِ مسعود پر غلغلۂ شادمانی و مسرت برپا ہوا ہو تو کسی مسلمان کو اس پر حیرت نہ ہونی چاہیے۔ ماجد نے اپنے اس مقالے میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی "مدارج النبوۃ" اور شاہ ولی اللہ کی "سرور المحزون" کا ذکر کرتے ہوئے ان دونوں میں شامل میلادی روایات کو مستند مانا ہے۔ ایک زمانے میں سرسید کا بھی یہی خیال تھا چنانچہ انھوں نے اپنے ۲۵ صفحے کے رسالے "جلاء القلوب بذکر المحبوب" میں انہی دو کتب کو ماخذ بنایا اور ان سے جا بجا استفادہ کیا جب کہ بعد ازاں "عقلِ حیلہ تراش" کی روشنی میں انھیں "مدارج النبوۃ" میں خصوصاً ہزاروں لغو اور نامعتبر کہانیاں درج نظر آئیں۔ یہ سب ان کی جدیدیت زدگی کا "فیضان" تھا جو انگلستان سے آئی تھی اور جس سے مرعوب ہونے والوں کو خطاب کر کے شبلی نے کہا تھا:

[۱۲] "مردوں کی مسیحائی"، ص ۳۶

[۱۳] دیکھیے فروغِ اردو، عبدالماجد دریابادی نمبر، ۲۹۱ - ۲۹۵

نکتۂ شرع بہ افسانہ برابر بنہی یورپ ارگپ زند آں نیز مسلّم باشد
حل ہر مسئلۂ فقہ زیورپ طلبی شرع پیش تو زتقویم کہن کم باشد
از ابوبکر و عمرؓ ہیچ بیادت ناید گرمیِ بزمِ تو از سیزرِ اعظم باشد

بہرحال ماجد نے توصرف "مدارج النّبوۃ" اور "سرور المحزون" کا ذکر کیا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ خود اُردو میں اس دور میں جو منظوم اور منثور میلاد نامے لکھے گئے ان میں ایسی روایات بکثرت ملتی ہیں۔ محمد باقر آگاہ جو شاہ ولی اللہ کے معاصر تھے، "ریاض الجنّۃ" میں حضورؐ کی ولادت کے باب میں لکھتے ہیں:

"آپ نے جیسا یہاں قدم رنجہ کیا اپنے چہرے سے طلوع یک مرکیا۔ دفع کی ظلمتِ کدورت۔ یہ کہ وہ سب کا سب پچھلائی دفتر تہہ کیا۔ فلک الافلاک سے نقطۂ مرکزِ خاک تک اور سطح عرشِ بریں سے تختِ فرش تک نام تاریکی کا باقی نہ رہا کیونکہ وہ ماہ میں کب یہ نور ہے اور ہے کچھ یہ شان اور ہے کچھ ظہور۔ جتنے جنّ اور شیاطین تھے آسمان پر جانے سے باز آئے اور ستارے سے زمین سے ان سے نزدیک دکھائی دیتے تھے ... اہلِ فارس کے ہزار برس سے جلتے تھے کرکے اور اہلِ فارس مشک و عنبر اس میں ڈال کر پوجتے تھے، بجھ گئے۔ نورِ فزا شمعِ عرب کیا ہوئی۔ آتشِ فارس وہاں مُردہ ہوئی۔"[۱۴] اور یہی بات شاہ ولی اللہ نے لکھی ہے: "بمرد آتشِ فارس دمُردہ بود پیش از آں بہ ہزار سال و خشک شد چشمۂ ساوہ"۔[۱۵]

خیر شاہ ولی اللہ اور باقر آگاہ متاخرین کا تو ذکر ہی کیا، سیرت النّبی پر پہلی اور مستند ترین کتاب سیرۃ ابنِ اسحٰق میں بھی (جس کے کچھ اجزا ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے قیروین سے دریافت کرکے مرتب کر دیے ہیں اور جس کا اُردو ترجمہ نقوش کے رسول نمبر ا میں شائع ہو چکا ہے) ایسے خوارقِ عادت کا ذکر ہے: "احمد نے یونس کی وساطت سے ابنِ اسحٰق کی روایت نقل کی۔ ابنِ اسحٰق نے کہا: "رسول اللہ کی والدہ ماجدہ آمنہؓ بنتِ وہب کا بیان ہے کہ

[۱۴] بحوالہ "سلطان ما محمدؐ"، ص ک، ل
[۱۵] ایضاً

جب اسے رسول ؐ کا حمل رہ گیا تو اسے خواب میں کہا گیا کہ تمہارے پیٹ میں اُمّت کا سردار ہے ..... اس کی نشانی یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایسا نور برآمد ہوگا جس سے سرزمینِ شام میں بصریٰ کے محلّات جگمگا اُٹھیں گے۔" [۱۶]

پھر اُردو موالید پر کیا موقوف ہے، عربی میں موجود موالید میں بھی ایسی روایات ملتی ہیں۔ ماجد کے نزدیک یہ شہادتیں ان بزرگوں کی تھیں جو حدیث و سُنّت کی پرکھ رکھنے والے اور فنِ حدیث کے جاننے والے تھے۔ جب اُنھوں نے ان روایات کو رد نہیں کیا تو ہمیں ان روایات کی تغلیط کر کے اپنی "روشن خیالی" کا ڈھنڈورا نہیں پیٹنا چاہیے۔

ماجد کے ان مقالاتِ سیرت کا اہم ترین باب "سیرتِ نبوی اور علمائے فرنگ" ہے۔ اس میں ماجد نے بعض معروف مغربی سیرت نگاروں مثلاً جارج فنلے، ولیم میور اور کارلائل کی تلبیسات کا پردہ چاک کیا ہے۔ اصل میں مستشرقین کی ایک قابلِ لحاظ تعداد حضورِ اکرم ؐ کی سیرت نگاری کی اہل ہی نہیں۔ ان کی ٹھیٹھ مادّی تربیت اور زہریلی عقل پرستی ایک خاص سطح اور خاص مقام سے آگے نہیں دیکھ سکتی۔ ماجد کے خیال میں بعض مستشرقین بظاہر حضور ؐ کے لائے ہوئے انقلاب کے قائل تو نظر آتے ہیں لیکن وہ انہیں صرف اور صرف ایک غیر معمولی انسان اور ایک عظیم مصلح و مقنّن کے روپ میں دیکھتے ہیں اور انہیں مامور من اللہ اور وحیِ الٰہی کے فیض یافتہ کے طور پر ماننے کے لیے آمادہ نظر نہیں آتے جبکہ انہیں مصلح سمجھنا ایسا ہی ہے جیسے صوبے کے گورنر سے کہا جائے کہ حضورِ والا کے اختیارات کا کیا کہنا، آپ پٹواریوں سے بڑھ کر اختیارات رکھتے ہیں اور چپراسیوں سے بڑے حاکم ہیں۔ دراصل حضورِ اکرم ؐ کو محض ایک عظیم سیاسی لیڈر قرار دینے والوں میں کئی اور لکھنے والے مغربی بھی شامل ہیں۔ مثلاً والٹیئر نے اپنی کتاب میں حضور ؐ کا مقابلہ کرامویل سے کیا ہے اور ان کے کارناموں کو انگلستان کے اس نجات دہندہ سے عظیم تر قرار دیا ہے۔

---

[۱۶] نقوش رسول نمبر ۱۱، ص ۷۔۳۔ نیز ملاحظہ ہوں اس کے ص ۴۲۔۴۳ جہاں حلیمہ بنتِ حارث کا تفصیلی بیان درج ہے جس کے مطابق ان کی بوڑھی اونٹنی دودھ سے سیراب ہوگئی اور ان کی لاغر گدھی چاق چوبند کہ یہ سب اس بچے ؐ کا فیضان تھا جسے وہ پرورش کے لیے اپنے ساتھ لائی تھیں۔

صرف مادی معجزات پر نگاہ رکھنے والے لیسے ہی کوتاہ بینوں کو پیر رومی نے مشورہ دیا تھا کہ ع لفظ بگزاری سوئے معنی روی

اصل میں مستشرقین کا ایک گروہ کثیر ابھی تک عہدِ وسطیٰ کی اس فضا میں سانس لے رہا ہے جس نے ان کے آبا و اجداد کو صلیبی جنگوں میں شکست کی ذلت سے دوچار کیا تھا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر نثار احمد کا ایک قابلِ قدر مضمون "مستشرقین اور مطالعۂ سیرت" قابلِ ملاحظہ ہے [۱۷] عربی زبان میں مستشرقین پر اچھا اور وقیع کام ہوا ہے جیسے مثلاً مصطفےٰ سباعی اور القیتی کا کام۔ اسی طرح اے ایل طیباوی نے بھی مستشرقین کی خداعی اور حامیوں کو خوب بے نقاب کیا ہے [۱۸] اس باب میں انگریزی ہی میں پروفیسر ظفر علی قریشی کا کام بھی چشم کشا ہے [۱۹] ڈاکٹر نثار احمد نے اپنے مضمون میں اپنے موضوع سے کامل انصاف کیا ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے شبلی کی خدمات کا بھی اعتراف کیا ہے۔ ان کے خیال میں "جان آف دمشق" پہلا کج نہاد مستشرق تھا جب کہ گیام پوسٹل پہلا اصولی مستشرق۔ عہدِ جدید کے استشراقی رویوں کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ اب مستشرقینِ اسلام، پیغمبرِ اسلامؐ اور عالمِ اسلام کے اعمال و احوال کے مطالعہ میں زیادہ انہماک اور امعانِ نظر سے کام لے رہے ہیں۔ بہت سے معاملات میں مستشرقین نے بالکلیہ رجوع کر لیا ہے لیکن بقول ان کے فرانسسکو جبرائیلی اس جدید ترین دور میں بھی اعتراف کرتا ہے کہ اہلِ مغرب کی پرانی دشمنی عہدِ جدید میں بھی جاری و ساری ہے۔ اسی طرح ایڈورڈ ڈبلیو سعید اپنی معرکۃ الآرا کتاب Orientalism میں بتاتا ہے کہ استشراق

---

[۱۷] نقوش رسول نمبر ۱۱، ص ۴۸۱ - ۵۶۵

[۱۸] اس ضمن میں الفریڈ گیوم کے سیرتِ ابن اسحٰق کے انگریزی ترجمے کے باب میں ان کا تفصیلی اور عالمانہ تبصرہ ملاحظہ ہو، مطبوعہ The Islamic Quarterly, London. اکتوبر ۱۹۵۶ء، ص ۱۹۶ - ۲۱۴ -

[۱۹] دیکھیے ان کی کتاب "Prophet Mohammad and his Western Critics" ۱۹۸۵ء

کے خارجی اور داخلی دو رُخ ہیں اور اپنے داخلی جذبۂ استشراق کے حوالے سے وہ ویسا ہی ہے، صرف اس کا ظاہری رُخ وقتاً فوقتاً تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ عہدِ وسطیٰ کے متعصب مستشرقین کا حضورِ اکرمؐ کی ذاتِ اقدس کے بارے میں رویّہ کس قدر اہانت آمیز اور جاہلانہ تھا، اس کا ذکر فلپ کے حتیّ نے ایک واقعے کی صورت میں یُوں کیا ہے (نقلِ کُفر، کُفر نباشد) :

"Such was the intellectual anti-Muhammaden climate that any stories, no matter how fantastic, with little or no basis in fact, could be accepted and transmitted. A bishop of Cordova, Eulogius, one of the most learned of his times records on the authority of a Latin manuscript by a monk that on Mohammad's death, his disciples watched for angels to descend and carry away his body, but, instead, dogs came and devoured; hence the natural slaughter by Moslems a large number of these animals". [۲۰]

مستشرقین میں سے بعض لوگوں نے ہمارے یہاں قبولِ عام پایا ہے۔ انہی میں ایک نام کارلائل کا بھی ہے جسے ہمارے بڑے بڑے علما اور سیرت نگاروں نے بھی (بلکہ خود اہلِ مغرب نے بھی) ایک منصف مزاج مؤرخ کے طور پر تسلیم کیا ہے لیکن ماجد صاحب کا موقف یہ ہے کہ اپنی تمام تر ظاہری انصاف پسندی کے باوجود اس کی تحریروں کی تہہ میں وہی تعصب کارفرما ہے جو بالعموم مستشرقین کا خاصہ رہا ہے۔ مثلاً یہ کہ موصوف نے بعض حضورِ اکرمؐ کی کامیابیوں پر نظر کی ہے مثلاً یہ کہ وہ پتولین کرامویل وغیرہ کی طرح محنتی اور پُرخلوص تھے۔ حضور کی نیّت مکر و فریب کی نہ تھی۔ ایسے اظہارات سے بقول ماجد عظمتِ نبوّت دل سے مٹتی جاتی ہے اور انسان اقرارِ رسالت سے دُور ہی جا پڑتا ہے۔[۲۱] پھر قرآن کے اسلوب کے باب میں اس نے جس جہل کا ثبوت دیا ہے وہ بھی افسوسناک ہے۔ فلپ کے حتیّ نے بظاہر کارلائل کی حق پسندی کی تعریف کی ہے لیکن وہ بھی کارلائل کے طریقِ تقابل پر لطیف طنز کرنے سے باز نہ رہ سکا :

---

۲۰ فلپ کے حتیّ "Islam and the West"، ص ۵۱

۲۱ "مُردوں کی مسیحائی"، ص ۱۱۷

"His hero (Mohammad) could not be other than true. Mohammad might not have felt offended by the British lecturer's treatment but he would have felt uncomfortable in the company of Dante, who put him in one of the lowest hells; and of Luther, who preached holy war against his infidel followers". ۲۲

سیرت نگاری کے ضمن میں ماجد کا اگلا اہم کارنامہ "سیرتِ نبوی قرآنی" ہے۔ قرآنِ حکیم سے سیرتِ نبوی کے تمام اہم پہلوؤں کا استخراج ماجد کا ایک نہایت قابلِ فخر کارنامہ ہے۔ چنانچہ انھوں نے ظہور کی پیش خبریاں، نام نسب، وطن زمانہ، فضائل، خصائص، مشاغل، رسالت وبشریت، ہجرت، غزوات و محاربات، معاصرین، مشرکین، یہود و نصاریٰ، منافقین، مومنین، معجزات و دلائل اور خانگی و ازدواجی زندگی جیسے اہم ترین عنوانات وابواب کے تحت متنِ قرآن سے آیات چُن کر حضورِ اکرمؐ کی حیاتِ طیبہ کی تفصیل مرتب کی اور استخراج و استنتاج میں اپنی مہارت اور متنِ قرآن پر گہری نظر کا ثبوت فراہم کیا ہے۔ ان اوراق کے مطالعے کے بعد حضورِ اکرمؐ ایک عبدِ عاجز، شاہد، مبشّر، نذیر، صاحب، عاقب، حاشر اور ماحی کے طور پر نظر آتے ہیں۔ پھر ماجد ساتھ ساتھ اخلاقی اسباق کا بھی استخراج کرتے چلے گئے ہیں۔ نیز ان اوراق میں بھی "بشریتِ انبیاءؑ" کی طرح انھوں نے حضورِ اکرم کے بشری پہلوؤں کو نمایاں کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے جو بعض سیرت نگاروں نے نظر انداز کر دیے ہیں اور حضورؐ کے روحانی پہلوؤں پر اس قدر زور دیا ہے کہ "میم" کا فرق بھی قائم نہیں رکھا۔ ماجد کے موقف کی صرف ایک مثال ملاحظہ ہو۔ سورۃ التحریم کی تین آیات درج کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "قرآنِ مجید کوئی بات بلا مقصد نہیں بیان کرتا۔ اس تمام تر خانگی قصّہ کے لے آنے سے سبق ایک نہیں کئی کئی نکلتے ہیں۔ چنانچہ پہلی تو یہی نکلی کہ آپ کی معیشتی اور خانگی زندگی جنّت کی نہیں اِسی خاکی دنیا کی زندگی تھی جو نوعِ بشری کے ہر ہر فرد کے لیے نمونہ کا کام دے سکتی ہے۔ یہ پیچیدگیاں اس میں وہی پیش آتی تھیں جو ہر انسان کو اپنی ازدواجی زندگی میں پیش آسکتی ہیں اور علاوہ ملکی انتظامات اور اجتماعی معاملات میں اُمّت کی رہنمائی و

۲۲ فلپ کے حتّیٰ: "Islam and the West"، ص ۶۲

پیشوائی کے آپ کو خانگی معیشت کے مرحلوں سے گزرنا تھا کہ بغیر اس کے اسوۂ حسنہ کے کامل و جامع ہونے کی کوئی صورت نہ تھی۔ دوسرا سبق یہ ملا کہ حسنِ معاشرت و معیشت گویا آپ پر ختم تھا۔ عین ناگواری کے عالم میں بھی رفق و ملاطفت کا سررشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پایا۔ تیسرا پہلو یہ ملاحظہ ہو کہ زبان سے یہ نہ ارشاد ہوا کہ خبر مجھے کیوں نہ ہو جاتی، سبب نہ اپنی فراست کو پیش فرمایا نہ اپنے اشراق و کشف کو۔ فرمایا تو ایک عبدِ کامل کی طرح یہ فرمایا کہ اس خدائے علیم و خبیر نے مجھے خبر فرما دی۔ . . . "[۲۳]

پھر جس طرح ماجد نے اپنی تفاسیر میں مذاہب سابقہ کے باب میں اپنی عمقِ نظر کا ثبوت دیا، اس کے کچھ شواہد زیرِ نظر کتاب میں بھی مل جاتے ہیں[۲۴]۔ نیز قرآنِ حکیم میں مختلف مواقع و موارد پر ایک ہی لفظ کے مختلف معانی و مفاہیم پر بھی ماجد کی گہری نگاہ تھی۔ انھوں نے جابجا دادِ تحقیق دی ہے۔ اہلِ نظر جانتے ہیں کہ حضورِ اکرمؐ کی ولادت قبل وفاتِ والد یا بعد وفاتِ والد کا مسئلہ مختلف فیہ ہے[۲۵]۔ لیکن ماجد نے سورۃ الضحیٰ کی آیت الم یجدک یتیما فاٰوٰی میں موجود لفظ یتیم کی جو تشریح کی ہے، اس سے یہ اشکال جاتا رہتا ہے۔ لکھتے ہیں: "یتیم اس کو کہتے ہیں جس کے باپ کا انتقال اس کے بلوغ سے قبل ہی ہو جائے اور قبلِ بلوغ شامل ہے قبلِ ولادت کو، اور تاریخ کا بیان ہے کہ آپؐ کے والدِ ماجد کی وفات آپؐ کی پیدائش سے بھی قبل ہو گئی تھی۔"

" پھر قرآن ہی کے لفظ " فاٰوٰی" سے یہ بھی نکلتا ہے کہ یتیمی کے باعث آپ بے گھر ہو گئے تھے۔"[۲۶]

ماجد نے قرآنِ حکیم کی سوا چھ ساڑھے چھ ہزار آیات سے ایک ثلث، یا اس سے کم ایسی آیات بہرحال نکال لیں جن سے سیرتِ نبوی پر کسی نہ کسی زاویے سے روشنی

[۲۳] سیرتِ نبوی قرآنی، ص ۲۰۵

[۲۴] ملاحظہ ہو سیرتِ نبوی قرآنی، ص ۹-۱۲، ۱۴

[۲۵] دیکھیے سیرۃ ابنِ اسحٰق مشمولہ نقوش رسول نمبر جلد ۱۱، ص ۳۷

[۲۶] سیرتِ نبوی قرآنی، ص ۲۳

پڑتی ہے۔ ماجد کو اس سلسلے میں سیرت ابن ہشام، قاضی عیاض مالکی کی الشفا، شبلی و سلیمان کی سیرت نبوی اور مولانا عبدالشکور لکھنوی کی "سیرت الحبیب الشفیع من الکتاب العزیز الوقیع" سے بہت مدد ملی۔ عربی میں اس موضوع پر ایک مفصل کتاب محمد عزۃ دروزہ کی ہے، لیکن یہ کتاب ماجد کی نگاہ میں اس وقت نہ تھی جب وہ زیر نظر کتاب لکھ رہے تھے۔ یہ کتاب انھیں اپنی کتاب کی تسوید و تبییض کے کئی سال بعد ملی لہٰذا وہ اس سے استفادہ نہ کر سکے۔
سیرت نبوی قرآنی کا ایک امتیاز یہ ہے کہ یہاں ماجد کا اسلوب تحریر لفظی و فنی تزئین کاری اور جوش خطابت سے بالکل الگ تمام تر ترسیل مطالب کا حق ادا کرتا ہے۔ پھر وہ "واقعۂ افک" یا حضورؐ کے مسئلہ تعدد ازدواج جیسے نازک مقامات سے بڑی کامیابی سے گزر گئے ہیں۔
سیرت سرور عالمؐ پر مبنی ان دو کتب کے علاوہ ماجد نے دو شخصی سوانح بھی لکھیں جن میں پہلی مولانا اشرف علی تھانوی کی سیرت و سوانح ہے اور دوسری مولانا محمد علی جوہر کی۔ زندگی بھر ماجد تین موضوعات پر مسلسل لکھنے کے باوجود سیر نہ ہوئے یعنی اکبر الٰہ آبادی، مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا محمد علی جوہر۔ ان تینوں پر مستقل کتابیں لکھنے کے بعد بھی وہ وقتاً فوقتاً اپنے ہفت روزہ اور بعض دیگر رسائل میں اظہار خیال کرتے رہے[۲۷] وہ ہر پھر کر اپنی "اسی چھتری" پر گرداں کبوتر کی طرح آجاتے تھے۔ اکبر الٰہ آبادی پر ماجد کے تصنیفی کام کا ذکر باب دوم میں ہو چکا، اب ذیل میں پہلے "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" (۱۹۵۲ء) کا اور پھر مولانا محمد علی جوہر پر ان کی تصنیف "محمد علی، ذاتی ڈائری کے چند ورق" کا مختصر محاکمہ کیا جائے گا۔
مولانا اشرف علی تھانوی بیسویں صدی کی مسلم عرفانیات کے اہم نمائندہ تھے، وہ بیک وقت عالم دین بھی تھے، مفسر قرآن بھی، حکیم و دانشور بھی، فقیہہ و متکلم بھی، محدث اور واعظ بھی اور عارف و شیخ طریقت بھی۔ ایسی شخصیت کے، جو اس قدر ہمہ گیر ہو، تمام پہلوؤں کو سمیٹنا اور ان سے انصاف کرنا بے حد مشکل کام تھا، مشہور اور بڑی

---

[۲۷] اس ضمن میں دیکھیے صدق جدید کے شمارے ۲۶ اپریل ۱۹۶۸ء، ۳ مئی ۱۹۶۸ء (ان دونوں میں ماجد نے "محمد علی ایک مسلم کی حیثیت سے" مضمون لکھا) اور صدق جدید ۵ اپریل ۱۹۷۴ء (مضمون بعنوان "حضرت تھانوی")

شخصیتوں کے ساتھ انصاف تو اور بھی مشکل ہوتا ہے کیونکہ یہاں اصل میں شہرت اور عظمت کے چھلکے سے گزر کر یا اسے توڑ کر باطن میں جھانکنا ہوتا ہے اور باطن کی تفہیم کے لیے جہاں بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے وہیں وقت، مشاہدہ اور طویل صحبت کی بھی۔ عسکری صاحب نے لکھا ہے کہ فن کار کے لیے آدمی بنی بنائی اور مکمل چیز ہوتے ہیں۔ ماجد بھی اس معنی میں فنکار تھے کہ فنکار کی سی نظر اور اس کے سے شرائط سے متصف تھے چنانچہ انھوں نے زیر بحث کتاب میں جس تھانوی سے ہمیں متعارف کرایا ہے وہ محض ایک فقیہ و عالم، مفسّر و محدّث اور واعظ و خطیب نہیں بلکہ ایک انسان بھی ہے اور گوشت پوست کا بنا ہوا انسان! ۔ اونامو نو نے کئی قسم کے انسان گنوائے ہیں مثلاً ارسطو کا بے پروں والا دو پایہ، مانچسٹر سکول کا معاشی انسان اور روسو کا سوشل کنٹریکٹ والا انسان۔ ماجد کا متعارف کردہ انسان بیک وقت معاش اور معاد کی فکریات کا جامع ہے اور معاشرے اور اس کے مطالبات کا کامل شعور رکھنے والا باشعور حکیم بھی۔ چنانچہ اپنی کتاب کے دیباچہ طبع اوّل میں ماجد نے تھانوی صاحب کے اسی انسانی رُخ کی اہمیت واضح کی ہے اور بتایا ہے کہ انھوں نے اسی نقطۂ نظر سے ان کی شخصیت کا مطالعہ پیش کیا ہے: "اگر کسی صاحب نے کتاب کو اس شوق میں کھولا ہے کہ اس میں حضرت کے مرتبۂ معرفت و ولایت کی تفصیل ہوگی یا ان صفحات میں حضرت کے مناقب عرفانی و مدارج روحانی کا بیان ہوگا تو خیر اسی میں ہے کہ آگے وہ ورق گردانی کی زحمت ہی گوارا نہ فرمائیں۔ حضرت کے مریدین و مسترشدین میں بڑے بڑے پایہ کے لوگ گزر چکے ہیں اور ماشاءاللہ اب بھی سلامت باکرامت ہیں۔ بعض ان میں سے سوانح نگاری کا حق ادا کر چکے ہیں اور بعض حضرات کی تعلیمات کی بہترین شرح و ترجمانی حالاً و عملاً کر رہے ہیں۔"

"یہ مجموعۂ اوراق نہ "کتاب المناقب" ہے نہ ملفوظات مرشد اور نہ سیرۃ الشیخ۔ اس کا موضوع ان سب سے الگ ہی نہیں سب سے پست بھی ہے۔"

"حضرت شیخ" کے کمالات و فضائل اپنی جگہ پر، بہرحال اشرف علی تھانوی نامی ایک انسان بھی تو اسی صدی میں ہوئے ہیں۔ ان کی عمر کے آخری ۱۵، ۱۶ سال کے زمانہ میں اس نامہ سیاہ کو ان سے نیاز اور اپنی بساط کی حد تک گہرا نیاز حاصل رہا اور اس نے اپنے

لیے تجربے اور سابقے میں انھیں بہترین انسان پایا۔ بس ان کی اسی انسانی زندگی کا ہلکا سا عکس ان "نقوش و تاثرات" کے اندر بند کر دینے کی کوشش اُلٹی سیدھی آپ کو یہاں ملے گی اور چونکہ ان کی انسانیت ان کے مفسّر و فقیہہ و درویش ہونے سے الگ کی بھی نہیں جا سکتی اس لیے ضمناً ذکر ان کے علم و فضل، تفقّہ و سلوک کا لانا بھی ناگزیر ہو گیا غ بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر۔ ورنہ حقیقتہً مصوّری صرف ان کی انسانیت کی کرنی تھی، وہ بھی اپنے ذاتی تجربات و مشاہدات کے حدود کے اندر"۔[۲۸]

ماجد نے زیرِ نظر کتاب میں تھانوی صاحب کے ساتھ اپنے پندرہ سالہ تعلقات میں پیش آنے والے واقعات، مشاہدات، علمی، فقہی، کلامی، تفسیری، عرفانی، سیاسی، ادبی اور صحافیانہ مسائل پر اپنے اور تھانوی صاحب کے خیالات اور ارشادات کی تفصیل پیش کر دی ہے اور چونکہ تھانوی صاحب اور ماجد کا تعلق ایک مرشد و مسترشد کا تھا (اس کے باوجود کہ رسماً وہ تھانوی صاحب کے بجائے حسین احمد مدنی سے بیعت رہے) اس لیے انھوں نے اپنے نجی مسائل و مشکلات اور اپنے ذاتی خوابوں اور خواہشوں کی تفصیل بھی ان کے حضور کھول کر رکھ دی ہے اور ان سے رہنمائی کی درخواست کی ہے۔ لیکن یہ بات بہرحال نظر میں رہنی چاہیے کہ مرشد و مسترشد کا یہ تعلق ایک عالم اور ایک عامی، ایک صاحبِ بصیرت حکیم اور ایک چشم بند اور محروم گوش مرید کا نہیں بلکہ ایک عالم اور ایک عالم کا تعلق ہے، ایک مفسّر اور ایک مفسّر کا تعلق ہے گو اس میں سیادت کا مرتبہ تھانوی ہی کو حاصل رہا اور بجا طور پر رہنا بھی چاہیے تھا۔

ماجد نے چونکہ "نقوش و تاثرات" کی ترتیب اپنے پندرہ سالہ تعلقات کے مشاہدات اور مکتوباتِ طرفین پر رکھی ہے اس لیے یہاں یہ ایک طرف مولانا تھانوی کی سوانح ہے، وہیں دوسری طرف خود لکھنے والے کی بھی۔ یہی سبب ہے کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر مولانا ماجد "آپ بیتی" نہ بھی لکھتے تو محض "حکیم الامّت، نقوش و تاثرات" سے ان کی ایک قابلِ اعتماد اور بہت حد تک مستقل آپ بیتی ترتیب دی جا سکتی تھی۔

---

[۲۸] دیباچہ حکیم الامّت، نقوش و تاثرات" (طبع دوم)، ص ۷، ۸

سوانح نگار کے لیے صاحبِ سوانح سے ایک گونہ ہمدردی بھی کامیاب سوانح نگاری کے لیے بے حد ضروری ہے اور یہاں تو معاملہ ہمدردی کا نہیں عقیدت کا تھا لیکن تحقیق، معاصرت اور خصوصاً عقیدت بعض اوقات ایک بڑا حجاب بن جاتی ہے۔ ماجد کو تھانوی سے کس درجہ عقیدت تھی اس کا روپ رس تو زیرِ نظر کتاب کی سطر سطر سے چھوٹا پڑتا ہے، لیکن اس کے باوجود انھوں نے اس تعلق باطنی و داخلی کو حجاب اور نقاب نہیں بننے دیا اور یہی اس کتاب کی ایک سب سے بڑی خوبی ہے ماجد کی اس اجتہادی نظر اور غیر مقلدانہ روش کا اندازہ ذیل کے اقتباس سے کیا جاسکتا ہے: "کسی بزرگ کو بزرگ و معظم ماننے سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ اس کی ساری ہی باتیں دل میں اُتر جائیں اور اس کا ایک ایک جزئیہ واجب التسلیم ہو جائے، کم از کم اپنا عقیدہ تو یہی ہے اور اطاعتِ مطلق و غیر مشروط صرف رسولِ معصوم ہی کا حق خصوصی معلوم ہوتا ہے۔"[۲۹]

تھانوی صاحب کے ساتھ ماجد کا رشتۂ عقیدت کم و بیش ویسا ہی تھا جیسا محمد علی جوہر کا مولانا عبدالباری فرنگی محلی کے ساتھ اور ہم جانتے ہیں کہ جوہر سے ماجد اس قدر محبت اور عقیدت رکھتے تھے کہ ان کے مرید ہونے کی خواہش ایک مدت تک دل میں پالتے رہے۔ انہی جوہر نے تمام تر ارادت کے باوجود اپنے پیر و مرشد سے اختلاف کرتے ہوئے یہ اعلان کیا تھا: "میں نے تو مرشد اس لیے انہیں بنایا تھا کہ جن معاملات میں مجھے ہدایت کی ضرورت ہوگی وہ مجھے حق کی راہ دکھائیں گے لیکن اس خاص مسئلہ میں (مسئلہ حجاز) تو وہ خود میری رہنمائی کے محتاج ہیں ان کی اعانت کرنا میرا فرض ہے۔"[۳۰] یہی وجہ ہے کہ ان اوراق میں جہاں تھانوی صاحب سے عقیدت کے متعدد گوہر شب چراغ نظر آتے ہیں وہیں بعض معاملات میں خصوصاً فقہی، کلامی، تفسیری اور ادبی مسائل میں متعدد اختلاف بھی اور تھانوی صاحب کی تفسیر "بیان القرآن" کے تسامحات کی جانب نشاندہی بھی[۳۱] اس کتاب میں جابجا دیکھی جاسکتی ہے۔

[۲۹] "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" (طبع دوم)، ص ۱۴۲

[۳۰] "محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" (جلد اوّل)، ص ۲۵۲

[۳۱] اس ضمن میں دیکھیے "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" (طبع دوم) کے ص ۳۰۲، ۳۱۰ - ۳۱۷، ۳۷۱، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۸۸، ۵۶۶، ۵۶۷ اور متعدد دیگر مقامات۔

بہرحال "حکیم الاُمّت، نقوش و تاثرات" تھانوی صاحب کے حکیمانہ نکات، فقہی بصیرت، کلامی ژرف نگاہی، معاشرتی احوال و ظروف و مطالبات سے بالغ نظرانہ آگاہی اور نفسیاتی دقیقہ رسی کی ایک زندہ برہان ہے۔ ان اوراق میں جزئی حکمت اور حکمتِ کاملہ کے فرق، ظہورِ مسیح و دجّال اور خروج یاجوج و ماجوج کا مسئلہ، مسئلہ جزائے اعمال، مجاہدۂ اختیاریہ اور مجاہدۂ اضطراریہ کی معنویت، عقیدہ تغیّرِ القرآن، قصّۂ ہاروت و ماروت اور متعدد تفسیری اشکالات کے ضمن میں تھانوی کے حکیمانہ نکات، مسئلہ تقلیل طعام فی رمضان اور سینکڑوں دوسرے فقہی، کلامی اور قرآنی مسائل و اشکالات پر روشنی پڑتی ہے۔

ان حکیمانہ و علمی نکات کے ساتھ ساتھ خود تھانوی صاحب کے مزاج، میلانات، شخصیت، لباس، چال ڈھال، معمولات، غرض شخصیت کے تمام قابلِ ذکر پہلو ماجد کے بے مثال اور منفرد اسلوب کے ساتھ گھل مل کر ان اوراق میں آئینہ ہوئے ہیں۔ ان اوراق سے کھلتا ہے کہ مولانا تھانوی کی اصلی اور سب سے بڑی حیثیت بقول ماجد ایک معالج نفس کی تھی (ص ۴۵۶ - ۴۵۷)۔ مجلسِ اشرفی کے بے شمار فیوضات میں سے ایک فیض یہ تھا کہ مشائخ صوفیہ کے ساتھ محبت اور علما و فقہا کے متعلق عظمت اہلِ مجلس کے دلوں میں پیدا ہو جاتی تھی (۱۳۹)۔ تھانوی صاحب سے ماجد کو کس درجہ عقیدت تھی، اس کا اندازہ ذیل کے اقتباسات سے بخوبی ہو سکتا ہے:

"بیعت کا تعلق ضابطہ سے . . . ایک دوسرے بزرگ سے تھا لیکن علامۂ رشد و ہادی حضرت مولانا تھانوی رح ہی تھے۔ علمی و اخلاقی و اصلاحی سے لے کر ذاتی و خانگی چھوٹے بڑے ہر مسئلہ میں نگاہ اسی دربار کی طرف اٹھتی تھی اور زندگی کی ہر مشکل کا حل یہیں سے ملتا تھا ؎

اے لقائے تو جوابِ ہر سوال   مشکل از تو حل شود بے قیل و قال" [۳۲]

"یہ تھا ان بزرگ کا اندازِ تحریر اپنے ہر طرح کے ایک خُرد کے نام۔ کتنے مختلف اور کیسے کیسے باریک پہلوؤں کی رعایت۔ یہی ادائیں تو تھیں جنھوں نے حکیم الاُمّت کو حکیم الاُمّت بنا دیا تھا۔ محض رسمی درویشوں کے ہاں، خالی ذاکروں شاغلوں کے ہاں کہیں بھی یہ حقائق

[۳۲] "حکیم الاُمّت، نقوش و تاثرات" (طبع دوم)، ص ۱۹۲

ملیں گے؟"[۳۳]

"غزالی وغیرہ نے جو علاج غصہ کے بتائے ہیں وہ بھی اپنی جگہ پر اچھے خاصے ہیں لیکن اس غزالیِ وقت کے تجویز کیے ہوئے علاجوں کی شان ہی کچھ اور ہے۔"[۳۴]

"کہیں میں عقیدۂ تناسخ کا قائل ہوتا تو کہہ ڈالتا کہ امام غزالی دنیا میں دوبارہ تشریف لے آئے ہیں۔"[۳۵]

"واہ رے حکیم الامّت! یہ جواب جس میں اتنی مصلحتوں کی رعایت ہو، ان کے سوا کوئی اور دے سکتا تھا۔ ان ہی تجربوں سے تو بار بار کہنا پڑتا ہے کہ عالم و فاضل، ذاکر و شاغل، عابد و زاہد، بزرگ و درویش ہوتا اور چیز ہے اور حکیم و مصلح ہوتا کچھ اور سے

ہم جس پہ مر رہے ہیں وہ ہے بات ہی کچھ اور عالم میں تم سے لاکھ سہی تم مگر کہاں"[۳۶]

قادیانیوں اور خصوصاً لاہوری قادیانیوں کے ضمن میں ماجد کے یہاں جو نرم گوشہ پایا جاتا تھا، اہلِ نظر سے مخفی نہیں۔ زیرِ نظر کتاب میں بھی اس کے متعدد شواہد ملتے ہیں مثلاً "لاہوری قادیانی ٹھیٹھ قادیانیوں کے مقابلے میں بہت غنیمت ہیں" (ص ۲۵۱) "میرا دل تو نادیانیوں کی طرف سے بھی ہمیشہ تاویل ہی تلاش کرتا رہتا ہے۔" (ص ۲۵۹)۔ ماجد لاہوری قادیانیوں کو اس لیے غنیمت سمجھتے تھے کہ وہ مرزا غلام احمد قادیانی کو نبی نہیں ولی مانتے ہیں اور بظاہر ان کا ولی ہونا کوئی ایسی قابلِ اعتراض بات نہیں لگتی لیکن تھانوی صاحب کی حکیمانہ نظر کی داد دیے بغیر نہیں رہا جا سکتا کہ انھوں نے ماجد کے ایسے ہی خیالات کے جواب میں لکھا:

"میں اس میں موافقت کرنے سے اس لیے معذور ہوں کہ ان کے (لاہوری قادیانیوں کے) ضرر کو معتقدینِ نبوّتِ مرزا کے ضرر سے اشد سمجھتا ہوں۔ کیونکہ وہ لوگ جب نبی کہتے ہیں تو سب کو نفرت ہوجاتی ہے اور محفوظ رہتے ہیں اور یہ لوگ جب نبوّت کی نفی اور

---

[۳۳] "حکیم الامّت، نقوش و تاثرات" (طبع دوم) ص ۲۰۹

[۳۴] ایضاً ص ۴۵۷

[۳۵] ایضاً ص ۱۳۳

[۳۶] ایضاً ص ۱۵۳۔ صحیح مصرع ہے : ع
عالم میں تجھ سے لاکھ سہی تو مگر کہاں

ولایت کا اثبات کرتے ہیں تو نفرت نہیں ہوتی اور اشتیاق ہوتا ہے اس کی کتابیں دیکھنے کا۔ پھر دیکھ کر گمراہ ہوتے ہیں۔" ۳۷؎

کسی سوانح کے مستند ہونے کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اس میں بیان کردہ حقائق کی بعض افراد یا کتب تصدیق کریں۔ اس کسوٹی پر جب ہم ماجد کی زیرِ نظر کاوش کو پرکھتے ہیں تو وہ پوری اُترتی ہے۔ اس ضمن میں ماجد کے معاصر اور سوانحِ تھانوی کے باب میں ان کے پیش رو خواجہ عزیز الحسن غوری کی کتاب "اشرف السوانح" سے "حکیم الامّت، نقوش و تاثرات" کا تقابل بہت مفید اور چشم کشا ہو سکتا ہے۔ اس تقابل سے پتا چلتا ہے کہ تھانوی صاحب سے عقیدت کے باب میں غوری صاحب کی کتاب ماجد کی کتاب سے بھی چار ہاتھ آگے ہے۔ یہاں سوانح نگار اپنے ممدوح و مرشد کی عظمت و رفعت کے ثبوت میں روایت پر روایت اور واقعے پر واقعہ رقم کرتا چلا جاتا ہے جبکہ ماجد کی کتاب میں "شنیدہ" کی بجائے سب کچھ "دیدہ" ہے۔ پھر "اشرف السوانح" تھانوی صاحب کی سوانح ہے جبکہ "حکیم الامّت" جتنی تھانوی کی سوانح ہے اتنی ہی خود ماجد کی بھی اور یہی اس کتاب کا جہاں ایک بڑا امتیاز ہے وہاں ایک بڑی کمزوری بھی لیکن اس تمام فرق کے باوجود "اشرف السوانح" کے مشمولات سے ماجد کے بیانات کی کامل تصدیق ہوتی ہے۔ پھر سید سلیمان ندوی کے بعض بیانات سے بھی ماجد کے معروضات کی تصدیق ہوتی ہے، مثلاً تفسیر بیان القرآن کے باب میں دونوں کے خیالات یکساں تھے۔ تھانوی کی قرأت کی تاثیر کے ضمن میں دونوں کے خیالات ایک تھے۔ ان کی فقہی عظمت کا دونوں کو اعتراف تھا۔ ان کی حکیمانہ نکتہ سنجی کے دونوں قتیل تھے ۳۸؎ علاوہ ازیں ماجد کے بیانات کی تصدیق میں مولانا عبدالباری ندوی کی "جامع المجددین" کو بھی اعتماد سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ عبدالباری ندوی نے لکھا تھا کہ حکیم الامّت کا سب سے نمایاں وصف تھا علم و عمل ہر شعبے میں حدود کی انتہائی رعایت۔

۳۷؎ "حکیم الامّت، نقوش و تاثرات" (طبع دوم) ص ۲۵۲

۳۸؎ تفصیل کے لیے دیکھیے "حیاتِ اشرف" (مؤلفہ ڈاکٹر غلام محمد) ص ۱۱۱ تا ۱۵۵، بحوالہ "حکیم الامّت تھانوی، اکابر اور معاصرین کی نظر میں" ص ۷۶ - ۸۹

"حکیم الاُمت" یہاں ایک طرف حقائق و واقعات کی پوست کندہ رو داد ہے وہیں سحر انگیز اسلوب کے اعتبار سے بھی لائق اعتنا ہے۔ ماجد کو محاکات نگاری، رقت آفرینی اور حسرت سامانی میں ید طولیٰ حاصل تھا۔ کتاب میں ایسے ایک دو نہیں، دسیوں مواقع ہیں۔ یہاں محض تین مختصر اقتباس نقل کیے جاتے ہیں۔ ایک کتاب کی بالکل ابتدا سے، ایک چند صفحے چھوڑ کر اور ایک آتا ہے:

"مہینہ یہی جولائی کا تھا۔ ہائے یہی مہینہ جس نے پندرہ سال بعد دل و جگر خون کر ڈالا۔ اور شروع بالکل شروع کی کوئی تاریخ۔ عجب نہیں کہ تیس جون ہی کی شب ہو کہ سہارن پور، شاہدرہ لائن کے قدیم اسٹیشن تھانہ بھون پر تین مسافروں کا ایک مختصر سا قافلہ سہارن پور کی طرف سے کوئی دس ساڑھے دس بجے اُترا۔ سالار قافلہ دیوبند کے شیخ الحدیث مولانا حسین احمد صاحب اور باقی دو میں ایک مولانا عبدالباری ندوی۔۔۔ اور دوسرا یہ نامہ سیاہ"[۳۹]

"دعا مانگ کر جو نہی حضرت (تھانوی) اُٹھے ہیں نگاہ پہلی صف میں مولانا حسین احمد صاحب پر پڑ گئی۔ ان کی طرف خود ہی بڑے تپاک سے بڑھے اور بڑے التفات سے ملے۔ یہ نرم بشاش چہرہ، یہ ہنستا مسکراتا بشرہ کسی خشک مزاج کا ہو سکتا ہے؟ لوگ یہ بھی کہتے تھے کہ ان کے اور اُن کے بے لطفی ہے، ناچاقی ہے۔ کانوں نے بے شک یہی سنا تھا لیکن اس وقت آنکھیں یہ دیکھ رہی تھیں کہ دو دشمن نہیں، دو دوست گلے مل رہے ہیں۔ اشفاق و الطاف، تفصیل اب کہاں یاد ہے۔ بار بار فرماتے تھے اچھی طرح بیٹھیے، کھُل کر بیٹھیے۔"[۴۰]

"پندرہ برس کا خُوب جانا پہچانا ہوا، پچاسوں بار کا چڑھا اُترا ہوا اسٹیشن آج اجنبی سا تھا۔ مانوس آج نامانوس تھا۔ ہر بار حضرت کا کوئی خادم اسٹیشن پر عزت افزائی کے لیے موجود ہوتا تھا اور ایک آدھ بار تو حضرت نے کرم کی حد کر دی تھی کہ بہ نفس نفیس تشریف لے آئے تھے! آج یہ سب خواب و خیال تھا۔ اسٹیشن سے مزار کا فاصلہ ہی کتنا۔ پورے سے دو فرلانگ بھی تو نہیں اور مزار؟ آہ مزار، نہ کوئی بلند گنبد نہ کوئی کلس دار قبہ، نہ چار دیواری،

۳۹۔ "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" (بار دوم)، ص ۱۱

۴۰۔ ایضاً، ص ۲۶-۲۸

نہ "آستانہ"، نہ جنگلہ نہ کٹہرا۔ایک اوسط درجے کی وسعت کا باغ۔ایک سمت میں ایک مختصر پُرفضا عمارت، وسطِ باغ میں چند گز مربع کا ایک مسطّح تختہ اور وہی اللہ کے اس شیر کی خواب گاہ! نہ شامیانہ، نہ چھت، صرف آسمان کی کھلی ہوئی چھت کے نیچے ایک نیچی سی کچی تربت۔سادگی کی تصویر، صاحبِ قبر کی بے نفسی کا آئینہ۔نہ لوح، نہ کتبہ، نہ پھول، نہ چادر۔[۱۴۱]

شیخ تھانوی پر یہ کتاب یاد آفرینی کے زندہ اسلوب میں لکھی گئی ہے۔یوں لگتا ہے جیسے محبوب کی جدائی کے حسرت آمیز لمحوں میں کوئی ڈھیر سے ڈھیر سے یادوں کے الاؤ روشن کر رہا ہے اور اس پر اپنے ہاتھ تاپ تاپ کر ساری عمر بتا دینے کا تہیّہ کیے ہوئے ہے۔اس یاد آگیں داستانی اسلوب نے اس کتاب کو ایک تیز دھار عطا کی ہے۔

البتہ اس سحر انگیز اسلوب سے قطع نظر مولانا تھانوی کی اس سوانح کے باب میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا اسے باضابطہ سوانح کہا جا سکتا ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ باضابطہ سوانح کے اصولوں پر یہ کتاب پوری نہیں اُترتی۔اس کتاب میں نہ تھانوی کے ابتدائی حالات و موثرات ملتے ہیں نہ تعلیم، نہ اساتذہ و کتب سے فیض کا ذکر، نہ جوانی اور شادیوں کا تذکرہ، نہ والدین اور اجداد کی تفصیل، نہ بے شمار کتب کا ذکر اور ان کا تفصیلی محاکمہ۔نہ ترتیبِ واقعات۔پھر قاری کے لیے ایک بڑی اُلجھن یہ کہ ماجد کے نمبروار استفسارات کے جوابات کہیں آگے نمبروار درج کیے جاتے ہیں جس سے اسے بار بار پھر پیچھے کے صفحات کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔علاوہ ازیں ماجد کا اپنے اور اپنی اہلیہ کے خوابوں کا کثرت سے ذکر گراں گزرتا ہے جس سے کوئی خاص حقائق و نکات سامنے نہیں آتے۔یہ کتاب کی چند نمایاں خامیاں ہیں لیکن ظاہر ہے کہ ماجد نے کہیں اس کتاب کو "سوانح" کے دعوے سے پیش نہیں کیا۔یہ تو محض ان کے "دیدہ" کی رُوداد ہے اور اگر سوانح نام ہے کسی کے باطن کی سیاحی کا تو اس اعتبار سے یہ انتہائی کامیاب اور مؤثر ہے۔"معارف" کے تبصرہ نگار نے اسے ادب کا جاندار مرقع اور شاہکار قرار دیا ہے۔"حضرت حکیم الاُمّت کی علمی و دینی اور اخلاقی و روحانی عظمت و جلالت مسلّم اور کسی کے اعتراف، داد و تحسین سے بے نیاز

[۱۴۱] "حکیم الاُمّت، نقوش و تاثرات"، ص ۵۹۶

ہے لیکن اگر قلم سے اس کی مصوری ممکن ہے تو اس سے بہتر مرقع تیار نہیں کیا جا سکتا...
فاضل مرتب نے حضرت مولانا کی تحریروں سے ان کی خشک مزاجی اور خشونت کی تردید
اور لطافتِ طبع کے ثبوت کا خاص اہتمام کیا ہے۔" ۲۴۲ھ

سوانح نگاری کے ذیل میں ماجد کی آخری موثر ادبی وعلمی کاوش محمد علی جوہر کی سوانح
ہے جو "محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" کے نام سے دو جلدوں میں شائع ہوئی (۱۹۵۴ء،
۱۹۵۶ء)۔ اس کا آغاز محمد علی جوہر کی وفات کے ساتھ ہی ماجد نے "سچ" کے اوراق میں
کر دیا تھا۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں :

"اب خیال آیا کہ مولانا محمد علی کا قرضہ تو اس سے بھی کڑا نا اپنے اوپر باقی چلا آ رہا ہے۔
کسی طرح اسے بھی بے باق کیجیے۔ مرحوم کی وفات کے بعد ہی سچ میں ان پر لکھنا شروع کر دیا
اور محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق کے عنوان سے ۱۷، ۱۸ نمبر سچ میں لکھ ڈالے تھے۔
اب انہی کو بنیاد بنا کر از سرِ نو لکھنا شروع کی اور ۸۸ بابوں میں اور متعدد ضمیموں کے ساتھ
دو جلدوں میں ختم کی" ۲۴۳ھ سچ میں ماجد نے جو ۱۷، ۱۸ نمبر لکھے تھے انہی کو اسی ناقص صورت
میں صرف "محمد علی" کے نام سے اشاعت ادارۂ اُردو حیدر آباد نے مولانا کو دکھائے بغیر
کتابی شکل میں شائع کر دیا تھا۔ ہم نے اس ناقص نسخے کی بجائے بعد کی دو جلدی مفصل تصنیف
کو اپنے محاکمے کی بنیاد بنایا ہے۔

محمد علی جوہر متحدہ ہندوستان کی وہ عظیم شخصیت تھے جنھوں نے تاریخ برِ عظیم کے
پہلے تیس برسوں کو اپنی متحرک جدّوجہد، اپنے بے مثالی صحافیانہ کارناموں، منفرد اسلوبِ
خطابت، سچائی، صداقت، بے باکی اور بے باک نگاری، صدق گفتاری و مجتہدانہ طرزِ
احساس کے حوالے سے متاثر و منور کیا۔ خصوصاً تحریکِ خلافت کے باب میں ان کا اور
ان کے برادرِ بزرگ کا نام ہمیشہ سنہری لفظوں میں لکھا جاتا رہے گا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی
ساتھ یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ ہندوستان کی بلکہ عالمِ اسلام کی محترم شخصیت ہونے

۲۴۲ھ "معارف"، ستمبر ۱۹۵۲ء، ص ۲۳۱، ۲۳۲

۲۴۳ھ "آپ بیتی"، ص ۲۹۰

کے ساتھ وہ ایک متنازعہ شخصیت بھی تھے۔ ایک زمانے میں پورا ہندوستان ان کی قیادت میں اپنا سفر آزادی جاری رکھے ہوئے تھا لیکن پھر ایک ایسا وقت بھی آیا کہ اسی ہندوستان کے ایک بڑے طبقے نے بلکہ ان کے قافلے کے اپنے قافلہ سالاروں اور جلیسوں اور ندیموں کی بڑی تعداد نے بھی ان کی مخالفت پر کمر باندھ لی۔ ایسا کیوں ہوا؟ یہ برعظیم کی تاریخ سیاست کا ایک اہم سوال ہے جو بے لاگ اور گہرے تجزیے کا مطالبہ کرتا ہے۔ ماجلہ نے زیر نظر اوراق میں کم از کم اس نشیب و فراز کی دلچسپ اور قابل مطالعہ تفصیل ضرور مہیا کردی ہے۔

محمد علی کیا تھے، ان کی شخصیت کا جوہر اصلی کیا تھا، کیا وہ زود اشتعال، زود رنج اور جذباتی تھے، ان کا طرز سیاست کیا تھا۔ کیا وہ سیاست کو مذہب کے تابع رکھتے تھے، مغرب میں ان کی تعلیمی زندگی کے خدوخال کیا تھے۔ ان کا ابتدائی سیاسی کیریئر کیسا تھا؟ صحافت ان کے لیے کس بڑے مقصد کے حصول کا ذریعہ تھی؟ عبدالباری فرنگی محلی اور گاندھی جی سے بیک وقت ان کی عقیدت کا سبب کیا تھا۔ گاندھی جی کی ان کی نگاہ میں کیا حیثیت تھی؟ بیسویں صدی کے پہلے تیس برسوں میں ہندوستان کی سیاست بالعموم اور سیاست عالم کس نہج پر جارہی تھی اور محمد علی جوہر کا اس سلسلے میں کیا ردعمل تھا۔ انھوں نے عالم اسلام کے اتحاد کا کیسا خواب دیکھا تھا، ان کی خانگی زندگی کیسی تھی، مالی حالات کیسے تھے، ان کی بے تکان مہمان نوازی کا سبب کیا تھا، ان کی اولادیں کتنی اور کیسی تھیں، ان کی علالتوں اور اموات نے جوہر پر کیا اثرات مرتب کیے۔ ان کے اپنے امراض جسمانی کی نوعیت اور اسباب کیا تھے؟ ان کا طریق قرآن خوانی کیا تھا، معاصر مذاہب پر ان کی نظر کیسی تھی، انگریزی سیاست کو وہ کس نظر سے دیکھتے تھے، اپنے احباب و متوسلین سے ان کا طرز سلوک اور طرز افہام و تبادلۂ خیالات کیسا تھا؟ محمد علی جب تک کانگرس میں رہے ان کا طرز عمل کیا تھا، آخری عمر میں ان کی نماز گزاری کا طریق کیا تھا۔ مخالفین کے باب میں ان کا طرز احساس اور طرز عمل کیا تھا، ان کی جوانی کے ابتدائی چند سال کیسے تھے، اس دور میں ان کے مشاغل علی العموم کیا تھے۔ آخری عمر میں یہ بندہ دو عالم سے خفا تھا تو کس کے لیے، بحیثیت مبلغ اسلام، مفسر اور مناظر ان کا کیا مقام تھا، اپنے خطوط میں محمد علی کے کیسے خدوخال پائے

جاتے تھے، ان کی زندگی کے آخری لیل و نہار کیسے گزرے، ان کے آخری لمحے اور وصیتیں کیا تھیں۔ گویا ان کے آخری اٹھارہ بیس برس کی تمام تفصیل ماجد نے ان اوراق میں اپنے منفرد اسلوب میں بیان کر دی ہے جس سے نہ صرف محمد علی کی جیتی جاگتی اور بولتی چالتی تصویر سامنے آجاتی ہے اور ان پر لگائے گئے بعض اتہامات مثلاً ان کی ہندو پرستی، زود اشتعالی اور سیاسی خود غرضی اور ڈپلومیسی کا پردہ چاک ہو جاتا ہے بلکہ برِعظیم کی پہلی چوتھائی کی سیاسی کروٹوں اور ہنگامہ خیزیوں کا بھی پورا نقشہ مرتب ہو کر سامنے آجاتا ہے۔ پھر چونکہ اس ڈائری کا لکھنے والا خود اس تحریکِ خلافت کا سرگرم رکن تھا، اس لیے اس نے اس تمام ہنگامے کو سبک ساران ساحل کی طرح نہیں دیکھا بلکہ کسی قدر موجوں کے تھپیڑے بھی کھائے۔ ۱۹۱۲ء میں محمد علی سے ان کا جو تعلق قائم ہوا، ان کی وفات (اوائل ۱۹۳۱ء) تک برابر جاری رہا۔ یوں اس تعلق کے احوال میں خود مصنف کی اپنی آپ بیتی کے بھی بہت سے قابلِ توجہ عناصر شامل ہو گئے ہیں اور خود ان کی شخصیت و کردار کے بعض پہلوؤں پر بھی اچھی خاصی روشنی پڑتی ہے۔

ماجد نے اپنی زندگی میں متعدد شخصیتوں سے اثرات قبول کیے جن کا دائرہ شبلی و اکبر سے لے کر شیخ سنوسی اور شیخ تھانوی تک پھیلا ملتا ہے۔ لیکن اُنھوں نے سب سے زیادہ پائیدار اثرات محمد علی جوہر کی شخصیت سے قبول کیے کیونکہ اوائل جوانی ہی میں ان سے شدید فکری و جذباتی تعلق قائم ہو چکا تھا۔ "حکیم الامّت، نقوش و تاثرات" میں ایک جگہ لکھتے ہیں: "عقیدت دینی، مذہبی، روحانی رنگ کی جس زور و قوت، جوش و ولولے سے حضرت حکیم الامّت کے ساتھ ہوئی کسی دوسری زندہ ہستی کے ساتھ نہ تھی لیکن عقیدت سے ذرا ہٹ کر ایک رشتہ محبت بھی ہے۔ یہ محبت اسی جوش و قوت کے ساتھ محمد علی سے تھی۔ گویا ایک مقتدا تھے تو دوسرے محبوب۔"[۴۴]

"محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" اسی محبوب کی آخری اٹھارہ سال کی یادوں پر مشتمل ہے۔ محبت کے اس نازک رشتے کو بخوبی قائم رکھتے ہوئے ماجد نے جوہر کے مخالفین و

[۴۴] "حکیم الامّت نقوش و تاثرات" (بار دوم)، ص۔ ۱۵

معاندین کا ذکر بھی بڑی سلامتی سے کیا ہے، حالانکہ یہی وہ مقام ہے جہاں بڑے بڑوں کو چاروں شانے چت ہوتے دیکھا گیا ہے۔ انھوں نے بیشتر ایک بے لاگ سوانح و سیرت نگار کی طرح متضاد و مخالف افکار و خیالات اور سیاسی و مذہبی رزم آرائیوں کی تصویر پیش کر دی ہے اور نتائج قاری کی ذہانت پر چھوڑ دیے ہیں، لیکن ان کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے ان اوراق میں ایسا لوازمہ جمع کر دیا ہے کہ قاری سوائے جوہر کی عظمت و ذہانت، اسلام سے ان کی اٹوٹ محبت، بے باکی و صدق گفتاری، بلوغتِ ذہنی اور حمیتِ دینی کے کامل اقرار کے اور کسی نتیجے پر پہنچ ہی نہیں سکتا۔ صاحبِ سوانح سے مصنف کی یہ گہری محبت بہر حال اس کے لیے کسی طرح بھی حجاب نہیں بن پائی۔

سید عابد حسین نے اپنی کتاب "The Destiny of Indian Muslims" میں جو خالصۃً کانگریسی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے، جوہر کو ایک ایسے شخص کے روپ میں دکھانا چاہا ہے جو محض ایک سیاسی لیڈر نہیں بلکہ عالمِ اسلام کا ایک مذہبی لیڈر بننے کا خواب دیکھ رہا تھا اور جس کا ملّتِ اسلامیہ کے اتحاد کا خواب اصلاً ایک دیوانے کا خواب تھا۔ اب معلوم نہیں مصنف موصوف کی نگاہ میں کامیابی اور ناکامی کا معیار کیا ہے؟ لگتا ہے کہ وہ اسی فوری کامیابی ہی کو کامیابی سمجھتے ہیں جس کے ڈانڈے نتائجیت سے ملے ہوتے ہیں لیکن اہم تر بات یہ ہے کہ جوہر کے یہاں لیڈری ہرگز مقصود بالذّات شے نہ تھی بلکہ اسلام کی حقانیت کے اعلام و اعلان کا ایک آلہ تھی، اگر ان کا اتحادِ عالمِ اسلامی کا خواب بقول مصنف "Utterly impracticable" [۴۷۵] بھی تھا تو اتنی بات بہر حال مان لینے کی ہے کہ بین الملّی اتحاد کی بنیاد جن چند نیک نفس لوگوں نے ڈالی تھی، ان میں ایک یہی جوہر بھی تھے اور آج عالمِ اسلام اسی خواب کی تعبیر کی کوشش میں مصروف ہے۔ اسلام سے جوہر کی اس شدید فکری و جذباتی وابستگی کو دیکھنا ہو تو ماجد کے زیرِ نظر اوراق ملاحظہ کر لیے جائیں۔ چند مختصر اقتباسات بے محل نہ ہوں گے جن سے یہاں ماجد کے منفرد اسلوب اور موقف کی نشان دہی ہوتی ہے وہیں جوہر کے افکار و نظریات کی نمائندگی بھی اور ان کے عزم و حوصلہ اور جرأت و بے باکی کا ثبوت بھی ملتا ہے:

---

۴۷۵ دیکھیے کتاب مذکور کا ص ۸۵

"صحابیوں کے سرتاج عمر فاروقؓ سے متعلق جب حدیثِ نبوی میں یہ مضمون نظر سے گزرا تھا کہ عمرؓ کی حق گوئی نے ان کا کوئی دوست باقی نہ رکھا تو دل پر بڑا اثر پڑا تھا اور حیرت بھی ہوئی تھی۔ قدرتِ حق نے اس کا ایک ہلکا نمونہ آنکھوں کو دکھا دیا۔ محمد علی اس آفتاب کے سامنے ایک ذرّہ سہی لیکن بہرحال اس ذرّہ پر بھی اسی آفتاب کا پرتو پڑ رہا تھا۔ یہ مخالف وہ مخالف، عمر بھر کے دوست، رفیق، عزیز مخالف، جو اپنے خاص دست و بازو تھے وہ مخالف، اب کارٹون ان کے نکل رہے ہیں۔ ہجویں ان کی چھپ رہی ہیں اور مخالفانہ مضمونوں اور تقریروں کی تو حد ہی نہیں اور یہ ساری یورشیں اس محمد علی پر جس کی بائیں آنکھ تو بالکل ہی جا چکی اور داہنی آنکھ کے چلے جانے کا ہر وقت خطرہ" ۱۴۶

"اب تک صاحبِ فراش ہوں۔ کانفرنس کے روزانہ اجلاس میں نہ صرف ہندوؤں اور انگریزوں بلکہ سب سے زیادہ خود مسلمان بھائیوں سے ایک ایک لفظ پر جنگ کرنی پڑے گی۔ ان تین محاذوں پر جنگ کرنے میں ہر وقت دل کی حرکت یکایک بند ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ سب سے زائد یہ کہ اب لکھ پڑھ نہیں سکتا۔۔۔۔ میں سمجھتا ہوں کہ میرا مذہبی فرض ہے کہ اس کانفرنس میں شریک ہوں اور وہاں سلطانِ جائر اور رعایائے جائر دونوں کے سامنے کلمۂ حق کہہ کر سب سے افضل جہاد کروں تا آنکہ اس کام میں مر جاؤں" ۱۴۷

"اس کا کلام مُن مُن کر ڈرائنگ روم کے کوچ اور صوفے کھکھلا کھکھلا کر ہنسے، اس کا پیام مُن مُن کر مسجد کے محراب و منبر بلبلا بلبلا کر روئے۔ خانقاہیں، مدرسے، پارک اور نشاط خانے، کھنڈر، ویرانے، "قوم پروروں" کی کانگریس اور "ملت پروروں" کی کانفرنس، پریس اور پلیٹ فارم، دیوبند اور ندوہ، فرنگی محل اور علی گڑھ، جمعیۃ العلماء اور مسلم لیگ، سب کے سب اس سے مانوس اور مالوف، سب کے چپہ چپہ پر اس کے نقشِ قدم کے نشان، سب کا ذرّہ ذرّہ اس کے خیر مقدم سے لطف اندوز" ۱۴۸

"۱۹۲۲ء کا ایک عام منظر۔ شام کا وقت ہے۔ ایبٹ آباد کے پولیس پر یہی "صدائے خاتون"

---

۱۴۶ محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق (جلد دوم)، ص ۱۳۱

۱۴۷ حوالۂ سابق، ص ۱۵۹ ۱۴۸ حوالۂ سابق، ص ۲۰۴

دو دو پیسہ کو بک رہی ہے۔ خدا جانے کتنی تعداد میں روز نکلتی ہے۔ لڑکے درد انگیز آواز سے گا گا کر پڑھ رہے ہیں۔ اکثر نواب مرزا شوق کی مثنوی "زہر عشق" کی دُھن میں۔ صد ہا راہگیر کھڑے سُن رہے ہیں۔ پولیس کی لاری آئی بہتوں کو پکڑ پکڑ کر جیل خانہ پہنچا دیا۔ روز سہ پہر سے لے کر رات گئے تک یہی تماشا رہتا ہے۔ جیل جانا ایک ہنسی کھیل ہو گیا ہے ... محمد علی جب کانگرس میں آئے تو قوم کی قوم کو ساتھ لے کر آئے۔ محمد علی جب جیل گئے تو یہی آگ قوم پر گلزار ہو گئی۔"[۴۹]

"۱۹۲۴ء میں جس طرح محمد علی صدرِ کانگرس ہو کر سارے ملک کے سردار منتخب ہوئے، اسی طرح یہ سنہ ان کی زندگی میں عام الحزن یا سالِ غم کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ بڑے سے بڑے صدمے شاید اس سال کے لیے اُٹھ رہے تھے۔ جوان مدقوق بیٹی نے مارچ میں داغِ مفارقت دیا اور رونے والے باپ کے آنسو ابھی رواں ہی تھے کہ خبر آئی مصطفےٰ کمال نے ادارۂ خلافتِ اسلامیہ کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا! محمد علی کے دل و دماغ پر گویا بجلی گر پڑی جس خلافت کے تحفظ کی خاطر برسوں سے اپنی جان و مال کی بازی لگائے ہوئے تھے، جس کی خاطر جیل کی سختیاں اُٹھائیں، بے زر، بے گھر، بے در ہو کر رہے۔ تارک الوطن ہونا پڑا۔ جمع پونجی لٹا کر کھک ہو گئے۔ دن کو دن اور رات کو رات نہ سمجھا۔ اس کا انجام دشمنوں اور یورپی قوموں کے ہاتھوں نہیں ایک ترک اور اپنے کو مسلمان کہلانے والے کی ایک جنبشِ قلم سے دیکھ، محمد علی پر جو کچھ گزری اسے بس عالم الغیب ہی جان سکتا ہے۔ دشمنوں خصوصاً انگریزی اخباروں کے طعنہ اور زہر خند اصل صدمہ پر مستزاد! حیرت اسی پر ہے کہ دیوانگی کی نوبت کیوں نہ آگئی۔"[۵۰]

ماجد کے اسلوب کا ایک خاص پہلو رقت سامانی اور حزن آفرینی ہے اور ظاہر ہے کہ "فلسفۂ جذبات" کے مؤلف سے زیادہ جذبات انگیزی کا ہُنر کس کو آتا ہو گا۔ زیرِ نظر اوراق سے محض ایک مثال دیکھیے۔ یہ وہ موقع ہے جب اگست ۱۹۲۳ء میں محمد علی بیجاپور جیل سے رہا ہوئے:

---

[۴۹] "محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" (جلد اوّل) ص ۱۰۶ [۵۰] حوالہ سابق، ص ۱۴۷

"قیدی جب جیل سے چھوٹتے ہیں تو سیدھے اپنے گھر کی راہ لیتے ہیں اور غریب سے غریب قیدی بھی کوئی نہ کوئی اپنی جھونپڑی کہیں رکھتا ہی ہے۔ محمد علی غریب کا گھر اب تھا کہاں؟ رام پور وطن تھا۔ وہاں ان کی پختہ حویلیاں تھیں۔ وہاں ان کا بچپن گزرا تھا، لڑکپن گزرا تھا۔ جوانی کا ایک حصہ گزرا تھا۔ گھر کے صحن میں یہ دوڑے تھے، کھیلے کودے تھے، گھر کے مکتب میں یہ پڑھنے بیٹھے تھے، وہیں شادی بیاہ ہوا تھا۔ دعوتیں، ضیافتیں، جیسے سب ان ہی کمروں میں ہوئے تھے۔ رام پور کے چپے چپے سے، گلی گلی سے محمد علی کا دل اٹکا ہوا تھا۔ اب وہاں قدم رکھنے کی بھی اجازت نہ تھی" اسلامی ریاست" کے فرمانروا ہز ہائی نس نواب حامد علی خاں بہادر والیِ رام پور کا فرمان قضا توأم یہی تھا ۔ ۔ ۔ محمد علی ہی کے درد انگیز لفظوں میں۔ ؎

گھر چھٹا یوں کہ چھوڑتے دل سے ہم نہ تھے ان کے آستانے سے" [۵۱]

"محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" میں شامل معلومات براہِ راست مصنف کے خزانۂ حافظہ سے نکلی ہیں اور ان کے اپنے مشاہدات پر مبنی ہیں۔ یہ معلومات اکثر و بیشتر مستند ہیں۔ ان کی تصدیق اور بہت سی کتب سے بھی ہوتی ہے۔ ہمارا قیاس ہے کہ اس کتاب کی تسوید کے وقت ماجد کے پیشِ نظر محمد سرور جامعی کی مرتبہ "مضامین محمد علی" (۱۹۳۸ء) ضرور رہی ہوگی۔ یا صحیح تر لفظوں میں، ہمدرد اور کامریڈ کے فائل رہے ہوں گے جن میں محمد علی کے بعض اہم مضامین شائع ہوتے رہے۔ بعد کی کتابوں میں ماجد کی اس کتاب کے متعدد حوالے بذاتِ خود اس کے مستند ہونے کا سب سے بڑا ثبوت ہیں۔ چنانچہ اس باب میں" محمد علی ایک مطالعہ" (مرتبہ عبداللطیف اعظمی)، "مولانا محمد علی اور ان کی صحافت" (ابو سلمان شاہجہان پوری) اور ڈاکٹر افضل اقبال اور اللہ بخش یوسفی کی انگریزی کتابیں "Mohammad Ali -- Life of Maulana Muhammad Ali Jauhar" اور "His Life and Times" پیش کی جاسکتی ہیں۔

ہم باب اول میں کسی قدر تفصیل سے لکھ آئے ہیں کہ اپنے دورِ تشکیک میں ماجد نے

[۵۱] "محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" (جلد اول)، ص ۱۳۹

"فلسفۂ اجتماع" اور" سائیکالوجی اور لیڈرشپ" جیسی کتب لکھی تھیں جن میں مستشرقانہ طریق کار کو اپنایا گیا تھا اور حضور اکرم کو محض ایک کامیاب لیڈر ثابت کیا گیا تھا اور نفسیات قیادت پر بحث کرتے ہوئے بتایا گیا تھا کہ کامیاب لیڈر وہ ہوتا ہے جو اجتماع کے جذبات کا کامل شعور رکھتا ہے۔ اور اس کے مطابق خود کو ڈھالتا ہے۔ جب ۱۹۱۵ء کے اواخر میں یہ کتابیں مولانا محمد علی کی نظر سے گزریں تو انھوں نے چند طویل خطوط ماجد کو لکھے اور بڑے حکیمانہ انداز میں انہیں احساس دلایا کہ ان کا موقف درست نہیں۔ پھر ان کی بار د تعقل پرستی اور ثبوت طلبی کے رجحان پر عمومی گفتگو کرتے ہوئے لکھا: مومن کا قلب مستغنی عن الحجتہ ہونا چاہیے (ص ۹۴) ان خطوط سے جوہر کی حکیمانہ نظر، سچی قرآن فہمی اور گہری بصیرت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ انہی میں سے ایک خط میں انھوں نے برطانوی صحافت کے ایک نامور رکن اور لندن ٹائمز کے شعبۂ خارجہ کے مدیر اعلیٰ ویلنٹائن چرول کو ہدف ملامت بنایا تھا اور اس کا فوری سبب یہ تھا کہ موصوف نے ماجد کو اپنے ایک خط میں ان کی انگریزی کتاب" سائیکالوجی آف لیڈرشپ" پر خوب داد دی تھی[۵۲] اور ماجد اس زمانہ الحاد میں ایسے لوگوں کی داد کو اپنے لیے سرمایۂ افتخار سمجھتے تھے۔ ویلنٹائن چرول کے استعماری حربوں کی مذمت کرتے ہوئے محمد علی نے لکھا تھا:" سر ویلنٹائن چرول ایک خبیث و بد باطن شخص ہے، نہ معلوم اس کی تعریف کی آپ نے کس طرح وقعت کی۔ وہ ہمارے لیے غلامی اور اپنے لیے خواجگی ہی پسند کرتا ہے"[۵۳]

ہوسکتا تھا کہ ہم اس بیان کو محض جوہر کی انگریز دشمنی پر محمول کریں لیکن چرول کی بد باطنی کی تصدیق اور ذرائع سے بھی ہوتی ہے۔ کچھ عرصہ پہلے لندن اور کیمبرج میں ڈاکٹر افضل اقبال کو محمد علی کے باب میں جو قیمتی مواد ملا تھا، اور جس میں نئے منکشف ہونے والے گورنمنٹ کے ریکارڈ اور پرائیویٹ پیپرز موجود ہیں، اس پر مبنی انھوں نے اپنی کتاب میں ویلنٹائن چرول کا بھی ذکر کیا ہے جس میں اس کے ۲۵ مئی ۱۹۱۹ء کے ایک میمورنڈم کی عبارت درج ہے اس عبارت سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ "برطانیۂ عظمیٰ "اسلامی بین الملیت

۵۲۔ اس انگریزی خط کا متن ہم زیر نظر مقالے کے باب پنجم میں درج کریں گے۔
۵۳۔ "محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" (حصّہ اوّل)، ص ۶۱، ۶۲

سے کس قدر لرزہ براندام تھا۔ چرول لکھتا ہے:

"I doubt whether the menacing character of the Pan-Islamic propaganda has yet been sufficiently appreciated. Had it had another ten or twenty years to extend and consolidate itself... it would have constituted an extremely serious danger to British Power, and every scheme for dealing with the remnants of the Ottoman Empire after the war should, in my opinion, be very carefully studied from that particular point of view". ۵۴؎

جہاں تک ادبی فکری حوالے کا تعلق ہے ئے ماجد شبلی کے دبستان کے ایک فرد فرید ہیں لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ سوانح نگاری کے باب میں اُنھوں نے شبلی وسلیمان سے الگ راہ نکالی ہے۔ شبلی کے دبستان کے سوانح نگار بنیادی طور پر مورّخ نظر آتے ہیں جب کہ ماجد نے تھانوی اور محمد علی کے سوانح ان کے خطوط اور اپنی یادداشتوں کی مدد سے لکھے ہیں اور انہیں ایک ایسے اسلوب کی چاشنی دی ہے جس سے صاحبانِ سوانح کی شخصیت سے ایک خاص طرح کی قلبی وابستگی پیدا ہوتی ہے اور ذہن ان کی عظمت کا اعتراف کرتا ہے۔ بہرحال سیرتِ سرورِ دو عالمؐ ہو یا تھانوی و محمد علی کی سوانح، ماجد نے ان تمام میں شخصیت کے ماورائی و مابعدالطبیعیاتی و روحانی پہلوؤں کے دوش بدوش ان کے انسانی پہلوؤں سے بھی اعتنا کیا ہے۔ انبیاء کی بشریت پر تو یوں بھی انھوں نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس کا اجمالی جائزہ مع ان کی دیگر مذہبی و دینی تصانیف کے اگلے باب میں لیا جائے گا۔

بے محل نہ ہوگا اگر "محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" کے بعض تسامحات کی بھی نشاندہی کر دی جائے۔

۵۴؎

Secret Memorandum by Political Department, India Office, on war with Turkey, No. B 233 dated May 25, 1916, P: 4

مشمولہ " Muhammad Ali -- His Life & Times " ص ۱۶۲

ماجد نے روزنامہ ہمدرد سے قبل یک ورقی "نقیبِ ہمدرد" کا بھی ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ "کچھ عرصہ کے بعد نقیبِ ہمدرد کے نام سے ایک مختصر سا روزنامہ نکلنے بھی لگا۔" (جلد اوّل، ص ۴، ۵) واقعہ یہ ہے کہ یہ روزنامہ چونکہ ہمدرد سے پہلے محض بامرِ مجبوری نکالا گیا تھا اس لیے اسے مجازاً "نقیبِ ہمدرد" کہا جانے لگا تھا۔ گویا اس کی حیثیت ہمدرد کے ایک نقیب کی تھی۔ ماجد نے سہواً اسے ایک مرکب نام سمجھ لیا ہے۔ اسی جلد اوّل میں جوہر اور شوکت علی کے چھندواڑہ سے رام پور جانے کی تاریخ اوائل جنوری ۱۹۱۹ء لکھتے ہیں (ص ۷۵) جبکہ یہ دونوں حضرات ۲۵ دسمبر ۱۹۱۸ء کی شب کو رام پور پہنچے تھے۔ ۱۹۲۱ء میں محمد علی کو دو سال کی سزائے قید ہوئی تھی۔ دو سال بعد وہ بیجاپور جیل سے جھانسی منتقل کر دیے گئے اور وہیں سے ۲۹ اگست ۱۹۲۳ء کو رہا کیے گئے جبکہ ماجد نے لکھا ہے کہ بیجاپور جیل سے "چپ چپاتے" جھانسی لائے گئے اور یہاں سٹیشن پر چھوڑ دیے گئے (ص ۱۱۶)

بہرحال محمد علی کے باطن میں جھانکنے اور ان کی شخصیت کے تنوع پہلوؤں سے آشنا ہونے کے لیے ماجد کی سوانحی کاوش لائقِ تعریف ہے وہ اپنے موضوع پر سند کا درجہ رکھتے تھے۔ ڈاکٹر افضل اقبال نے بجاطور پر انہیں محمد علی پر ایک زندہ سند قرار دیا تھا:

"The place of acknowledgement must go to the octogenarian scholar who is by far the greatest living authority on Mohammad Ali". ۵۵

مغرب میں خطوط کی مدد سے سوانح مرتب کرنے والوں میں متعدد نام آتے ہیں مثلاً ڈالٹن اور باسویل وغیرہ مولانا دریابادی نے خطوط کے ذریعے سوانح مرتب کر کے اُردو میں ایک نئے طرز کی سوانح نگاری کا مضبوط سنگِ بنیاد رکھ دیا ہے۔ رئیس احمد جعفری کی مؤلفہ سیرتِ محمد علی پر تبصرہ کرتے ہوئے ماجد نے جو کچھ لکھا تھا وہ ان سے زیادہ خود ماجد کی تحریر کردہ محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق پر صادق آتا ہے:

"محمد علی کی سیرت لکھنی ایک فرد کی سیرت لکھنی نہ تھی، یہ ساری ملتِ اسلامی، سارے

۵۵ Muhammad Ali -- His Life & Times "ص ۷

ملک ہندوستان، ایک ربع صدی کی تاریخ لکھنی تھی۔ سیاسی ادبی تعلیمی مذہبی اخباری کونسی اہم و قابلِ ذکر تحریک تھی جس میں محمد علی کی شخصیت شریک اور شریکِ غالب نہ تھی ۔ مصنف نے دریا کو کوزہ میں بند کرنا چاہا ہے۔"[۵۶]

بہرحال ماجد کی مندرجہ بالا سوانحی کاوشوں پر ان کے بعض غیر معمولی محاسن کے باوجود اصطلاحِ سوانح نگاری کا اطلاق محض جزواً ہی کیا جا سکتا ہے۔

فصل دوم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت شخصیہ نگار

اُردو میں شخصیہ نگاری کی روایت اتنی قدیم نہیں۔ اس کا ابتدائی سراغ تذکروں میں ملتا ہے یہاں تذکرہ نگار شعراء و ادباء کے ذکر میں ان کی شخصیت اور اس کے کسی خاص پہلو کا بھی اجمالاً ذکر کر دیا کرتے تھے لیکن چونکہ تذکروں میں بے انتہا اختصار پیش نظر ہوتا تھا اس لیے ان شعراء کی کوئی واضح تصویر سامنے نہیں آتی تھی اور ان کی عادات و اطوار کا حال کھل کر سامنے نہیں آ پاتا تھا۔ چنانچہ اس ضمن میں پہلا اجتہادی کارنامہ "آبِ حیات" ہے ۔ آبِ حیات میں تحقیق و تدقیق کے حوالے سے سو عیب سہی لیکن اتنی بات بہرحال طے ہے کہ شعراء و ادباء کے چلتے پھرتے اور جیتے جاگتے مرقعے اس میں جا بجا موجود ہیں ۔ اس کتاب میں ان کے اخلاق و عادات پر بھی روشنی پڑتی ہے، ان کے ادبی مشاغل بھی آئینہ ہوتے ہیں ۔ ان کی رقابتوں، چشمکوں، مقابلوں، معرکوں، مجادلوں اور مباحثوں کی تصویر بھی سامنے آتی ہے۔ اس مرقع نگاری اور سراپا آرائی میں آزاد کا قلم بہت رواں نظر آتا ہے ۔ حاتم، سودا، انشاء، ضاحک، مصحفی، ناسخ، آتش، شاہ نصیر، مومن اور ذوق کے زندہ اور متحرک خاکے ان اوراق میں ملتے ہیں۔ میر لکھنؤ پہنچتے ہیں تو ان کی ہیئت کذائی دیکھ کر اہلِ لکھنؤ تضحیک پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ میر کا سراپا ہی ایسا تھا، "لکھنؤ میں پہنچ کر جیسا مسافروں کا دستور ہے، ایک سرا میں اترے، معلوم ہوا کہ آج یہاں ایک جگہ مشاعرہ ہے، رہ نہ سکے۔ اسی وقت غزل لکھی اور مشاعرہ میں جا کر شامل ہوئے ۔ ان کی وضع

[۵۶] "سچ"، ۳ر فروری ۱۹۳۳ء، ص ۳

قد یمانہ، کھڑکی دار پگڑی، پچاس گز کے گھیر کا پاجامہ، ایک پورا تھان پستولیے کا کمر سے بندھا۔ ایک رومال پٹڑی دار تہہ کیا ہوا۔ اس میں آویزاں مشروع کا پاجامہ جس کی عرض کے پائینچے ٹانگ پھنی کی انی دار جوتی جس کی ڈیڑھ بالشت اونچی نوک، کمر میں ایک طرف سیف یعنی سیدھی تلوار دوسری طرف کٹار، ہاتھ میں جریب، غرض جب محفل میں داخل ہوتے تو وہ شہر لکھنؤ کے نئے انداز، نئی تراشیں، بانکے ٹیڑھے جوان جمع انھیں دیکھ کر سب ہنسنے لگے۔" [۵۵]

لیکن آبِ حیات ان تمام متحرک تصویروں کے باوجود اس نفسیاتی بصیرت اور تحلیل سے تہی ہے جو خاکے یا شخصیے کا طرۂ امتیاز ہوتی ہے۔ مسعود حسن رضوی ادیب کے تمام تر دفاع کے باوجود یہ ماننا پڑتا ہے کہ آزاد جانبدار نہ رہ سکے لیکن آبِ حیات نے اُردو کی مرقع نگاری پر بہر حال اپنے دیرپا اثرات چھوڑے جس کے دو جیتے جاگتے نمونے فرحت اللہ بیگ کی "نذیر احمد کی کہانی" اور "دلی کا یادگار مشاعرہ" ہیں۔ اس پر مستزاد فرحت اللہ بیگ کا شگفتہ اندازِ تحریر جو خاکوں یا شخصیتوں کی جان ہوتا ہے۔

کامیاب خاکہ نگاری کے باب میں مولوی عبد الحق کی "چند ہم عصر" اور رشید احمد صدیقی کی "گنج ہائے گراں مایہ"، "ہم نفسانِ رفتہ" اور "ہمارے ذاکر صاحب" کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔ مولوی عبد الحق نے اپنے مجموعے میں جہاں اکابر و مشاہیر کے مرقعے لکھے وہیں نام دیو مالی اور گدڑی کے لعل نور خاں کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ شرافت، نیکی، خیر ان مرقعوں میں نمایاں نظر آتے ہیں اور مولوی عبد الحق صاحب کا موقف یہ ہے کہ نیکی، خیر اور شرافت کسی ایک دین یا دھرم کی جاگیر نہیں۔" نام دیو مالی" ان کے اس موقف کی زندہ اور لافانی شہادت ہے۔ البتہ ایک بات واضح ہے کہ مجموعی حیثیت سے ان کے خاکوں پر سنجیدگی کی فضا غالب ہے اور سیرت نگاری کا عنصر کسی قدر حاوی۔

رشید احمد صدیقی زندگی اور زمانے کے بارے میں ایک گہرا فلسفیانہ نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ بات سے بات پیدا کرنا ان کی تحریروں کا خاص جوہر تھا۔ خاکہ نگاری کرتے ہوئے وہ زندگی اور زمانے کو نہیں بھولتے۔ وہ شخصیت کے باطن میں اُترتے اور اُسے

[۵۵] "آبِ حیات"، ص ۱۸۱، ۱۸۲

اپنا ہمراز بناتے ہیں۔ اعلیٰ انسانی اقدار ان کے ایمان کا حصّہ ہیں اس لیے وہ شخصیہ نگاری کے لیے ایسی ہی شخصیات کا انتخاب کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ محمد علی جوہر ہوں یا افضل العلماء عبدالحق، سید سلیمان ندوی ہوں یا اصغر گونڈوی، مولانا سلیمان اشرف ہوں یا علّامہ اقبال وہ ہر جگہ شرافت اور شائستگی کی قدریں اُجاگر کرتے ہیں۔ جزئیات پر ان کی نگاہ گہری ہوتی ہے، ان کے خاکے ان کے دلِ دردمند اور نگاہِ پُرسوز کے غمّاز ہیں۔ لیکن اوّل تا آخر شگفتہ اور ظرافت کے چھینٹوں سے تروتازہ۔ اُردو خاکہ نگاری میں ان کا درجہ مجتہد کا ہے۔ وہ اپنے شخصیتوں میں کردار نگاری کا جادو جگاتے ہیں اور ان اعلیٰ فضائل کو اُجاگر کرتے ہیں جن سے زندگی زندگی بنتی ہے۔ شخصیات کے ضمن میں ان کا بنیادی رویّہ ہمدردانہ ہوتا ہے۔

خاکہ نگاری کے ضمن میں منٹو کا نام بھی قابلِ ذکر ہے۔ "گنجے فرشتے" اور "لاؤڈ سپیکر" ان کے شخصیتوں کے کامیاب مجموعے ہیں۔ منٹو بنیادی طور پر ایک کامیاب افسانہ نگار تھے۔ شخصیات کی تحلیل اور تجزیہ ان کے افسانوں کی طرح ان کے خاکوں کا بھی طرۂ امتیاز ہے اور تجسّس انگیزی ان کا خاص ہتھیار۔ خصوصیت کے ساتھ باری علیگ کا جو خاکہ اُنھوں نے لکھا ہے وہ ان کی شخصیت کے تہ بہ تہ اسرار کو بخوبی بے نقاب کرتا ہے۔ اسی طرح دیوان سنگھ مفتون اور حسرت کے خاکے بھی خاکے کے مسلّمہ اصولوں پر پورے اُترتے ہیں۔ منٹو کا ذکر آیا تو یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ خود ان کا خاکہ جو ان کے بھانجے حامد جلال نے "منٹو ماموں" کے نام سے لکھا ہے، خاکہ نگاری کے باب میں بے مثال ہے اور اس سے منٹو کی زندگی اور خصوصاً ان کے آخری لمحات پر بڑی چشم کشا روشنی پڑتی ہے۔

خاکوں کے ضمن میں ایک اور اہم نام شاہد احمد دہلوی کا ہے جن کے مجموعے "گنجینۂ گوہر" اور "بزمِ خوش نفساں" اُردو کے کامیاب ترین خاکے ہیں اور شاہد احمد دہلوی کی نفسیاتی بصیرت پر شاہد۔ شاہد احمد دہلوی دلّی والے تھے اور دلّی ایک شخص نہیں، ایک تہذیب کا نام تھا اس لیے اُنھوں نے دلّی کی تہذیبی تاریخ بھی لکھی جو اُجڑا دیار کے نام سے شائع ہوئی۔ اس میں بھی اُنھوں نے کتاب کے آخر میں نہایت مختصر مگر زندہ اور متحرک خاکے لکھے ہیں اور اُن کا عنوان شاہجہانی دیگ کی کھرچن رکھا ہے۔ شاہد احمد دہلوی کے علاوہ کامیاب

خاکہ نگاری کچھ اور لوگوں کے حصّہ میں بھی آئی ہے مثلاً چراغ حسن حسرت کی "مردم دیدہ"، عبدالمجید سالک کی "یارانِ کہن"، اشرف صبوحی کی "دل کی چند عجیب ہستیاں"، محمد طفیل کی جناب، صاحب، مکرم اور مخدومی وغیرہ، علی جواد زیدی کی "آپ سے ملیے"، شورش کی "نورتن" محی الدین قادری زور کی "چند شخصیتیں چند تاثرات"، سیّد ابوالحسن ندوی کی "پُرانے چراغ"، نصراللہ خاں کی "کیا قافلہ جاتا ہے"، صالحہ عابد حسین کی "جانے والوں کی یاد آتی ہے"، شوکت تھانوی کی "شیش محل"، ضمیر جعفری کی "کتابی چہرے" اور مولانا عبدالماجد دریابادی کی "معاصرین" میں عمدہ خاکہ نگاری کے بیشتر عناصر موجود ہیں۔ ان مجموعوں میں طویل و مختصر دونوں طرح کے خاکے ہیں۔ بعض میں تاریخ و سیرت کے عناصر غالب ہیں اور شخصیت کے پہلو دب گئے ہیں اور بعض شخصیتوں پر خود لکھنے والوں کی شخصیت غالب آگئی ہے لیکن بہر حال ان سے بیان کردہ شخصیتوں کے کئی گوشے نمایاں ہوتے ہیں۔ پھر ان کے اسالیب بیان بھی منفرد ہیں۔ کسی کے یہاں جذباتی لہجہ غالب ہے کسی کے یہاں خطابیاتی، کسی کے یہاں سنجیدہ اور کسی کے یہاں ظریفانہ۔

خاکہ نگاری کے لیے چند بنیادی شرائط ہیں مثلاً لکھنے والا حکیمانہ نظر رکھتا ہو، مسلسل اور دقیق مشاہدے کی ہمّت اور حوصلہ رکھتا ہو۔ بات اختصار سے اور شگفتہ اسلوب میں کہنے پر قادر ہو اور شخصیتوں کے انسانی پہلوؤں کو نمایاں کرنے میں عیب نہ سمجھتا ہو۔ پھر سب سے اہم بات یہ کہ صداقت نگاری اور سراپا نگاری کا سلیقہ اور حوصلہ رکھتا ہو۔ اہل علم جانتے ہیں کہ اپنے معاصرین پر لکھنا کس قدر مشکل کام ہے۔ "خوفِ فسادِ خلق" سے بڑے بڑے قہر بلب ہو جاتے ہیں یا استعارہ و ایما کو کام میں لاتے ہیں۔ اگر معاصرین مرحوم بھی ہو گئے ہوں تو ان کے متوسلین، لواحقین اور پسماندگان تو بہر حال زندہ ہوتے ہیں اس لیے سچ لکھنا اور سچ کے سوا کچھ نہ لکھنا "شخصیہ نگاری" میں ایک نہایت کٹھن کام ہے۔

شخصیہ نگاری اور خاکہ نگاری چاول پر قل ھو اللہ لکھنے کا فن نہ سہی لیکن لمبے چوڑے سقف گیر کینوس کی بجائے مغل Miniature کا فن ضرور ہے جو ایک ریاضیاتی ایجاز Precision اور رنگوں کے متوازن امتزاج کا مطالبہ کرتا ہے، اس کی مشکلات ویسی ہی ہیں جیسی طول طویل ناول کے مقابلے میں مختصر افسانے کی۔

ماجد نے اپنی زندگی میں متعدد خاکے لکھے - ان میں زندہ شخصیات کے دوش بدوش رفتگاں کے خاکے بھی ہیں - ان کے رفتگاں کے خاکے " وفیات ماجدی" کے نام سے شائع ہو چکے ہیں - ان وفیات کو ڈاکٹر سلام سندیلوی نے " نثری مرثیے"[۵۸] کہا ہے - لیکن ان نثری مرثیوں میں مرحومین کی زندگی کے بہت سے قابل ذکر پہلو موجود ہیں اور اگرچہ ان خاکوں پر تعزیتیہ رنگ غالب ہے لیکن بہر حال انھیں بآسانی شخصیتوں میں شمار کیا جا سکتا ہے - شخصیتوں کا دوسرا مجموعہ "معاصرین" ہے - یہ دونوں مجموعے ماجد کی وفات کے بعد شائع ہوئے - ان مجموعوں میں شامل خاکوں کے علاوہ بھی متعدد ایسے قابل ذکر خاکے ہیں جو مختلف اخبارات و رسائل یا کتابوں میں شائع ہوئے اور بوجوہ ان کے مجموعوں میں جگہ نہ پا سکے - ہم نے زیر نظر مختصر جائزے میں ان چند خاکوں سے بھی اعتنا کیا ہے -

اس سے پہلے کہ ماجد کی خاکہ نگاری پر گفتگو کی جائے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دیکھا جائے کہ انھوں نے پہلا شخصیہ کب لکھا - بات یہ ہے کہ اپنے ادبی سفر کی ابتدا ہی سے انھوں نے اپنے بعض مضامین میں شخصی عناصر سموئے ہیں مثلاً پیام اکبر (۱۹۲۲ء) وغیرہ، لیکن ہماری تحقیق کے مطابق ان کا متعین طور پر پہلا خاکہ " مہدی حسن " پر ہے جو ان کی وفات (۲۱ نومبر ۱۹۲۱ء) پر انھوں نے لکھا اور جو ہمدم لکھنؤ میں شائع ہوا اور بعد ازاں ۱۹۲۳ء میں " افادات مہدی " میں اختتامیے کے طور پر شامل ہوا - اس شخصیے سے جہاں ادب العالیہ میں مہدی کے مرتبے کی وضاحت ہوتی ہے وہیں ماجد نے اس میں مہدی کی کامیاب کردار نگاری کا حق بھی ادا کیا ہے - لکھتے ہیں، " مزاج میں لطافت و نفاست حد سے زیادہ تھی - کاغذ، کتاب، لباس، غذا، ہر شے اعلیٰ سے اعلیٰ چاہتے تھے - بیش قیمت سوٹ پر خفیف سی شکن بھی گوارا نہ ہوتی تھی - کتاب خریدتے تو اس کی جلد بندی میں وہ وہ اہتمام کرتے کہ خود مصنف سے بھی بہتر پڑتا - آمدنی کا بیشتر حصہ ان ہی تکلفات کی نذر ہو جاتا - مکان کی ایک ایک چیز خوش خلقی و نفاست کا نمونہ ہوتی تھی - ارباب ذوق

[۵۸] دیکھیے ان کا مضمون " مولانا عبدالماجد دریا بادی کے نثری مرثیے " مشمولہ فروغ اردو عبدالماجد دریا بادی نمبر، ص ۱۹۹ - ۲۱۳

کے لیے ان کے مضامین سے بھی بڑھ کر قیمتی ان کے خطوط ہوتے تھے۔" [۵۹]
ماجد کے انشائی ادب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حسرت و عبرت آفرینی کا معتدبہ جوہر موجود ہوتا ہے۔ خاکوں میں بھی کہیں کہیں یہ عنصر برقرار رکھا گیا ہے۔ اس ضمن میں "معاصرین" میں سے چودھری صاحب (خلیق الزماں) کا خاکہ اور "وفیاتِ ماجدی" میں "بوڑھی محبوبہ"، "ماں کے قدموں پر"، "ایک خدمت گار کی یاد میں" اور "جشنِ نوشابہ" خصوصیت سے قابلِ توجہ ہیں۔ یہ اسلوب انھوں نے اپنے پہلے خاکے میں بھی برتا ہے۔ عبرت آفرینی کا نمونہ ملاحظہ کیجیے:

"عمر پچاس کے اندر تھی اور صورۃً چالیس سے زائد نہیں معلوم ہوتے تھے۔ اُمید تھی کہ پنشن کے بعد ساری فرصت اُردو ادب کی خدمت گزاری میں صرف کریں گے۔ قبل اس کے کہ یہ فرصت نصیب ہو خود کشمکش حیات ہی سے فرصت حاصل ہو گئی۔ آہ، جس وقت یہ خیال آتا ہے کہ کل تک جو جسم زیبائش و آراستگی کی تصویر تھا اور جس کی ایک ایک سانس لطافت و نفاست کی عطر بیزیوں میں بسی ہوئی تھی وہ آج ایک تیرہ و تار گڑھے میں، ایک مہیب تودۂ خاک کے نیچے دبا پڑا ہوا ہے تو ہم غافلوں کا دل بھی عبرت سے لرز جاتا ہے۔" [۶۰]

اس شخصیے (یا مرثیے) کے آخر میں بھی اپنے اسلوبِ خاص کو برتتے ہوئے ماجد، مرحوم کو مخاطب کر کے اسے الوداع کہتے ہیں اور ان الوداعی کلمات میں اس کی شخصیت کے نمایاں پہلوؤں کا تذکرہ بھی کرتے چلے جاتے ہیں۔ یہ الوداعی تخاطب تاثر کو دوچند کر دیتا ہے۔ یہی اسلوب ماجد نے "وفیاتِ ماجدی" میں متعدد موقعوں پر استعمال کیا ہے۔ "مرتے والے مہدی الوداع! اور ایک نامعلوم مدت کے لیے الوداع! تیری زندہ دلی، تیری بذلہ سنجی اور تیرا خلوص زندگی میں دوسروں کے لیے سامانِ لطف و انبساط تھا مرنے کے بعد تیری نیکیاں، تیری خوبیاں اللہ کا فضل و کرم تیرے حق میں ابرِ رحمت و مایۂ انشراح ثابت ہوں۔" [۶۱]

[۵۹] "افاداتِ مہدی"، ص ۳۲۷ [۶۰] حوالۂ سابق، ص ۳۲۹
[۶۱] حوالۂ سابق، ص ۳۲۹-۳۳۰

"معاصرین" میں شخصیتوں کی تعداد اسی ہے جب کہ "وفیاتِ ماجدی" میں باسٹھ۔ ان میں ماجد کے بڑے سے بڑے بھی شامل ہیں۔ چھوٹے اور برابر والے بھی۔ ان میں ان کے محسنین و مرشدین بھی شامل ہیں اور حاسد و معاند بھی۔ ماجد نے ان تمام کے کردار و میلانات کی تصویریں کھینچ دی ہیں۔ ان اوراق میں ان کی کامیابیوں اور ناکامیوں، حسرتوں اور نارسائیوں، امیدوں اور خدشوں، حکمتوں اور حماقتوں تمام کے بہت زندہ و دلچسپ، اور درد ناک تذکرے شامل ہیں۔ اور ان تمام کی مرقع نگاری میں ماجد کے رواں اور کیفیت نگار قلم کا سانس کہیں نہیں پھولتا۔ پھر ماجد نے ان اوراق میں اور اسی طرح "وفیاتِ ماجدی" میں مشہور و ممتاز اکابر کے ساتھ ساتھ گمنام یا کم نام یا زود فراموش کردہ افراد کو بھی یاد رکھا ہے۔ ان اوراق میں ان کے سیاسی و دینی افکار، ان کے طرزِ تبلیغ و ارشاد، ان کے معصوم یا مکار طرزِ عمل، ان کے ضبط و تحمل یا زود اشتعالی و جذباتیت، ان کے امیال و عواطف، ان کی عبادات و عملیات اور ان کی حزم و احتیاط یا بے اعتدالی سب کی طرف لطیف اشارے یا کھلی شہادتیں فراہم کر دی ہیں۔ لیکن جہاں ان شخصیتوں سے افرادِ مذکورہ کے کردار و نفسیات پر روشنی پڑتی ہے وہیں ماجد کی شخصیت کے بھی بہت سے پہلو سامنے آتے ہیں۔ یہ ایک سطح پر لکھنے والے کی مجبوری ہے اور خاکہ نگاری میں تو یہ مجبوری اور بڑھ جاتی ہے کہ یہاں خاکہ نگار کو دہی لکھنا ہوتا ہے جو "شنیدہ" کی بجائے "دیدہ" ہوتا ہے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اس کی کاوش میں تو تو پے ساختہ پن پیدا ہو سکتا ہے اور نہ اعتبار۔ "معاصرین" میں شامل شخصیے ماجد نے ۱۹۷۰ء کے بعد لکھنے شروع کیے اور ۱۹۷۴ء میں یہ بڑی تعداد میں لکھے جانے کے بعد "صدقِ جدید" میں شائع ہوتے لگے۔

ظاہر ہے یہ شخصیات ایک خاص عہد میں سانس لیتی تھیں، اس لیے ان کے ذکر میں ان کے عہد کا آنا بھی ناگزیر تھا۔ لیکن ماجد نے اس عہد کے سیاسی، سماجی، تہذیبی اور فکری احوال کو خاکہ نگاری پر حاوی نہیں ہونے دیا۔ کہیں کہیں کسی شخصیت پر لکھتے ہوئے اس کے کارناموں پر محاکمہ بھی کر دیا ہے [۶۳] لیکن یہ محاکمہ مختصر ہے اور خاکے کے بنیادی "Texture" کو مجروح نہیں کرتا۔ ماجد کے شخصیے یوں بھی مختصر ہیں اور ایجاز و اختصار خاکے کی جان ہوتا ہے۔

[۶۳] مثلاً دیکھیے معاصرین میں شامل ہادی رُسوا کا شخصیہ، ص ۹۰ - ۹۴

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے کہ معاصرین کے بارے میں یا قریب العہد بزرگوں کے بارے میں سچا اظہارِ رائے اور خصوصاً ایسے معاشرے میں جہاں بات پر زبان کٹتی ہو، بڑا مشکل کام ہے۔ حالی نے توجیہات جاوید میں "سوانح نگاری" کے ضمن میں لکھا تھا کہ ابھی یورپ کی "کریٹیکل" طرز پر سوانح لکھنے کا وقت نہیں آیا لیکن یہ بات شخصیت نگاری کے باب میں بھی اتنی ہی سچ ہے۔ بہرحال معاصرت کے تمام تر عذرات و حجابات کے باوجود ماجد نے صداقت نگاری اور بے باکی کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ مولوی عبدالحق نے "چند ہم عصر" میں لکھا ہے:

"تصویر جس قدر بڑی شاندار اور نفیس ہوتی ہے، اسی قدر اسے پیچھے ہٹ کر دیکھنا پڑتا ہے تاکہ اس کے خدوخال واضح طور پر نمایاں ہوسکیں۔۔۔ یہی حال بڑے لوگوں کا ہے۔ ہم عصر بے لاگ رائے دینے سے قاصر رہتے ہیں۔ ان میں موافق بھی ہوتے ہیں مخالف بھی (وہ آدمی ہی کیا جس نے کچھ مخالف نہ پیدا کیے)۔ موافق اور مخالف دونوں مبالغہ کرتے ہیں۔ رائے کے جانچنے کے لیے نیت بھی دیکھنا پڑتی ہے۔ ہم عصر کیسا ہی بے لاگ ہو، اپنے زمانے کے حالات و خیالات اور اُلجھنوں سے متاثر ہوئے بغیر رہ نہیں سکتا۔ ایک مدت کے بعد جب یہ جانبداریوں اور حمایتوں کا غبار چھٹ جاتا ہے تو اصل حقیقت آشکارا ہوجاتی ہے۔"[۶۳]

اس فطری مجبوری کے باوجود ماجد نے اسے اپنے لیے سنگِ راہ نہیں بننے دیا اور سچائی سے جو کچھ محسوس کیا ہے لکھ دیا ہے۔ چند خاکوں سے کچھ اقتباس دیکھیے:

ا۔ "لیکن ایک دوسرے حسن نظامی بھی تھے۔ دینی شخصیتوں (مثلاً امام بخاری) کی توہین کرنے میں اہلِ سنت کی دل آزاری کی پرواہ نہ کرتے۔ اور مجاہدِ اُمت اور پیشوائے ملت محمد علی مرحوم کو نیچا دکھانے میں ناگفتہ حدود تک پہنچ جاتے۔ ان دوسرے حسن نظامی کا معاملہ بس اللہ ہی کے حوالے کرتا ہوں اِس دُعا کے ساتھ کہ ان کی خوبیوں اور ان کی شانِ جمالی کے طفیل ان کی لغزشوں اور بشری کمزوریوں کو دامنِ عفو میں ڈھانپ لے۔"[۶۴]

ب۔ "بیعت ہوجانے پر انسان بالکل پابند ہوجاتا ہے اور اپنی بڑی سے بڑی علمی تحقیق

۶۳۔ "چند ہم عصر" (ترمیم و اضافہ شدہ ایڈیشن ۱۹۶۶ء)، ص ۲۴۳

۶۴۔ "معاصرین"، ص ۹۷

میں بھی پیر صاحب کا منہ دیکھتے رہنا پڑتا ہے۔ حضرت تھانوی کی نشر الطیب بھی بجائے خود ایک مرتبہ رکھتی ہے۔ لیکن علمی، تاریخی، تحقیقی معیار سے سیرۃ النبی (سلیمان ندوی) اور نشر الطیب میں جو فرق ہے اسے کیسے مٹا دیا جائے۔" ۶۵

ج۔ "رہی تاریخ اُمت تو وہ خلافت راشدہ کے دورِ صدیقی و دورِ فاروقی کو چھوڑ کر مسلمانوں ہی کے لیے کیا تبلیغی اہمیت و کشش رکھتی ہے جو ایک پیدائشی غیر مسلم (گاندھی) کے لیے رکھتی۔" ۶۶

"معاصرین" میں شامل ماجد کے بیشتر خاکے شگفتہ اور علمیت کی بوجھل فضا سے آزاد ہیں۔ ان کے فلسفہ، نفسیات اور ٹھوس علمی کاوشوں کے منظر نامے سے نکل کر قاری جب "معاصرین" کے سرسبز و شاداب میدان میں سانس لیتا ہے تو اسے اپنا قد نکلتا ہوا اور خون بڑھتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ ان خاکوں میں ماجد نے کہیں کہیں سراپا نگاری اور کردار نگاری کی مہارت بھی دکھائی ہے اور تاثر میں شدت پیدا کرنے کے لیے سراپا نگاری اور کردار نگاری کی اہمیت سے کسے انکار ہو سکتا ہے۔ ہمارے خیال میں تو کامیاب خاکے کے لیے سراپا نگاری ویسی ہی ضروری ہے جیسے کامیاب غزل کے لیے توانا مطلع :

ل۔ "آنکھیں نیچی، چہرہ پُر سکون، بشرے پر ریاضتوں کا غازہ، اُس وقت کُرتا اور ٹوپی جزوِ لباس تھے۔ تصویر بار بار کی دیکھی ہوئی تھی۔ دیکھا تو نقشہ ویسا ہی تُما تُر پایا جیسا سُنا تھا۔" ۶۷

ب۔ "میں نے جب دہلی جا کر دیکھا تو سن سفید ہو چکے تھے۔ پھر بھی باتصویر کے، ڈیل ڈول کے اچھے خاصے تھے۔ جوانی میں ڈنڈ پیل کسرتی رہے ہوں گے، پُرانی تصویروں کا کینڈا کہے دیتا تھا۔" ۶۸

ج۔ "حریف کی ذہنیت کی نبض شناسی میں مولانا بہت بڑھے ہوئے تھے ایسی بات

۶۵ "معاصرین"، ص ۲۰۴ ۶۶ حوالۂ سابق، ص ۵۱

۶۷ گاندھی جی مشمولہ "معاصرین"، ص ۴۸

۶۸ راشد الخیری مشمولہ "معاصرین"، ص ۱۰۴

ڈھونڈ نکالتے کہ آریہ سماجی ذہنیت دنگ ہو کر رہ جاتی۔ اب یاد نہیں کہ کتنے مناظرے کر ڈالے، اور ہر جگہ کامیاب ہی رہتے۔ ایک جگہ ایک معروف نامور آریہ سماجی مناظر نے شروع ہی میں خم ٹھونک کر کہہ دیا کہ "آپ مسلمان ہی کب ہیں جو اسلام کی طرف سے وکیل بن کر آئے ہیں — دیکھیے مسلمان علماء کے فتوے۔ یہ سب آپ کی تکفیر میں ہیں"۔ یہ کہا اور میز پر ان فتووں کا ڈھیر لگا دیا۔ مولانا صبر کے ساتھ اپنی تکفیر کا ڈھنڈورا سنتے رہے۔ جب وہ کہہ چکا تو کڑک کر بولے: "اچھا صاحب میں اب مسلمان ہوتا ہوں اور آپ سب مسلمان گواہ رہیں کہ میں سب کے سامنے کلمہ شہادت پڑھتا ہوں اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ و اشھد ان محمد رسول اللّٰہ۔ فرمائیے، اب تو کوئی عذر باقی نہیں رہا؟" مسلمان باغ باغ ہو گئے، آریہ مناظر سے کچھ جواب بن نہ پڑا اور مولانا نے اپنا کام چلتا کر دیا۔"[۶۹]

ت۔ "داڑھیاں اتنی خوش نما میں نے دو ہی دیکھی ہیں۔ بال ریشم کی طرح ملائم، ایک تو انھیں (ڈاکٹر عبدالعلی) کی۔ دوسری عبدالباری فرنگی محلی کی، اور ہاں دو داڑھیاں اور بھی خوب خوش نما دیکھی ہیں۔ ایک مولانا سید سلیمان ندوی کی اور دوسری مناظر احسن گیلانی کی۔"[۷۰]

س۔ "نام دیوبند کے سلسلے میں عرصے سے سن رہا تھا اور دو ایک مضمون بھی پڑھ چکا تھا۔ خیال یہ ہو رہا تھا کہ بڑے مناظر جدال پسند اور بحاث قسم کے عالم ہوں گے۔ پرانی اصطلاح میں معقولی۔ زیارت جب اوّل اوّل حیدر آباد میں ہوئی مولانا عبدالباری کے ساتھ تو نقشہ ہی دوسرا نظر آیا۔ بڑے ہنس مکھ، وجیہہ، شکیل، نرم مزاج، نرم رو اور چہرے پر داڑھی تو خاص طور پر ملائم و خوش نما، بال ریشم کی طرح نرم اور چہرے پر خشونت و کرختگی کہیں نام کو نہیں۔ نماز عشا کا وقت آیا تو آواز بھی سریلی اور مترنم، درد و گداز لیے ہوئے سننے میں آئی۔ قرأت شاید سورۃ الملک کے دوسرے رکوع کے نصف آخر کی تھی۔ جوں ہی انھوں نے اَفَمَنْ يَّمْشِیْ مُكِبًّا عَلٰى وَجْهِهٖۤ سے شروع کی معلوم ہوا کہ کسی نے دل مل دیا ہے۔"[۷۱]

---

[۶۹] مولانا ثناء اللہ امرتسری مشمولہ "معاصرین"، ص ۱۲۵

[۷۰] "معاصرین"، ص ۱۴۸

[۷۱] گیلانی (مناظر احسن) مشمولہ "معاصرین"، ص ۱۸۲

کردار نگاری، محاکات اور سراپانگاری کے یہ عناصر "وفیاتِ ماجدی" میں بھی جا بجا پائے جاتے ہیں۔ صرف دو مثالیں دیکھیے ۔ پہلی مثال حسرت موہانی کی ہے اور دوسری تصدق حسین شروانی کی۔ ساتھ ہی ساتھ ماجد کا منفرد اور بے تکلف اسلوب بھی ملاحظہ ہو:

ا ۔ "سیاست میں وہ اپنی ذات سے خود ایک انجمن، ایک ادارہ، ایک پارٹی تھے۔ شروع میں اپنے کو منسوب تلک کے اسکول سے کرتے رہے اور اب ایک عرصہ سے اپنے کو کمیونسٹ کہنے لگے تھے ۔ لیکن حقیقتاً وہ مقلد کسی کے بھی نہ تھے ۔ مجتہد اگر نہیں تو منفرد ضرور تھے ۔ کانگرس میں جب تک رہے ساتھیوں سے لڑتے بھڑتے اور آزادی کامل کا علم بلند کیے رہے ۔ تحریک خلافت میں رہے تو اسی شیر دلی کے ساتھ اور مسلم لیگ میں جب کام کیا تو حد یہ ہے کہ قائداعظم جناح صاحب کی شخصیت سے بھی نہ دبے ۔ مذہبی اتنے کہ کسی میٹنگ کسی جلسہ میں بھی ہوں، ادھر نماز کا وقت آیا اور اُدھر وہ اپنی میلی کچیلی بھیر شروانی اتار اور اسی کو جانماز بنا، کمرہ میں برآمدہ میں جہاں بھی جگہ ملی نماز کے لیے کھڑے ہوگئے۔ سچ زندگی میں ایک دو نہیں سولہ کیے ۔"[۲۵]

ب ۔ " تاریخ اور مہینہ تو بھلا اب کسے یاد ۔ سنہ غالباً ۱۹۰۷ء تھا اور جاڑوں کا زمانہ علی گڑھ کی فٹ بال ٹیم لکھنؤ میچ کھیلنے کو آئی ۔ ادھر علی گڑھ کے کھلاڑی گیند بلے کے کرتب میں اپنا سکہ جمائے ہوئے، ادھر لکھنؤ کی خلقت کھیل تماشے کے شوق میں تمام چمکائے ہوئے ۔ شہر میں ایک دھوم مچ گئی ۔ میچ پُرانی کننگ کالج گراونڈ پر تھا ۔ قیصر باغ کے مشرقی و شمالی سرے پر تماشائیوں کے ٹھٹھ کے ٹھٹھ لگ گئے ۔ امیر، غریب، نوجوان، بوڑھے، طالب علم، سودے والے بھی اور اسی ہجوم میں ان سطور کا راقم ایک اسکول کا گمنام طالب علم بھی ۔ علی گڑھ کے کھلنڈرے ایک سے بڑھ کر ایک لیکن تماشائیوں کی نظریں بس علی گڑھ کے گول کیپر پر جمی ہوئیں ۔ ایک سُرخ و سفید قوی و تنومند خوش رو نوجوان پہاڑ کی طرح اٹل اور چٹان کی طرح مضبوط ۔ معلوم یہ ہوتا تھا کہ گول کیپر کے فرائض کے لیے ہی خلق ہوا ہے ۔ لکھنؤ کی ٹیم بے طرح جوش اور ولولہ کے ساتھ بپھر بپھر کر کیسے کیسے حملے کرتی اور ہر حملہ اسی گول کیپر کے

[۲۵] شذرات مشمولہ معارف جولائی ۱۹۵۱ء، ص ۴ و نیز "وفیاتِ ماجدی"، ص ۱۳۰۔

تصدق میں ناکام۔ بس یوں سمجھیے کہ سمندر کی غضب ناک موجیں اپنی سطح سے اُچھل اُچھل کر حملہ آور ہوتیں اور پتھر کی چٹان سے ٹکرا کر پھر واپس چلی جاتیں "۔ ۷۳

ماجد نے شخصیہ نگاری میں صداقت و حقیقت نگاری سے کہیں تجاوز نہیں کیا۔ حتیٰ کہ اپنے ایسے معاصرین کے بارے میں بھی انصاف پسندی سے کام لیا ہے جن سے یا تو انھیں شدید فکری و مذہبی اختلاف تھا یا جن سے انہیں شدید ذہنی اذیت پہنچی تھی۔ اس ضمن میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور نیاز فتح پوری پر ان کے خاکے ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں ۷۴ اور تو اور اس ضمن میں انھوں نے اپنے بعض تھیاسوفسٹ یا ہندو معاصرین کی شخصیت کے بعض پہلوؤں کی بھی بڑی انصاف پسندی سے تعریف کی ہے۔ اس ضمن میں مسز اینی بیسنٹ اور بھگوان داس کے بارے میں ان کے وفیاتی شذروں میں سے ایک ایک اقتباس:

ا۔ " ملک کی مشہور و معروف خادمہ اور مخدومہ مسز اینی بیسنٹ رحلت کر گئیں اور ملک ان کے ماتم میں مصروف ہے۔ ولایتی ہو کر ولیتیوں میں ایسی ملیں کہ اب کسی کو ان کے ولایتی ہونے کا یقین دلانا دشوار تھا۔ لباس، غذا، طرز معاشرت، ہر شے میں ہندوستانی ہو گئی تھیں۔ اور ہندوستان کی محبت میں تو کروڑوں ہندوستانی مردوں اور عورتوں سے آگے بڑھی ہوئی۔ جاہ و مال کی بڑی سے بڑی قربانیاں اس راہ میں کیں "۔ ۷۵

ب۔ " ان کا فلسفہ خشک، مادی فلسفہ نہ تھا۔ روحانیت اور تصوف کا ایک شعبہ تھا۔ فارسی سے بھی بخوبی واقف تھے۔ اور اسلامی تصوف پر بھی خاص نظر رکھتے تھے۔ توحید کے پوری طرح قائل تھے اور رسول اسلامؐ کو دنیا کے تین بزرگ ترین ہادیوں میں سے ایک سمجھتے تھے۔ اپنا نام کبھی کبھی عبدالقادر بھی بتایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ حقیقت ایک ہی ہے چاہے اسے ہندی میں بھگوان داس کہو یا عربی میں عبدالقادر "۔ ۷۶

ماجد اعلیٰ اسلامی اقدار کے حامل اور ان پر عامل عالم تھے اس لیے زیر بحث کتاب میں بیشتر انہی لوگوں کے خاکے یا ان پر تعزیتی خاکے ہیں جو مسلمان اور اعلیٰ اخلاقی فضائل کے علم بردار

۷۳ " وفیاتِ ماجدی "، ص ۱۴۵ ۷۴ دیکھیے " معاصرین "، ص ۱۷۳، ۱۹۴

۷۵ " سچ " ۲۹ ستمبر ۱۹۳۳ء، ص ۶ ۷۶ " صدقِ جدید " ۲۶ ستمبر ۱۹۵۸ء، ص ۵

تھے، گویا یہ خاکے لکھ کر ایک درجے میں ماجد ترغیب و تہذیب کے لیے اکابر کی مثالیں پیش کر رہے تھے۔ لیکن ایسے کام میں عموماً خطرہ یہ ہوتا ہے کہ اسلوبِ بیان پر سنجیدگی یا تقشف غالب آجائے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ماجد نے اس ضمن میں کہیں اپنے قلم کو تجرِ سنجیدگی سے آلودہ نہیں ہونے دیا اور شگفتہ نگاری کے عمدہ نمونے پیش کیے ہیں۔ ذیل میں ایک ایسا اقتباس بھی دیکھیے جو شگفتگی سے ذرا آگے مزاح کے حدود کو چھوتا نظر آتا ہے۔ افسوس کہ ایسے جاندار مزاح کی پھلجھڑی چھوڑنے والے کے قلم کو طنز کا اژدھا نگل گیا۔ "دو گنجِ مخفی" کے عنوان سے جن دو بزرگوں کا ذکر معاصرین میں ملتا ہے، ان میں سے ایک کے ذکر میں مزاح کی شگفتہ سامانی کا منظر دیکھیے:

"ہر حال میں خوش رہتے۔ اپنی کھال میں مست، جہاں پایا پڑ رہے۔ جہاں بھی جگہ مل جائے بیٹھ گئے یا لیٹ گئے۔ ایک بار میں لکھنؤ میں تھا کہ بیوی دریا باد میں سخت علیل ہوئیں۔ خبر پاتے ہی میں پہلی گاڑی سے دریا باد روانہ ہو گیا۔ مگر لکھنؤ کچہری کلکٹری میں ان سے ملتے ہوئے جانا نہ بھولا۔ یہ ملے نہیں، رقعہ لکھ کر ان کے نام چھوڑ آیا کہ "خود تو دریا باد بھاگا جا رہا ہوں، اب آپ جانیے اور آپ کے اللہ میاں۔ کہ جس کر میری بیوی کو دوبارہ زندگی دلوائیے۔ گھر پہنچا تو بیوی کو پورا افاقہ ہو چکا تھا۔" [۵۷]

"معاصرین کے شگفتہ اسلوب کے مقابلے میں "وفیاتِ ماجدی" کا اسلوب جائز طور پر حزنیہ ہونا ہی چاہیے تھا۔ اس حزنیہ اسلوب نے تو کہیں کہیں وہی رنگ پیدا کر دیا ہے جیسا امراء القیس نے اپنے ایک قصیدے میں باندھا ہے:

قفا نبكِ من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ ۔۔۔ بسقطِ اللّوى بين الدخولِ فحوملِ
فتوضحَ فالمقراةِ لم يعفُ رسمُها ۔۔۔ لما نسجتها من جنوبٍ وشمألِ [۵۸]

(ٹھہرو محبوب اور اس کے گھر کی یاد میں تھوڑا سا رولیں اس کا مکان سقط اللّوٰی میں ہے۔ جو دخول، حومل، توضح اور مقراۃ مقامات کے درمیان واقع ہے۔ مختلف سمتوں کی ہواؤں کے چلنے سے اس کے کھنڈروں پر کوئی اثر نہیں کیا اور نہ ہی وہ زمانہ کے حوادث سے مٹ سکے) چونکہ

[۵۷] "معاصرین"، ص ۱۰۸
[۵۸] "شرح المعلقات السبع"، ص ۳۱، ۳۲

ماجد کے اسلوبِ نثر پر ہم اس مقالے کے آخری باب میں گفتگو کریں گے اس لیے "وفیاتِ ماجدی" کے بے حد پُر تاثیر اسلوب پر بحث سے یہاں صرفِ نظر کرتے ہیں ۔

فصل سوم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت خود نوشت سوانح نگار

مولانا شبلی نے "الفاروق" لکھتے وقت عرفی کی زبان میں انتباہ کیا تھا کہ ع ہشیار کہ رہ بر دمِ تیغ است قدم را ۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ خود نوشت سوانح نگاری کی مشکلات تو سوانح نگاری سے بھی کہیں زیادہ ہیں ۔ اس قدر زیادہ کہ بعض علمائے فن کا قول ہے کہ "آپ بیتی یا بالفاظِ دیگر سچی آپ بیتی لکھی ہی نہیں جا سکتی ۔ تو پھر سوال یہ ہے کہ آپ بیتی کے نام پر جو کچھ لکھا جاتا ہے وہ کیا ہے ۔ کیا وہ شخصیت کی محض "دُردِ تہِ جام" ہے یا اس سے اُبلتی ہوئی صہبائے مینا گداز ؟ اگر وہ دُردِ تہِ جام ہے تو بے کارِ محض ہے اور اگر صہبائے شیشہ گداز ہے تو اس کے سہارنے والے کتنے ہیں ۔

خود نوشت سوانح میں دو بڑی مشکلات ہیں یا تو یہ شخصیت کا قصیدۂ مدحیہ اور "کتاب المناقب" بن جاتی ہے یا کتاب المعائب ۔ " نامۂ اعمال " کی کشش اور دلآویزی سے کسے انکار ہو سکتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ اس میں تمام عمر کا قصہ لکھا ہوا پایا جائے ۔ شاعر نے کہا تھا ؎

افسوس صد ہزار سخن ہائے گفتنی خوفِ فسادِ خلق سے ناگفتہ رہ گئے

" خوفِ فسادِ خلق " صرف ہوّا نہیں حقیقت ہے ۔ چنانچہ بڑے بڑوں کو خود نوشت سوانح کے نام پر زندگی اور اس کے حوادث کا ایسا نقشہ مرتب کرتے پایا گیا ہے جس میں زندگی کے علاوہ سب کچھ ہوتا ہے ۔ " کیا کوئی شخص اپنی آپ بیتی آپ (؟) لکھ سکتا ہے ۔ شاید نہ لکھ سکے گا ۔ کسی فرد پر جو کچھ بیتتی ہے اس کا صحیح بیان تبھی ممکن ہو کا جب دُنیا کے وہ سارے باسی (جن کی نظر سے کسی کی آپ بیتی گزرے گی) یا تو فرشتے بن جائیں جو تسبیح و تہلیل کے لیے مخلوق ہوئے ہیں یا تب جب لکھنے والا چٹان کی مانند سنگ دل بن جائے ۔ اسے دُنیا کی رائے یا ردِّ عمل کی کوئی پروا نہ ہو جس کے سینے سے بے ساختہ چشمے

اُبل پڑتے ہیں اور وہ اپنی سنگدلی کے باوجود بےبس ہو جاتا ہے اور جو کچھ اس کے اندر ہوتا ہے اُگل دیتا ہے یا جب پڑھنے والا شاہ بلوط کی اس خشک ٹہنی کی مانند ہو جائے جس میں پانی کا رس پہنچ بھی جائے تو اسے محسوس بھی نہ ہو کہ کیا ہو رہا ہے؟ کسی شاعر نے بلاوجہ نہیں کہا تھا ؎

مرا دردے است اندر دل اگر گویم زباں سوزد　　　وگر دم درکشم ترسم کہ مغزِ استخواں سوزد

.... کسی دوسرے کی سوانح عمری لکھنا بھی مشکل کام ہے اور آپ بیتی تو از قبیلِ محالات ہے۔" [۵۹]

بہرحال سچی آپ بیتی اگر مشکل ہے بلکہ محالات میں سے ہے تو اچھی آپ بیتی بہرحال لکھی جا سکتی ہے ۔ سر سید رضا علی نے "اعمال نامہ" کے نام سے ایک اچھی آپ بیتی لکھی تھی (۱۹۴۳ء) اور دیباچے میں اپنی صداقت نگاری کا بھی اعلان کیا تھا اور "آپ بیتی" کے مطالبات پر اجمالی روشنی بھی ڈالی تھی ۔ یہ دیباچہ خود نوشت سوانح نگاری کے لیے بہت اچھا منشور تو ہو سکتا ہے لیکن اس پر کلیتہً عمل کرنا ممکن نہیں ۔ بہرحال ان کا کہنا تھا:" میں نے تہیہ کر کے قلم اٹھایا تھا کہ واقعات کو اصلی صورت میں پیش کروں گا اور موجودہ فنِ تجدیدِ شباب Rejuvenation کے ماہروں کی طرح یہ ہرگز جائز نہ رکھوں گا کہ آنکھیں ماتھے پر پہنچ جائیں، نیچے کا ہونٹ ٹھوڑی پر پڑا ہو ۔ دونوں کان گلے کا ہار ہو جائیں ۔ حقیقت نگاری بڑا مشکل کام ہے ۔ بالخصوص جب انسان اپنی کہانی لکھنے خود بیٹھے ۔ میری تمام تر کوشش یہ رہی ہے کہ انصاف سے کام لوں ۔ کسی تصویر کا رنگ پھیکا پڑے نہ زیادہ گہرا ہونے پائے انسان خود ہی بے ڈول اور نک سُک سے ٹھیک نہ ہو تو میرا قصور نہیں ہے ۔ اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ یادل ناخواستہ مجھے ایسے واقعات بھی لکھنے پڑے جن کے ظاہر نہ کرنے سے میں انتفائے حق کے الزام کا ملزم قرار پاتا ۔ اپنی زندگی یا اپنے زمانے کے واقعات لکھنے پر کوئی شخص مجبور نہیں ہے البتہ ہر شخص کو اپنی کہانی لکھتے وقت دو باتوں کا خیال رکھنا چاہیے ۔ ایک

---

[۵۹] ڈاکٹر سید عبداللہ: "اُردو میں آپ بیتی" مشمولہ نگار پاکستان، اصنافِ ادب نمبر ۱۹۶۶ء، ص ۲۱۶

یہ کہ سچّے واقعات پورے طور پر بیان کر دیے جائیں۔ انخفا سے حق نہ کیا جائے۔ نہ کوئی بات ادھوری چھوڑی جائے۔ دُنیا میں وہ سچّی بات بڑی مخدوش ہے جو آدھی ظاہر کی جائے اور آدھی چھپا ڈالی جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مشہور انگریزی مثل کو کہ خواہش تخیّل کی ماں ہے، اپنے اوپر صادق نہ ہونے دے۔ اگر خواہش نے تخیّل پر غلبہ حاصل کر لیا اور لکھنے والے نے واقعات کی صورت مسخ کرنا شروع کر دی تو آپ بیتی سچا نامۂ اعمال ہونے کی بجائے افسانہ یا ناول بن جائے گی۔ میرے نزدیک اپنے لکھے ہوئے سوانح حیات کی سب سے بڑی صفت یہ ہونی چاہیے کہ ایک مرتبہ کراماً کاتبین بھی سامنے آ کر بہ آوازِ بلند پڑھ لیں تو لکھنے والے کو آنکھ نیچی نہ کرنی پڑے۔" ۵۳

برّ Burr نے لکھا ہے کہ ارادے سے لکھی ہوئی آپ بیتی بڑی ناکام ہوتی ہے کیونکہ اس میں ملمع زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن اس بات کو اگر سچ تسلیم کر لیا جائے تو پھر تو کوئی آپ بیتی بھی کامیاب نہیں ہو سکتی کیونکہ آپ بیتی اس صنفِ ادب سے تعلق رکھتی ہے جو ارادے کے بغیر لکھی ہی نہیں جا سکتی۔ شعر اپنے کو بعض اوقات کہلوالیتا ہے اور شاعر فولنے سروش کی املا کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، لیکن آپ بیتی میں تو ارادہ پہلی شرط ہے پھر "آپ بیتی" محض خارجی واقعات و مشاہدات کی کھتونی نہیں ہوتی کہ جب چاہی تھوڑی سی محنت سے بنالی۔ یہ تو ایک سطح پر باطن کی عمیق و بسیط سیاحی سے بھی عبارت ہے۔ "مرا دردیست اندر دل" تسلیم مگر اس درد کی نوعیت کیا ہے اور اس کے محرکات و اسباب کیا ہیں، یہ کھوج لگانا ذرا مشکل کام ہے۔ اور پھر اگر فطرتِ انسانی کے غوامض کا شعور کر بھی لیا گیا تو اس کے لیے اظہار کے موزوں ترین سانچے کہاں سے ملیں گے؟ یہیں آ کے رومی جیسا قادر الکلام شاعر بھی اپنی بے بسی کا اعتراف کر لیتا ہے کہ کاش روح کو ایسا مقام مل جائے جہاں کلام حرفوں کا مرہونِ منت ہوئے بغیر ابلاغ کر سکے۔

لیکن جہاں یہ مشکل کام ہے وہیں اس میں ایک خاص طرح کی کشش و جاذبیت بھی ہے۔ کہانی کہنے کا ایک اپنا مزا ہے۔ "گستنِ شرارہ" سے "تپِ شعلہ" میں کچھ کمی تو بہرحال

۵۳ دیباچہ "اعمال نامہ"، ص۔ ح

واقع ہوتی ہی ہے ۔ اندر کی آگ کے اظہار کے وسیلوں میں آپ بیتی ایک دلچسپ ترین ذریعہ ہے ۔ پھر جتنی کشش کہنے میں ہے اتنی ہی کشش سننے یا پڑھنے میں بھی ہے ۔ آپ بیتی اصل میں تو جگ بیتی ہی ہوتی ہے ۔ انسانی احساسات اور ادراکات ازل سے ایک ہی جیسے ہیں ۔ عشق اور ہوس، ناکامیاں، کامیابیاں، حسد، رشک، رجا و امید، غضب اور حلم یاس اور قنوطہ، خودنمائی اور خود پوشیدگی، اشتہار اور استتار ازل سے انسان کا مقدر ہیں ۔ اس کے بنیادی جذبات اور جبلتیں ایک ہیں ۔ لن یوٹانگ نے لکھا تھا :

"But I cannot help feeling that this view of life is essentially true, and since we are alike under the skin, what touches the human heart in one country touches all". [۱۵]

آپ بیتی فلسفہ تو نہیں ہوتی لیکن وہ غنائی فلسفہ ضرور ہوتی ہے ۔ اس LYRICAL PHILOSOPHY میں غنا اور غزل بھی ہوتی ہے اور گداز اور گہراؤ بھی ۔ گویا زندگی کی ساری دھوپ چھاؤں ۔ انسان زندگی کا مسافر ہے اور مسافر کو کبھی کبھی چھوڑی ہوئی منزلیں شدت سے یاد آتی ہیں خصوصاً اس وقت جب اس کے باطن کا سناٹا گونجنے لگے ۔ ایسے وقت میں وہ یا تو سنانے والا بن جاتا ہے یا کسی سنانے والے کا انتظار کرنے لگتا ہے ۔ ایسے مسافر کی خواہش " Divine Desire " یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی سایۂ درخت کے مہربان پھیلاؤ میں ستانے لگے ۔ ایسے الوہی لمحوں میں وہ اپنے اب تک کیے گئے سارے سفر کا حساب لیتا ہے کیسا رہا؟ کیوں کیا، کیا ہوگا، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا؟ اور سوچنے اور سمجھنے کا یہ سارا عمل درخت کے ان مہربان سایوں میں اس شکل میں ہوتا ہے کہ لمحوں کی بازآفرینی کرنے والا اپنے داہنے ہاتھ کو سینے پہ رکھ کر بائیں ہاتھ کا تکیہ بنا تا ہے اور جوں جوں ہاتھ سوتا جاتا ہے ذہن بیدار ہوتا جاتا ہے ۔ زندگی کے معنی ایسے ہی الوہی لمحوں میں ہمارے ہم راز بنتے ہیں ۔ ذاتی Discourses کے لیے یوں تو مکالمہ بھی بہت موزوں ہے جیسے افلاطون اور برکلے کے مکالمے مشہور ہیں لیکن ان کے لیے آپ بیتی سے زیادہ مناسب اور کوئی وسیلۂ اظہار نہیں ۔

---

[۱۵] "The Importance of Living"، ص ۱

پھر انسانی فطرت ہے کہ بعض اوقات وہ زمانہ بعید کے افراد و اوضاع کی بجائے قریب العہد یا معاصر افراد و اوضاع سے زیادہ سیکھتا ہے ۔ اسی اہم حقیقت کا اظہار مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اپنی خود نوشت "کاروانِ زندگی" میں کیا ہے ۔ اس اعتراف و اعلام کے بعد کہ انھوں نے زندگی میں کوئی غیر معمولی کارنامہ نہیں کیا اور یہ کہ آپ بیتی میں اپنی خود ستائی اور اعزہ و اقارب کی تعریف و تنقیص کے پہلو نکلنے کا امکان ہوتا ہے ، وہ آپ بیتی لکھنے کا ارادہ کرتے ہیں تو محض اس لیے کہ: "کم از کم ایک کم حیثیت معاصر کی سرگزشت میں زندگی کے تجربے اور واقعات کے جو نتائج سامنے آتے ہیں وہ بعض اوقات تاریخ کی نامور شخصیتوں اور قریب العہد اسلاف کی قابلِ احترام سوانح عمریوں سے نہیں اخذ کیے جا سکتے ۔ اور ان کی تقلید و محاکات کا جذبہ نہیں پیدا ہو سکتا جو اپنے معاصر یا خُرد کی خود نوشت سوانح سے پیدا ہوتا ہے ۔" ۸۲ھ

سچی آپ بیتی تو انکشافِ ذات کا عمل ہے ۔ اپنے آپ اور اپنے ابنائے جنس سے بھرپور تعارف کا عمل ۔ جذبات کے ہزار رنگ تنوع میں بھی ایک درجے میں ہم رنگی و ہم آہنگی ہوتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ دوسروں کی آپ بیتی اپنی آپ بیتی لگتی ہے ۔ یہ تو اونچے اور برف پوش پہاڑوں کا بلاوا ہے جن تک پہنچنا مشکل لیکن جن تک پہنچ کر ایک نئے اور سچے منظر نامے اور حقائق کی ایک رفیع دنیا سے آشنائی ہوتی ہے ۔ کنفیوشس نے کہا تھا کہ صداقت انسان کو بڑا نہیں بناتی بلکہ انسان صداقت کو بڑا بناتا ہے ۔ اگر یہ سچ ہے تو انسان سے متعارف ہونے کے لیے اس کی آپ بیتی سے تعارف حاصل کرنا ضروری ہے ۔

لیکن جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے آپ بیتی لکھنا بڑا مشکل فن ہے ، یہی وجہ ہے کہ اصنافِ نثر میں براہِ راست آپ بیتی نسبتاً کم لکھی گئی ہے ۔ ہاں خطوط ، روزنامچوں یا ناولوں اور افسانوں کے ذریعے بعض اوقات اپنی کہانی بیان کر لی جاتی ہے ۔ پھر بعض آپ بیتیاں لکھنے والے اپنے پسماندگاں کو وصیت کر جاتے ہیں کہ لکھے بغیر رہ بھی نہیں سکتا تھا مگر معاصرت کی اپنی ابتلائیں ہوتی ہیں لہٰذا میرے بعد اسے شائع کرنا ۔ بہر حال یہ ہے بہت دلچسپ چیز ؎

پھر چھیڑا حسن نے اپنا قصّہ   لو آج کی شب بھی سو چکے ہم

۸۲ھ "کاروانِ زندگی" ، ص ۱۰

اتنی مشکلات کے باعث افسانوی ادب اور شاعری کے مقابلے میں آپ بیتیاں انگلیوں پر گنی جا سکتی ہیں اور ان میں کامیاب اور اچھی آپ بیتیوں کا تناسب تو اور بھی کم ہے۔ قابلِ ذکر آپ بیتیوں میں سید ہمایوں مرزا کی "میری کہانی میری زبانی" سر سید رضا علی کی "اعمال نامہ" دیوان سنگھ مفتون کی "ناقابلِ فراموش"، سالک کی "سرگزشت" حسین احمد مدنی کی "نقشِ حیات" ساحل بلگرامی کی "مشاہدات"، زیڈ اے بخاری کی "سرگزشت"، رشید احمد صدیقی کی "آشفتہ بیانی میری"، احسان دانش کی "جہانِ دانش"، میرزا ادیب کی "مٹی کا دیا" اختر حسین رائے پوری کی "گردِ راہ"، جوش کی "یادوں کی برات" (اپنی تمام تر غلط بیانیوں اور خامیوں کے باوجود) قدرت اللہ شہاب کی "شہاب نامہ" اور عبدالماجد دریا بادی کی "آپ بیتی" خود نوشت سوانح کا ایک قابلِ قبول معیار پیش کرتی ہیں۔ بے محل نہ ہوگا اگر ان میں سے چند آپ بیتیوں کے کچھ خد و خال انتہائی اجمال کے ساتھ اُجاگر کر دیے جائیں۔

ہمایوں مرزا کی سرگزشت ایک ایسے شخص کی سرگزشت ہے جو اپنی شخصیت کو ایک قابلِ توجہ نمونے کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتے ہیں۔ سر سید رضا علی صداقت اور سچائی سے اپنی شخصیت پر گزرے ہوئے واقعات کی یاد آفرینی کرتے ہیں۔ وہ آپ بیتی کے تقاضوں سے مجبور ہو کر سچ بولتے بھی ہیں مگر مُلّا عبدالقادر بدایونی پر رشک بھی کرتے چلے جاتے ہیں کہ اُنھوں نے اس آفتِ جاں کے حالات قلم بند کر دیے جس سے اُنھوں نے دل لگایا، اور یہ سب کچھ وہ محض اس لیے کر گزرے کہ ان کے زمانے میں چھاپے کا فن ایجاد نہ ہوا تھا۔

اس آپ بیتی سے جہاں رضا علی کی مستقل مزاجی، توازنِ ذہنی، مذہبی رواداری اور طبیعت میں عنصرِ مزاح کا اندازہ ہوتا ہے وہیں جنوبی افریقہ میں مس پوتو ویلوسامی سے ان کی محبّت کی شدّت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ یہی بعد میں لیڈی رضا بنیں، مگر جلد ہی انہیں داغِ مفارقت دے گئیں۔ "ان کو مجھ سے اور مجھ کو ان سے محبت نہیں عشق تھا۔ وہ آج دُنیا میں نہیں ہیں مگر بمصداق مصرعہ شورِ بلبل کم نگردد گر رود گل از چمن جو پھول شادی سے قبل وہ مجھے روزانہ کمبرلی سے ڈربن ہوائی ڈاک سے بھیجا کرتی تھیں ان کی سوکھی پتیوں سے جواب تک میرے پاس محفوظ ہیں، عالمِ خیال میں ہر روز ایک

نیا چمن آراستہ کرتا ہوں ۔۔۔ وہ میرے لیے اجرامِ فلکی کا آفتاب تھیں ''۔۵۸۳

گداز کی اس زیریں لہر کے ساتھ ساتھ رضا علی نے مزاح کی بھی جوت جگائی ہے۔ پھر اعلیٰ اور ممتاز خاندان سے تعلق کے باوجود ان کے یہاں کہیں تعلّی، تفاخر یا بلند آہنگی نظر نہیں آتی۔ ان کے نانا نے ضبطیِ اودھ سے پہلے واجد علی شاہ کی آنکھیں دیکھی تھیں۔ رضا علی کے یہ اور ایسے ہی بعض دوسرے بزرگ انتزاعِ اودھ سے پہلے کی خوشحالی کا ذکر کیا کرتے تھے اور ان کے دگرگوں احوال کا ذمّہ دار ایسٹ انڈیا کمپنی کے عمّال کو قرار دیتے تھے۔۵۸۴ اس آپ بیتی میں رضا علی نے جوانی میں اپنے افکار و خیالات میں اس منفی تبدیلی کی جانب بھی اشارے کیے ہیں جسے ارتیاب یا تشکیک کہتے ہیں۔ لیکن بالکل درست لکھا ہے کہ طلب صادق ہو تو خدا مل ہی رہتا ہے۔ اس سرگزشت میں بعض باتیں بالکل فاضل ہیں، مثلاً اودھ کی ادبی حیثیت اور معاصر ادبی مسائل پر رضا علی تفصیل سے گفتگو کرتے ہیں۔ پھر بعض واقعات کی تمہید تو بہت لمبی باندھتے ہیں لیکن میرزا ادیب کی طرح (مٹی کا دیا) اصل اور مرکزی نقطے تک پہنچتے پہنچتے یا تو ہانپ جاتے ہیں یا جھینپ جاتے ہیں۔ بیسویں صدی کے آغاز تک مسلم گھرانوں میں بچوں کی گھریلو تربیت کا آغاز بسم اللہ سے ہوتا تھا۔ رضا علی نے، جیسے کہ اور لوگوں مثلاً ماجد صاحب یا ابوالحسن علی ندوی وغیرہ نے، اس کا ذکر تو کر دیا ہے مگر محض چلتا سا۔

حسین احمد مدنی چونکہ ہندوستانی سیاست سے بھی اتنی ہی شدت سے وابستہ تھے جیسے دین کے ساتھ، اس لیے ان کی نقشِ حیات آپ بیتی سے زیادہ ہندوستان پر انگریز کی فکری، معاشی، تہذیبی، سیاسی اور سماجی یلغار کے نتیجے میں پیدا ہونے والے نہایت افسوس ناک نتائج کا ریکارڈ بن گئی ہے۔ وہ بطور تحدیثِ نعمت شکرِ خداوندی ادا کرنا چاہتے ہیں جو ان پر اور ان کے والدین پر سایہ فگن رہا ہے۔ اس آپ بیتی کے مطالعے سے سات سمندر پار سے آنے والی قوم کی عیاری، مکاری، استحصال، حرص و آز اور ''وقد الیست'' کی پوری تصویر سامنے آجاتی ہے اور شاید مصنف کا بڑا مقصد اس آپ بیتی سے یہی تھا۔

جدید ترین آپ بیتیوں میں تحسین ماجد کی آپ بیتی کو قریب العہد معاصر کہا جا سکتا ہے،

---

۵۸۳ ''اعمال نامہ''، ص ۳۹۵ ۵۸۴ حوالۂ سابق، ص ۴۲

جوش کی "یادوں کی برات (۱۹۷۰) اور احسان دانش کی "جہانِ دانش" (۱۹۷۳) کا ذکر دلچسپی سے خالی نہیں۔ دونوں میں بعض لسانی مماثلتیں ملتی ہیں مگر ان سے الگ دونوں کے مواد و مافیہ میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ دونوں کے معتقدات اور زاویہ ہائے نظر کے اختلاف نے ان میں بُعدالمشرقین پیدا کر دیا ہے۔ "یادوں کی برات" میں جوش نے اپنا پورا زورِ قلم صرف کر دیا ہے اور یہ ان کے صاحبِ طرز نثر نگار ہونے کی ایک قوی برہان ہے۔ لیکن جھوٹ، مبالغہ آرائی، غلط بیانی اور فحش نگاری نے اس کو پایۂ ثقاہت سے گرا دیا ہے۔ اُنھوں نے اس کتاب میں "اعترافات" کے باب میں کسی ذہنی تحفّظ سے کام نہیں لیا اور اپنے معاش اور معاشقوں کی پوری تفصیل کاغذ پر منتقل کر دی ہے۔ اس تفصیل سے جوش کی شخصیت فحش، عیاری، چھچھورے پن، ابتذال، پستی، دُنیا طلبی، شدید مبالغہ آرائی، جاہ طلبی، منافقت اور سطحیت سے نکلی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ صرف چند مختصر اقتباسات دیکھیے:

۱۔ "ان کا وجود ہندوستان کا افتخار، ایشیا کا وقار اور عالمِ انسانیت کا اعتبار تھا۔"
(جواہر لال نہرو کی تعریف میں[۸۵])

۲۔ "میرے چچا اس قدر مغلوب الغضب تھے کہ ذرا ذرا سی بات پر ماماؤں، اصیلوں کو اس قدر زور سے ڈانٹتے اور ڈپٹتے کہ ان کی آواز کی دھمک سے زمین کانپنے لگتی اور نم خوردہ چھجے کے پلاسٹر کے ٹکڑے ٹوٹ ٹوٹ کے چبوترے پر بکھر جاتے۔"[۸۶]

۳۔ "ایک بار مجھے اور محسن کو یہ شرارت سُوجھی کہ چھت کے روشن دان سے منظہر علیم صاحب کے مُنہ پر پیشاب کیا جائے۔ چنانچہ رات کے بارہ بجے ہم دونوں چھت پر چڑھ گئے۔۔۔ ہم دونوں نے بڑے خشوع و خضوع سے اپنے پائے جامے کھولے اور نشانہ باندھ کر شر شر ان کے مُنہ پر دھاریں مارنے لگے۔"[۸۷]

۴۔ "ہر چند کہ میرے بال سفید ہو چکے ہیں لیکن بحمداللہ میرا نامۂ اعمال ابھی تک سیاہ ہے۔"[۸۸]

---

[۸۵] "یادوں کی برات"، ص ۵۲۹ [۸۶] حوالۂ سابق، ص ۳۶۸
[۸۷] حوالۂ سابق، ص ۱۵۳ [۸۸] حوالۂ سابق، ص ۶۰۵

پھر جوش صاحب نے اپنے اٹھارہ معاشقوں کا ذکر کرکے خواہ مخواہ "ڈان ژوان" بننے کی کوشش کی ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ تفصیل صرف آٹھ معاشقوں کی دی ہے جنھیں اگر اصولِ درایت پر پرکھا جائے تو سوائے ایک آدھ کے اور وہ بھی محض اپنی چند سچائیوں کے، صداقت کے معیار پر پورے نہیں اُترتے۔ ان کی اشتراکیت خالی خولی نعرہ، ان کا سماجی شعور سطحی اور شوقِ مغلظات تراشی حد سے بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس آپ بیتی کی محسناتِ اسلوب سے انکار نہیں لیکن ان سے جوش کی زندگی کے اہم ترین واقعات کے سنہ و سال کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ نہ اس سے معاصر ادبی تحریکوں کے پس منظر سے آگاہی حاصل ہوتی ہے۔

احسان دانش کی "جہانِ دانش" ایک ایسے شخص کی آپ بیتی ہے جس میں ایک "خود ساختہ رئیس اعظم" نہیں بلکہ ایک مفلوک الحال مزدور پیشہ کے حالات کم و بیش پوری صداقت اور شرافت کے ساتھ آئینہ ہوتے ہیں۔ یہ کتاب مصنف کے لڑکپن سے ان کے عہد جوانی ۱۹۴۸ء تک کی تفصیل کا احاطہ کرتی ہے اس میں ان کی مزدوری، کھیت کاٹنے، اینٹیں ڈھونے، چپراس گیری کرنے، پنجاب یونیورسٹی کی عمارتوں پر سفیدیاں پھیرنے، مطالعے کے لیے سٹریٹ لائٹ کی مدھم روشنی میں کتابیں پڑھنے، کشتی اور بنوٹ کی مہارت پیدا کرنے، شمی سے عشق کرنے اور شمی کے ان پر فدا ہونے کی تمام ضروری تفصیل ایک ماہرِ فن کے قلم سے نکلی ہے۔ اپنے افلاس، ناداری اور مظلومیت کے واقعات انھوں نے انتہائی سچائی سے کاغذ پر منتقل کر دیے ہیں اور اپنے عہد کے مزدور پیشہ لوگوں کی نمائندگی کا بھی حق ادا کر دیا ہے۔ پھر ان کے اسلوب بیان میں ادب و انشا کی اعلیٰ خصوصیات یکجا ہو گئی ہیں:

۱۔ "وہ مجھے ایسے یاد آتا ہے جیسے ایک مندمل زخم کے اُبھرے ہوئے نشان پر کبھی کبھی ہاتھ پھر جائے۔"[۸۹]

۲۔ "دن بھر کی مشقت سے ٹوٹے ہوئے مزدور اور قلی سوئے ہوئے ایسے معلوم ہوتے جیسے بھیڑیں ذبح کی ہوئی پڑی ہیں۔"[۹۰]

---

[۸۹] "جہانِ دانش"، ص ۱۲۳ [۹۰] حوالۂ سابق، ص ۳۰۹

۳۔ "بعض بدن کسے قید خانے کی چار دیواری پر گوبری پھیرتے پھیرتے حسرت بھری نگاہیں لیے زخمی ہرن کی طرح ادب و زندگی کی ڈار سے کٹ گئے۔"[۹۱]

"جہانِ دانش" ایک بڑے آدمی کی سرگزشت ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ عزم و ہمت، صداقت و حوصلہ، جرأت ایمانی اور اعلیٰ قدروں پر ایمان کا سرمایہ اگر ہم سفر ہو تو عظمت و شہرت محض چند قدم کے فاصلے پر ہے اور یہ سب حقائق جاندار مکالموں اور اعلیٰ محاکات ("مجھے وہ اپنے کمرے میں لے گئی اور میری گردن میں باہیں حمائل کر دیں۔ میں نے محسوس کیا کہ میرے ہاتھ بازوؤں تک گلاب کی پتیوں میں ڈوب گئے") کے جلو میں منکشف ہوتے ہیں۔ جہانِ دانش اُردو کی چند بہترین آپ بیتیوں میں شمار کی جا سکتی ہے۔ اگرچہ اس میں بھی بعض کمیاں ضرور ہیں مثلاً ان کی ادبی شخصیت میں کن کن کتابوں نے اہم کردار ادا کیا یا کون سا اہم واقعہ کس سنہ میں ظہور پذیر ہوا، اس کی کچھ تفصیل نہیں ملتی۔

جہاں تک مولانا عبدالماجد کی "آپ بیتی" کا تعلق ہے یہ آپ بیتی کے بیشتر خارجی اور کچھ داخلی تقاضے بہرحال پورے کرتی ہے اور ایک صداقت کار قلم سے نکلی ہے۔ اس کتاب میں ماجد نے اپنے عہد کے پس منظر کی ضروری تفصیل آغاز ہی میں مہیا کر دی ہے اور تقسیم ملک سے پہلے تک اودھ کی تعلقہ داری اور اس کے خصائص کی نشاندہی کی ہے۔ اپنے لڑکپن کی سواریوں، پردے کے رواج، متحدہ ہندوستان میں مسلمانوں کی تہذیبی حیثیت، انیسویں صدی کے شروع میں ہندوستان کی معاشی حالت، تقسیم ملک کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی حالتِ زار، اُردو کشی اور سیکولر حکومت کے ظلم و ستم کا اجمال، غرض وہ تمام ضروری تفصیلات فراہم کر دی ہیں جن کے بغیر انیسویں صدی کے اواخر کے متوسط زمیندار گھرانوں کے رجحانات، میلانات، عادات و رسوم، توہمات اور عقائد و اعمال کی تفہیم آسان نہ تھی۔ ماجد نے اپنی خود نوشت کو اکیاون ابواب میں بانٹا ہے۔ جن میں اپنے ماحول و اجداد، والدین، دیگر اعزہ و اقربا، اپنی پیدائش، رسم بسم اللہ، خانگی تعلیم و تربیت، اسکول و کالج کی زندگی اور اس کے اہم واقعات، مضمون نگاری و صحافت، انگریزی مضمون

[۹۱] "جہانِ دانش"، ص ۲۲۹

نگاری، تشکیک و الحاد، اسلام کی طرف بازگشت، بیعت و ارادت، تصنیف و تالیفات شاعری، معاشی و مالی زندگی، مخصوص عادات و معمولات، محسن و مظلوم شخصیتیں، مخالفین و معاندین، تجرباتِ زندگی کا نچوڑ اور زندگی کا زبردست حادثہ (وفات اہلیہ ماجد) جیسے اہم موضوعات پر سیر حاصل روشنی ڈالی ہے۔

ان اوراق کے مطالعے سے ماجد کی شخصیت ایک ایسے فرد کے طور پر سامنے آتی ہے جسے ابتدائی ماحول مذہبی ملا لیکن جس میں ظاہر پرستی اور احساسِ برتری کا رنگ بھی تھا۔ احوال و ظروف میں تبدیلیاں تیزی سے جنم لے رہی تھیں۔ انگریز ایک نئی تہذیب، نیا طرزِ احساس اور نیا طرزِ ایجاد لے کر آیا تھا اور یہ نیا طرزِ احساس اور اسلوبِ ثقافت معاشرے کے ہر طبقے کو متاثر اور مرعوب کر رہا تھا چنانچہ خانگی تعلیم کو چھوڑ کر اسکول اور کالج کی زندگی نے ماجد کو کہیں زیادہ متاثر کیا۔ کیننگ کالج کی تعلیم تشکیک و الحاد کا مقدمہ بنی اور ماجد اس وادی میں زندگی کے دس سال تک سراب گردی پر مجبور رہے، اپنے اجداد بنی اسرائیل ہی کی طرح جو ایک زمانے میں تیہ بنی اسرائیل میں دشت پیمائی پر مجبور ہو گئے تھے!

لیکن تنہا انگریزی تعلیم اور فرنگی تہذیب کو تشکیک و الحاد کا ذمہ دار ہرگز نہیں ٹھہرایا جاسکتا جیسا کہ ماجد نے اپنی آپ بیتی میں اور متعدد دیگر مقامات پر ٹھہرایا ہے۔[۹۲] اصل میں تشکیک انسانی زندگی کا ایک اہم موڑ ہے اور کوئی بھی سوچنے والا دماغ اور دیکھنے والی نگاہ اس رستے سے گزرے بغیر منزل سے ہمکنار نہیں ہوسکتی۔ ان کے تشکیک کے بعد کے تمام علمی و دینی کارنامے اصل میں اسی تشکیک و الحاد کے خلاف شدید ردّ عمل کا نتیجہ ہیں لیکن ماجد نے اس تشکیک و الحاد پر کم و بیش ہر جگہ ندامت کا اظہار کیا اسے زندگی بھر یاد رکھا ہے۔ اس تشکیک و الحاد سے علامہ اقبال، ابوالکلام آزاد، مولانا مودودی اور گاندھی غرض وہ تمام افراد کم و بیش گزرے جنہیں قدرت نے عقلِ اندیشہ خُو عطا کی تھی لیکن آزاد اور گاندھی جی اپنی لغزشوں کو ایک گزراں واقعہ کی شکل میں دیکھتے ہیں اور فراموش کر جاتے ہیں۔

[۹۲] مثلاً "مشاہیر اہل علم کی محسن کتابیں" (مرتبہ عمران خاں ندوی)، ص۲۰۔۳۲ میں اور اپنے ہفتہ وار میں تو متعدد جگہ، جس کی تفصیل ہم پہلے باب میں مہیّا کر چکے ہیں۔

ان کے برعکس مولانا عبدالماجد ایک ایسا گناہ سمجھتے ہیں جس کی تلافی کے لیے شرمندگی اور پشیمانی کا مسلسل اظہار ان پر مذہبی تقاضوں کے مطابق عائد ہوتا ہے۔" ۹۳؎

پھر اس نفی سے اثبات کس طرح ظہور کرتی ہے، اس کی تفصیل بھی اور واقعہ یہ ہے کہ خاصی تفصیل ان اوراق میں ملتی ہے لیکن ماجد کے یہاں نہ تو اسلام سے الحاد تک کا کوئی گہرا نفسیاتی تجزیہ ملتا ہے اور نہ الحاد سے پھر اسلام تک کوئی عمیق نفسیاتی توجیہ جبکہ منکر کی نفسیات پر حکمائے نفسیات نے بہت کچھ لکھا ہے۔ ہم ماجد سے یہ توقع اس لیے کرتے ہیں کہ وہ خود ایک عرصہ تک نفسیات کے میدان میں ترک تازی کرتے رہے ہیں۔ منکر کی نفسیات اور" نفسی کیفیات پر منفیانہ اور انفعالی احساسات کا غلبہ ہوتا ہے اس لیے وہ نفی کے پیرائے میں خدا اور ہر چیز کا اقرار کرتا ہے۔۔۔ منکر کی نفسیات کو عنفوان شباب کی نفسیات کے مماثل قرار دیا گیا ہے چنانچہ منکرین کی طرح نوجوانوں کا انداز بھی منفیانہ اور انفعالی ہوتا ہے۔ وہ معمولی بات چیت بھی انکار کے منفی انداز میں کرتے ہیں۔ منکر انکار کے باوجود اپنی افتاد آفرینش کے اعتبار سے مجبور ہے کہ وہ خدا کے سامنے کائنات اور دو عالموں کی ہر مخلوق کی طرح طوعاً و کرہاً سجدہ کرے۔" ۹۴؎

البتہ بعض اور امور میں ماجد نے گہرے نفسیاتی تجزیے کا ثبوت دیا ہے۔ مثلاً یہ کہ بچوں کے سامنے ان کی ناکامی کے اندیشوں کا مسلسل ذکر انہیں واقعتاً ناکام بنا دیتا ہے۔ نفسیات کا یہ گہرا نفسیاتی نکتہ ہے کہ جو فقرہ یا خیال فرد اور بالخصوص بچے کے سامنے

۹۳؎ جمیل مہدی، مولانا عبدالماجد دریابادی مشمولہ نیا دور عبدالماجد دریابادی نمبر، اپریل مئی ۱۹۷۸ء، ص ۴۴

۹۴؎ ڈاکٹر محمد بشارت علی، "جوہر نایاب" مشمولہ جام نو احسان دانش نمبر ۳، ۱۹۷۴ء، ص ۴۲۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عین اس دور تشکیک و انکار میں بھی اسلام کے ساتھ ماجد کا عقلی تو نہیں لیکن جذباتی تعلق بہرحال قائم رہا اور جس کا ثبوت یہ ہے کہ عین اسی زمانہ میں وہ مشہور مستشرق اور مناظر زویمر (Zewemer) کے ساتھ اس کے اعتراضات کے جواب میں بحث کر کے اسلام کی حقانیت پر دلائل دیتے رہے، ملاحظہ ہو" آپ بیتی"، ص ۱۳۱

بار بار دُہرایا جاتا ہے وہ اس کے وجود و وجدان کا اس طرح حصّہ بن جاتا ہے کہ پھر اس کے حصار سے نکلنا مشکل ہوجاتا ہے۔ جب ماجد ساتویں درجے میں حساب میں ناکام ہوتے ہیں تو اس کا ذکر یوں کرتے ہیں: "ساتویں میں آیا تو اپنے ہی بھائیوں نے چھیڑنا شروع کیا کہ اب تو امتحان میں اوّل دوم آنے کا حال معلوم ہوگا۔ اب ارتھمیٹک کے ساتھ الجبرا اور یوکلیڈ بھی ہے (اس وقت تک بجائے جامیٹری کے اقلیدس ہی داخل تھی) مسلمانوں کو ارتھمیٹک تو آتی نہیں۔ نتیجہ ان فقروں کا خاص اپنوں کی زبان سے یہ نکلا کہ دماغ میں دہشت سماگئی۔ ادھر نام حساب کا آیا کہ اُدھر وحشت شروع ہوگئی۔ سوال سامنے آیا کہ دل دھڑکنے لگا۔ انجام وہی ہوا جو ہونا تھا۔ ساتویں کا امتحان ہوا تو اور سب چیزوں کے نمبر حسب معمول بڑے اچھے تھے لیکن حساب میں پاس بھر کے بھی نہیں۔ فیل ہوا اور طالب علمی کی زندگی میں پہلی بار فیل ہونے سے دوچار ہوا۔"[۹۵]

ماجد کے متنوّع علمی، ادبی اور دینی کارناموں کا سراغ ان کی "آپ بیتی" سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ ان کے مزاج اور میلانات کا کھوج بھی ان کے بچپن کی بعض عادات (اور واقعات) سے ملتا ہے جو بعد ازاں پختہ ہوئیں۔ بچپن ہی میں اکل کھرا پن ان کی طبیعت کا حصّہ تھا طبیعت شروع ہی سے حکمرانی کی عادی تھی۔ زندگی بھر شور و شغب، ہنگامہ آرائی اور جلسہ ہائے عام سے گریز کے اسباب اصل میں ان کے بچپن میں تلاش کرنے چاہئیں۔ زندگی بھر کے ادبی معرکوں، علمی مناقشوں، فکری مجادلوں اور نظری مباحثوں اور اس کے لیے طول طویل منصوبہ بندی کہ نیاز جیسے گھاگھ بھی پبلک میں معافی نامہ داخل کرنے پر مجبور ہوجائیں، ان سب کی بنیادیں بچپن میں رکھی جاچکی تھیں۔ زندگی بھر جو زود اشتعالی اور شدید جذباتی رویے ماجد کا احاطہ کیے رہے ان کے موثرات بچپن ہی میں ان کی شخصیت کا حصّہ بن گئے تھے۔ چند ایسے اقتباسات ملاحظہ ہوں:

۱۔ "ٹوٹا پھوٹا ٹیڑھا میڑھا خط لکھنا، ۱۸۹۷ء ہی میں آگیا تھا۔ بڑے ہو کر اپنے چچا صاحب کے کاغذات میں میں نے ان کے نام اپنا ایک لکھا ہوا خط دیکھا۔ اس وقت اپنے نام کے

[۹۵] "آپ بیتی"، ص ۹۸، ۹۹۔

ساتھ "شیر" لکھتا تھا " ۹۶ھ

۲ - "یہیں (گورکھپور میں) ایک بار ایسا ہوا کہ ہمشیر کی علالت کے سلسلے میں والدہ آئیں اور بھائی صاحب کو لے کر ایک حکیم حاذق کے علاج کے لیے سندیلہ چلی گئیں اور میں تنہا والد صاحب کے ہمراہ گورکھپور ہنسی خوشی رہ گیا۔ یہ سچ ہے کہ گھر میں نوکر چاکر متعدد تھے پھر بھی پانچ چھ برس کے بچے کا بغیر والدہ کے اپنی مرضی سے دو تین مہینے رہ جانا اگر بے مروّتی اور اکل کھرے پن کا ثبوت نہ تھا تو اور کیا تھا " ۹۷ھ

۳ - " گھر کی پروردہ لڑکیاں البتہ کھیل کے لیے کئی ایک تھیں۔ کم سن بھی اور ہم سن بھی (ہم میاں لوگوں کی زبان میں "لونڈیاں" یا "باندیاں") لڑکا بھی کوئی ایک آدھ اس طبقہ کا تھا البتہ سن میں مجھ سے دو چار سال بڑا۔ بہرحال جو بھی تھیں یا تھے سب مرتبہ میں مجھ سے کم اور کہیں کم۔ میں مالک اور آقا، وہ سب غلام اور کنیزیں۔ میں میاں اور وہ سب کمینے۔ میں سب پر شیر، سب کا حاکم، جب جس کو جی چاہا پیٹ دیا۔ جس کو جو جی چاہا کہہ بیٹھا یہی غنیمت ہے کہ زبان گالیوں پر نہیں کھلی تھی . . . والد ماجد اور والدہ ماجدہ دونوں اپنی والی بڑی تدغن میری زبان درازیوں اور دست درازیوں دونوں پر رکھتے . . . اپنے برابر والے ساتھی نہ ملنے کے دو نتیجے نکلے، ایک اچھا ایک بُرا۔ اچھا نتیجہ یہ کہ زبان اور کان دونوں بچپن بھر گالی گلوچ اور فحش گندے مذاق سے محفوظ رہے اور بُرا نتیجہ یہ نکلا کہ طبیعت عادی شروع ہی سے حکومت و حکمرانی کی ہوگئی اور نفس کو چسکا بچپن ہی سے اپنی بڑائی کا پڑ گیا " ۹۸ھ

۴ - " گھر کا پروردہ ایک لڑکا قدرت نامی گیارہ بارہ برس کا ہمارے ہاں ۱۳ھ، ۱۴ھ میں تھا۔ ایک روز شام کے وقت کسی معمولی سے قصور پر میں نے اسے خوب مارا قدرةً بیچارہ پیختا گیا اور میں پیٹتا گیا۔ اس کے بعد وہ ایسا غائب ہوا کہ پھر کچھ پتہ ہی نہ چلا۔ عجب نہیں کہ کہیں اور جا کر انتقال کر گیا ہو اور میں کوئی ایسی صورت تلافی مافات کی نہ نکال سکا " ۹۹ھ

۵ - " سرشت کی افتاد ہی کچھ ایسی واقع ہوئی کہ ادھر کسی نے سختی کی اور ادھر طبیعت

۹۶ھ "آپ بیتی"، ص ۸۸ ۹۷ھ حوالۂ سابق، ص ۶۸، ۶۹

۹۸ھ حوالۂ سابق، ص ۸۵ ۹۹ھ حوالۂ سابق، ص ۳۶۴

مقاومت و بغاوت پر تل گئی اور ادھر کسی نے نرمی سے کام لیا اور ادھر اپنی طبیعت بھی مروت سے دب گئی۔ عمر بھر طبیعت کی کجی قائم رہی اور مظاہر سے ناشائستگی کے ہوتے رہے۔ آہ یہ بدسرشتی جس کی اصلاح عمر کی آخری منزلوں میں بھی نہ ہوسکے۔ اسی کو کہتے ہیں ع

"ٹیڑھا لگا ہے قط قلم سر نوشت کو" ؎۱

طبیعت میں اس سختی اور خشونت کا اثر ان کی تحریروں میں بھی نظر آتا ہے اور خصوصاً ان کی طنزیات پر اس کی چھاپ بہرحال واضح دکھائی دیتی ہے۔ طبیعت اور مزاج کی اس سختی میں اگرچہ کسی قدر کمی بعد ازاں ضرور واقع ہوئی خصوصاً جب وہ شیخ تھانوی کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوئے اور ان سے اس قبیح عادت کے ترک کرنے کے لیے مشورے کرتے رہے لیکن عملاً اس سے مکمل طور پر چھٹکارا حاصل نہ کرسکے جس کا تاسف انھیں عمر بھر رہا اور جس کے شاہد "آپ بیتی" کے زیر نظر اوراق ہیں۔

ماجد نے اپنی قلمی زندگی کا آغاز ادب سے کیا یا پھر فلسفیانہ اور نفسیاتی تحریروں سے لیکن جس وقت انھوں نے اپنی آپ بیتی لکھنا شروع کی ان کی مسلم حیثیت ایک ممتاز عالم دین اور مفسر قرآن کی تھی۔ اسلامی اقدار سے شدید وابستگی، اعلیٰ اخلاقی اور انسانی قدروں سے لگاؤ، مسلم نشاۃ ثانیہ کی آرزو، صداقت اور شرافت کی علمبرداری، صداقت نگاری اور صدق گفتاری ان کے قلم کی پہچان بن گئے تھے اس لیے یاد رکھنا چاہیے کہ ماجد کی یہ آپ بیتی ایک بے مثل انشاپرداز کی بجائے ایک مصلح اور عالم دین کی آپ بیتی ہے۔ شاید یہی سبب ہے کہ ان کی ادبی و انشائی تحریروں کے مقابلے میں یہ آپ بیتی روکھی پھیکی ہے۔ زبان اور اسلوب بیان بھی عام سا چلتا ہوا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ کسی قدر تھکا تھکا یا پژمردہ سا تو شاید غلط نہ ہوگا۔ رعنائی خیال بھی کم ہے اور دلکشی اسلوب بھی۔ شاید یہ سب کچھ اس لیے کہ یہ اوراق ماجد کے بڑھاپے کی آواز ہیں اور مضمحل ہوگئے قویٰ غالب کی ایک تفسیر۔ لیکن ایک منجھے ہوئے انشاپرداز کے ناتے یہاں بھی کہیں کہیں ماجد گہرا تاثر پیدا کرنے میں کامیاب ہوگئے ہیں۔ اور اس ضمن اس آپ بیتی کے بہترین مقامات وہ ہیں جہاں انھوں نے

؎۱ "آپ بیتی"، ص ۶۳

اپنے اور اپنے عہد کے ماضی کو آواز دی ہے۔ اور ان قدروں کا ماتم کیا ہے جو زمانے کے سنگین اور سخت پاؤں میں پس کر اپنا حلیہ گنوا بیٹھی ہیں۔ ماضی کی طرف فرد کی مراجعت عموماً اس وقت ہوتی ہے جب وہ حال سے غیر مطمئن اور مستقبل سے خائف ہو۔ اور یہ بات طے ہے کہ اپنے تمام تر قلمی جہاد کے باوصف ماجد یہ محسوس کر رہے تھے کہ تہذیب جدید کے سیلاب کے آگے بند باندھنا دشوار ہے اور آزاد ہندوستان میں غلام مسلمان کا حال بے حال ہے اور اس کا مستقبل تاریک۔ ماضی کی یاد آفرینی کرتے ہوئے ماجد نے بہت سے آبدار گہر اس سمندر سے نکالے ہیں۔ چھ سال کی عمر میں گورکھپور سے فیض آباد کے سفر کی ایک جھلک دیکھیے :

" لکڑمنڈی گھاٹ سے اجودھیا (متصل فیض آباد) کا سفر اسٹیمر کا تھا۔ دریائے گھاگھرا میں برسات میں اسٹیمر چلا کرتا تھا اور اسٹیمر اس سن کے تخیل میں نمونہ جہاز نہیں عین جہاز تھا۔ تماشا ریل کے سفر کا کیا کم تھا۔ یہ بحری سفر تو اعجوبہ پن میں اس سے بھی کہیں بڑھ کر نکلا۔ پردہ اس وقت شریف خاندانوں کا جزو زندگی تھا۔ خرچ جتنا کچھ بھی پڑ جائے، یہ ممکن نہ تھا کہ پردے کی پابندیوں میں ذرا فرق آنے پائے۔ والد مرحوم اسی لیے زنانہ کے ساتھ سفر کرنے میں سیکنڈ کلاس (اس وقت کے فرسٹ) کا پورا کمپارٹمنٹ ریزرو کرا لیتے تھے۔۔۔ اس ایک غرض کے لیے سارا خرچ گوارا تھا۔ پھر اتنی احتیاط بھی بعض دفعہ کافی نہ بھی جاتی اور درجہ کے اندر بھی چاندنی کا پردہ باندھ دیا جاتا کہ پلیٹ فارم پر بھی گزرتے ہوئے کسی مرد کا اتفاق سے سامنا نہ ہو جائے۔ لکڑمنڈی اسٹیشن پر پالکی کہاروں کا انتظام خاصا اہتمام کر کے پہلے سے کر لیا گیا تھا۔ ہمشیر کا سن ابھی پورے بارہ سال کا بھی نہیں ہوا تھا۔ وہ اور والدہ ماجدہ اسی میں بیٹھیں اور پالکی اسی طرح سٹیمر پر رکھ دی گئی۔ کتاب کے شائع ہونے تک ذہن اس سوال میں الجھیں گے کہ یہ پالکی کیا بلا تھی؟ " [۱۱۸]

اپنی رسم بسم اللہ کی یاد آفرینی کرتے ہوئے جو ایک زمانے میں مسلم گھرانوں میں ایک ضروری دستور قرار پائی تھی، ماجد لکھتے ہیں اور کس قدر رومانیت اور حسرت سامانی کے ساتھ۔

[۱۱۸] " آپ بیتی "، ص ۴۳، ۴۷۔

" ابھی ابھی فقرہ زبانِ قلم سے ادا ہوا ہے کہ " بوا نے مجھے گود میں اُٹھالیا " فقرہ آج ۶۷ء میں ۷۴، ۷۵ سال کے پیرِ سال خوردہ کی زبان سے ادا ہوا ہے ۔ ہائے وہ دایہ کے گود میں جانے کی لذت! اب کیا بیان ہو؟ وہ لذت جس کا بدل نہ کبھی جوانی کی گرمیاں دے سکیں نہ کبھی بڑھاپے کی خنکیاں ۔ پڑھنے والے اس مقام پہ پہنچ کر ایک پیرِ نابالغ پر ہنسنے اور مضحکہ کرنے میں جلدی نہ کریں ۔ عجب نہیں کہ اس سن پہ پہنچتے پہنچتے انھیں بھی بچپن کی پیاری معصومانہ شرارتوں کی یاد تازہ ہو جائے ۔ ۔ غضب کی حسرت ناک سچائی بھر دی ہے کسی نے اس مصرعہ میں ، ع

دو دن کو اسے جوانی دے دے اُدھار بچپن " [102]

ماجد کی یہ آپ بیتی اپنے طرزِ احساس کے اعتبار سے اپنے دو معاصرین رشید احمد صدیقی اور احسان دانش کی آپ بیتیوں " آشفتہ بیانی میری " اور " جہانِ دانش " سے بے حد قریب ہے ۔ ان دونوں کے یہاں اسلامی اقدار، شرافت، نجابت اور ماضی کی صالح روایات سے شدید محبت نظر آتی ہے ۔ یہی بات ماجد کے یہاں بھی نمایاں ہے ۔ پھر صاف گوئی اور صداقت نگاری ان تینوں کا طرۂ امتیاز ہے ۔ ان میں دو یعنی دانش اور ماجد نے اپنی زندگی کے " بابِ پنجم " سے بھی ہمیں آگاہی بخشی ہے اور " چنانکہ افتد و دانی " کا باب باندھا ہے مگر کہیں بھی طہارتِ فکر و نظر اور شرافتِ بیان سے تجاوز نہیں کیا ۔ اس کتاب سے ماجد کا مذہبی طرزِ احساس ورق ورق سے پھوٹا پڑتا ہے ۔ وہ الحاد سے اسلام کی طرف پلٹتے ہیں تو تجدیدِ نکاح کرتے ہیں ۔ لاکھوں روپے کے باندھے ہوئے حق مہر کی اپنی اہلیہ سے تخفیف کی درخواست کرتے ہیں حتّٰی کہ اپنے بازو پر گُھدے ہوئے نام تک کو کھرچوا ڈالنے کی شدید اذیت تک برداشت کر لیتے ہیں ۔ زندگی کے اس پھیلے ہوئے سمندر میں کبھی کبھی ظلم، زیادتی اور بے انصافی کا جوار بھاٹا پیدا ہوتا ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے تامّل سے کام نہیں لیا مگر اس ظلم اور زیادتی پر انھوں نے مرحومین و مظلومین کے باب میں جو معذرت خواہانہ انداز اختیار کیا ہے وہ آپ بیتیوں میں ایک نئی چیز ہے ۔ پھر اس آپ بیتی میں انھوں نے

---

[102] " آپ بیتی " ، ص ۶۲

نامور مشاہیر کے ساتھ ساتھ گمنام افراد کو بھی یاد رکھا ہے اور خصوصاً اپنے ان محسن اساتذہ کو بھی جن سے ابتدائی زندگی میں اُنھوں نے فیض حاصل کیا اور جن کی حیثیت عموماً بنیاد کے ان پتھروں کی ہوتی ہے جن کی قسمت میں اخفا اور گمنامی ہی لکھی ہوتی ہے۔ البتہ یہ بات کھٹکتی ہے کہ اُنھوں نے جتنے افراد کا ذکر کیا ہے ان میں چند کے استثنا کے ساتھ، بہت کم میں زندگی نظر آتی ہے۔ یہ چلتے پھرتے کم اور اونگھتے سوتے زیادہ نظر آتے ہیں مثلاً اپنے ایک استاذِ فلسفہ آرکڈ لونی کا ذکر اُنھوں بھی کیا ہے اور رشید احمد صدیقی نے بھی، لیکن رشید کے ذکر سے آرکڈ لونی ایک مجرد فرد یا لفظ نہیں رہتا ایک زندہ کردار بن کر سامنے آجاتا ہے جس کی حیرت انگیز اور انتہائی عجیب و غریب حرکات کا نقشہ آنکھوں میں پھر جاتا ہے۔ [۱۵۳]

ماجد کی شخصیت ان کے بعض محسنین مثلاً تھانوی صاحب کی طرح بے حد منضبط، متین اور ضابطہ پسند تھی۔ یہی سبب ہے کہ اس سے پھوٹنے والی آپ بیتی بھی ایک Systematic اور منضبط آپ بیتی ہے جس میں کم و بیش ہر واقعے کی تفصیل بہ قیدِ تاریخ و سنہ دی گئی ہے۔ اپنے علمی کارناموں، [۱۵۴] اپنی صحافتی کاوشوں اور اپنی ازدواجی زندگی کی اُنھوں نے اطمینان بخش تفصیل مہیا کر دی ہے۔ ایک مصلحِ ملت کی طرح یہاں ان کا تبلیغی اور اخلاقی مشن غالب ہے لیکن اس کی چاشنی بہر حال ہلکی ہے اور آپ بیتی کے تقاضوں کو مجروح نہیں کرتی۔ صاف گوئی اور صداقت شعاری کا جیسا قابلِ فخر معیار اُنھوں نے اپنی دیگر تحریروں اور خصوصاً صحافت میں قائم رکھا وہ یہاں بھی ہرگز نظر سے اوجھل نہیں ہوا حتیٰ کہ شادی سے قبل زمانۂ قیامِ لکھنؤ میں ان کے نفسِ بہیمی نے جو ایک آدھ دفعہ ہاتھ پاؤں نکالے اس کا بھی اجمالی مگر صاف گوئی سے ذکر کر دیا ہے۔ مختصر یہ کہ ماجد کی یہ آپ بیتی خارج کی تفصیلات کا اس قدر احاطہ کرتی کہ باطن دب کر رہ گیا ہے۔

---

[۱۵۳] دیکھیے "آشفتہ بیانی میری"، ص ۱۱۹-۱۲۳

[۱۵۴] کیا یہ امر باعثِ حیرت نہیں کہ ایک اسی سال کا پیرِ نحیف و ضعیف جب کہ وہ آفتابِ برکوہ ہے، عبرانی سیکھنے کا مصمم ارادہ کر لیتا ہے اور اس میں تھوڑا بہت کامیاب بھی ہو جاتا ہے کیا یہ مہد سے لحد تک حصولِ علم کے پیغمبرانہ حکم کی تعمیل کی ایک زندہ شہادت نہیں۔ دیکھیے "آپ بیتی"، ص ۳۴۸

فصل چہارم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت سفرنامہ نگار

مولانا عبدالماجد دریا بادی کی گوشہ نشینی اور انضباطِ اوقات میں شدت کے پیشِ نظر بظاہر یہ گمان گزرتا ہے کہ انھوں نے اپنی زندگی میں سیر و سفر سے اجتناب ہی کیا ہوگا لیکن واقعہ یہ نہیں۔ ماجد نے متعدد سفر کیے۔ تین بیرونِ ہندوستان جب وہ حجازِ مقدس گئے اور بعد ازاں پاکستان آئے اور دوسرے متعدد سفر جو انھوں نے اندرونِ ملک کیے اور جن میں بھوپال، حیدر آباد، پٹنہ، دہلی، بہار، کلکتہ اور بمبئی کے اسفار خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ وہ "حجازِ مقدس" ۱۹۲۹ء میں گئے۔ واپسی پر سفر کی روئداد پہلے "سچ" میں قسط وار شائع ہوئی اور بعد ازاں کتابی شکل میں "سفرِ حجاز" (۱۹۳۱ء) کے نام سے شائع ہو کر اس قدر مقبول ہوئی کہ اب تک اس کے چار ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ پاکستان میں پہلی بار وہ ۱۹۵۵ء میں گورنر جنرل غلام محمد کی دعوت پر آئے اور لاہور و کراچی گئے۔ دوسری مرتبہ وہ ۱۹۵۸ء میں محض لاہور آئے تاکہ مذاکرۂ عالمِ اسلامی (انٹرنیشنل اسلامک کالوکیم) میں ہندوستان کے ایک مندوب کی حیثیت سے شرکت کر سکیں۔ پہلے سفر کی مفصل روئداد "ڈھائی ہفتہ پاکستان میں یا مبارک سفر" کے نام سے ۱۹۵۵ء میں شائع ہوئی تھی جبکہ ان کے متعدد اندرونِ ملک کے اسفار کی روئداد "سیاحتِ ماجدی یا گیارہ سفر" کے نام سے شائع ہوئی۔ ماجد کے یہ سفرنامے، سفرنامے ہیں یا سیاحت نامے؟ ان کے خصائص کیا ہیں۔ ان کا سفرنامۂ حجاز کیا خصائص رکھتا ہے اور حج کے سفرناموں میں اس کا کیا مقام بنتا ہے۔ ان سوالوں کا جواب دینے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ مختصراً اُردو میں سفرناموں اور حج کے سفرناموں کی روایت اور خصوصیات پر روشنی ڈالی جائے۔

اُردو میں سفرنامے کی باقاعدہ روایت کا آغاز اُنیسویں صدی کے وسط سے ہوا اور یوسف خاں کمبل پوش اس اعتبار سے اُردو کا پہلا سفرنامہ نگار بنتا ہے۔ بلکہ اس کا سفرنامہ، سفرنامے کی نسبت سیاحت نامے سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اہلِ نقد کے نزدیک سیاحت من کی موج اور باطن کی آواز کے نتیجے میں اختیار کی جاتی ہے جبکہ سفر میں ایک طرح کی خارجی مجبوری کو دخل ہوتا ہے۔

اُردو کے بیشتر سیاح اسی من کی موج پر رہ نوردِ سفر ہوئے۔ سفران کے لیے ایک مذہبی حکم کی حیثیت رکھتا تھا۔ اور یہ سفر جیسا کہ سید سلیمان ندوی نے "سفرِ حجاز" کے دیباچے میں لکھا ہے، اصل میں ابتداً حجازِ مقدس کی زیارت ہی کے لیے اختیار کیے جاتے تھے، کہ ان کا کعبۂ مقصود یہی سر زمین تھی۔" ابن حوقل بغدادی، اصطخری فارسی، حکیم ناصر خسرو، ابن جبیر اندلسی، ابن بطوطہ مغربی اور بیسیوں سیاح اسی قسم کے ہیں جنھوں نے اپنے سفر کا آغاز اسی نیت سے کیا اور پھر جب سیر و سیاحت کی چاٹ لگ گئی تو دنیا کے گوشہ گوشہ کو چل پھر کر دیکھ لیا اور اپنے مشاہدات کو سفر نامہ کی صورت میں قلم بند کر دیا" ^۵۵^ یہاں ضمناً اس بات کی طرف بھی اشارہ ضروری ہے کہ جتنے اور جس معیار کے سفر نامے مسلمان سیاحوں نے لکھے ہر زندہ اور معلوم زبانوں میں اتنے اور ایسے شاید ہی غیر مسلموں کے قلم سے نکلے ہوں گے اور یہ فیضان تھا دراصل مسلم کلچر کے تحرک اور آفاقیت کا۔ اُردو ادیبوں میں ہندوؤں کی تعداد مسلمانوں سے کم نہیں لیکن ہندو کلچر سیاح اور سیاحت نگار پیدا ہی نہیں کر سکتا کہ ہندو دھرم میں سمندر پار جانے کی مذہبی ممانعت ہے۔ ہزاروں سالوں پر پھیلے ہوئے ہندو مذہب میں ہمیں ایک بھی ابن بطوطہ، ناصر خسرو، ابن جبیر اندلسی اور البیرونی نہیں ملتا۔ ہاں اُنیسویں اور بیسویں صدی میں اگر روشن خیال ہندوؤں نے بیرونِ ملک سفر کیا اور سفر نامے لکھے بھی تو یہ سفر نامے کسی طرح بھی اعلیٰ سفر ناموں میں شمار نہیں کیے جا سکتے۔

اُردو کے قدیم سفر نامے بھی بلا شبہ اپنے اندر دلچسپی کا سامان رکھتے ہیں لیکن ان میں معلومات کا طومار دلچسپی کی دھار کہیں کہیں ضرور کند کر دیتا ہے۔ اس نوعیت کے سفر ناموں میں جن میں بعض دراصل گائیڈ بکیں ہیں، مقامات کی تفصیل، مسافروں کے لیے مراعات، مختلف ممالک اور شہروں کی "مکمل" اور صحیح مردم شماری کے کوائف، نقشے، شہروں کے آپس میں فاصلے اور ان مقامات کی مختصر تاریخ اور جغرافیائی محلِ وقوع کی اس قدر گرانبار تفصیلات ملتی ہیں کہ کہ ان سے سیاحت کا مقصد ایک حد تک بہر حال مجروح ہوتا ہے۔ یوسف خاں کمبل پوش

---

۵۵ دیباچہ سفرِ حجاز (عبدالماجد دریا بادی)، ص ۷

جیسے سیاح کم ہوتے ہیں جو اپنے قلم کو موج نہیں آنے دیتے [۱۶۸] یہ عیب تنہا کلاسیکی اُردو سفر ناموں ہی کا نہیں، پُرانے انگریزی اور عربی سفر ناموں کا بھی ہے۔ بلکہ انگریزی میں جان گنتھر کی قبیل کے نئے سفر نامہ نگار بھی گرانبار کوائف و تفصیلات سے قاری کے صبر کا امتحان لیتے ہیں۔

جہاں تک جدید اُردو سفر نامہ نگاری کا تعلق ہے اس میں ہمیں گائیڈ بکوں والی تفصیلات بہت کم ملیں گی۔ یہاں تاریخ اور جغرافیہ سفر نامے میں اوپر سے ڈالی ہوئی چیزیں معلوم نہیں ہوں گی بلکہ سفر نامے کے وجود کا حصّہ بن کر آئیں گی۔ یہ تفصیلات جدید سفر ناموں میں صرف ہلکے پس منظر کا کام دیتی ہیں۔ جدید سفر نامہ نگار منظر کو دیکھتا ہی نہیں اس کے اندر بھی اُترتا ہے اور یوں اپنے تاثرات، احساسات اور جذبات بیان کرتا ہے۔

کامیاب سفر نامہ لکھنے کے لیے تو کمبل پوش کی سی وسیع النظری درکار ہوتی ہے۔ کمبل پوش نے سیاحت کی روح کو سمجھ لیا، اس نے جس منظر کو دیکھا اپنے وجود کا حصّہ بنالیا۔ اس میں ڈوب گیا۔ وہ اپنے اوپر بھی ہنستا ہے۔ اس نے تمام سفر نامے میں بے تکلفی کی فضا قائم رکھی ہے اور صاف گوئی سے کام لیا ہے۔ وہ باورچی خانہ کو غسل خانہ سمجھ کر اس میں نہاتا ہے اور انگریز لینڈ لیڈی کے ہاتھوں محبوب ہونے کا قصّہ بھی من وعن بیان کر دیتا ہے۔ وہ سینٹ پال کا گرجا دیکھتا ہے تو اسے تاج بی بی کا روضہ یاد آتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ وہ تہذیبِ انگلستان سے خاصا مرعوب ہے لیکن اتنا نہیں جتنے سرسید تھے۔

بہر حال "عجائباتِ فرنگ" کو چھوڑ کر جو اُردو کا پہلا سفر نامہ ہونے کے باوجود جدید سفر نامے کا سنگِ بنیاد رکھتا ہے، بعد کے بیشتر اُردو سفر نامے معلومات کی کھتونیاں ہیں جن میں مصنّف کے اپنے جذبات کا تخلیقی بیان کم ہی ملتا ہے۔ وہ شبلی کا "سفر نامہ روم و مصر و شام" ہو یا منشی محبوب عالم کا "سفر نامہ یورپ" یا خواجہ غلام الثقلین کا "روزنامچہ سیاحت"، ان میں تخلیقی شان کم ہی ملتی ہے۔ جدید اُردو سفر ناموں میں پہلا اہم ترین سفر نامہ محمود نظامی کا "نظر نامہ" ہے کیونکہ اپنے سفر کے دوران میں جہاں مصنّف بہت سے

[۱۶۸] کمبل پوش کی "تاریخ یوسفی" یا عجائباتِ فرنگ" کے باب میں تفصیل کے لیے راقم کی مرتبہ "عجائباتِ فرنگ" (۱۹۸۳ء) کے ص ۱۹۔۹۶ ملاحظہ ہوں۔

شہروں سے گزرا وہاں کئی شہر ایسے تھے جو خود مصنّف کے دل سے گزرے ۔اصل میں کامیاب سفر نامے کے لیے تو بقول میاں امداد خاں سیّاح (شاگرد غالبؔ) "مانندِ نظر گھر کو چھوڑ دینا چاہیے:—

نہ بہ جادۂ مقامش نہ بہ منزلے قرارش　　　دل من مسافر من کہ خداش یار بادا

بہرحال ان جدید اور قابلِ قدر سفر ناموں میں محمود نظامی کے "نظر نامہ" کے علاوہ بیگم اختر ریاض الدین کے "سات سمندر پار" اور "دھنک پر قدم"، مستنصر حسین تارڑ کے "اندلس میں اجنبی" اور "نکلے تری تلاش میں"، قرۃ العین حیدر کا "جہانِ دیگر"، جمیل الدین عالی کے "تماشا مرے آگے" اور "دُنیا مرے آگے"، کرنل محمد خاں کا "بجنگ آمد"۔ ابن انشا کے "دُنیا گول ہے" اور "چلتے ہو تو چین کو چلیے"، شفیق الرحمٰن کا "دجلہ"، اشفاق احمد کا "سفر در سفر" اور مختار مسعود کا "سفر نصیب" خصوصیت سے لائقِ توجہ ہیں۔ ان سفر ناموں کا بیان تخلیقی ہے۔ ان میں شعور کی رَو کا عمل دخل بھی نظر آتا ہے اور مصنّفین کے تیز مشاہدے کے شواہد بھی ملتے ہیں۔ یاد آفرینی صرف شاعری ہی کی جان نہیں ہوا کرتی کئی نثری اصناف کا بھی جزو لازم ہے۔ سفر نامہ بھی انہی میں سے ایک ہے۔

جس طرح قدیم اُردو سفر نامے گرانبار تاریخی و جغرافیائی معلومات اور بے رس تفصیلات کے تلے کراہتے نظر آتے ہیں، اسی طرح کا حال پُرانے سفر نامہ ہائے حج کا ہے ۔ جبکہ حج و زیارت کا یہ سارا سفر تو عبارت ہی ہے وجود کی نئی دریافت اور نئی معنویت سے۔ یہ تو نام ہے پوری انسانی شخصیت کی قلبِ ماہیت کا ۔ ناصر خسرو نے حج سے لوٹنے والے اپنے دوست سے جو دلچسپ مکالمہ کیا تھا اس کا ذکر بے محل نہ ہوگا کیونکہ اس سے حج کے اعلیٰ اور ضروری مقاصد کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ ناصر خسرو نے اپنے دوست سے پوچھا کہ یہ تو بتاؤ کہ تم نے اس مقدس سرزمین پر مناسکِ حج کس طرح ادا کیے، جب تم نے عام کپڑے اتار کر احرام پہنا تو تمہارے کیا تاثرات تھے۔ کیا تم نے ان تمام محرّمات سے پرہیز کیا جن سے ممانعت کا حکم آیا ہے؟ کیا تم نے عجز و تسلیم کا وہی انداز اپنایا تھا جو حضرت ابراہیمؑ نے اپنایا تھا - کیا حرم شریف میں داخل ہوتے وقت تم نے اپنی انانیت

کو اسی طرح تج دیا تھا جس طرح اصحابِ کہف نے کیا تھا؟ کیا تم نے جانور کی قربانی کرتے وقت اپنے نفسِ لئیم کو بھی ذبح کیا؟ اب جب کہ تم کعبہ سے واپس آگئے ہو کیا تم اپنا نفسِ لئیم وہیں دفن کر کے آئے ہو اور کیا تم اب بھی کعبہ جانے کے لیے بے قرار ہو۔ دوست نے جب ان تمام باتوں کا نفی میں جواب دیا تو ناصر خسرو کو کہنا پڑا کہ تم نے اپنا وقت اور پیسہ برباد کیا اور حج کی سعادت سے بھی محروم رہے۔

ہمارے نزدیک کامیاب سفر نامۂ حج وہی ہے جس میں مسافر نے اپنی کامشیں اور کاوشیں، اپنے دیدۂ تر کی بے خوابیاں، اپنے قلب کی پوشیدہ بے تابیاں، اپنے احساسِ گناہ، شرمِ عصیاں، خالق سے وصل کی شدید تمنائیں اور حضورِ اکرمؐ سے شدید وابستگی اور سپردگی کے احساسات پوری فنکارانہ مہارت سے سمو دیے ہوں اور جس نے اپنے قارئین کو باور کرا یا ہو کہ حج و زیارت کن مقاصدِ عالیہ کے حصول کا ذریعہ ہے اور اس سے رجعت الی اللہ کا سامان کیسے فراہم ہوتا ہے۔ ڈاکٹر علی شریعتی نے چند لفظوں میں سفرِ حج کی روح کا بیان اس طرح کیا ہے:

"Hajj is man's evolution toward Allah. It is a symbolic demonstration of the philosophy of the creation of Adam. To further illustrate this, it may be stated that the performance of Hajj is a simultaneous show of many things, it is a "show of creation", a "show of history", a "show of unity", a "show of the Islamic idealogy" and a "show of the Umma". [۵۳]

حج کی اس معنویت کی جانب جیلانی کامران نے اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "یافت اور نایافت کی جس کشمکش سے انسانی زندگی عمر بھر گزرتی ہے وہ ارضِ مقدس ہی کے در و بام، وادی و کوہسار و صحرا میں سکون حاصل کرتی ہے۔ ایسی گہری وارداتِ قلب ارضِ مقدس کے جغرافیائی رشتوں کو بدل دیتی ہے اور اسے زیادہ بلند، زیادہ گہرے، زیادہ پائیدار رشتوں میں قبول کرتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عالمِ اسلام میں پیدا ہوتی ہوئی ہر نسل ارضِ مقدس ہی میں پیدا ہوتی ہے اور اپنے آبائی وطن سے بہت پہلے اپنے اس روحانی وطن میں وارد ہوتی ہے۔" [۵۴]

[۵۳] ڈاکٹر علی شریعتی؛ "Hajj"، ص IX

[۵۴] جیلانی کامران، "حج کے سفر ناموں کی روایت" مشمولہ "۱۹۷۸ء کے بہترین مقالات" (مرتبہ: سجاد نقوی)، ص ۵۱

اُردو میں حج کے ایسے سفرنامے، جن میں "زچشمم آستیں بردار و گوہر را تماشا کن" اور "منم و ہمیں تمنا کہ بوقتِ جاں سپردن - بہ رخِ تو دیدہ باشم تو درون دیدہ باشی،۔۔۔" کی کیفیتوں کی بجلیاں بھری ہیں، انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ ان سفرناموں میں حافظ لدھیانوی کا "جمالِ حرمین"، حافظ بصیر پوری کا" اس دیار میں"، شورش کاشمیری کا "شب جائے کہ من بودم"، ماہر القادری کا "کاروانِ حجاز"، ممتاز مفتی کا" لبیک" اور مولانا دریابادی کا "سفرِ حجاز" اہم ترین ہیں۔ مولانا دریابادی کا "سفرِ حجاز" مندرجہ بالا سفرناموں میں حج ہی کی سرسید کی حیثیت بھی رکھتا ہے اور اوّلیت کا شرف بھی۔ یہ سفرنامہ ان کے باطنی احساسات و جذبات کے مدّو جذر کی ایک انوکھی داستان ہے۔ ۱۹۲۹ء میں جب ماجد نے یہ سفرِ مقدس اختیار کیا، ان کی تشکیکی سراب گردی کے خاتمے کو ابھی دس ہی سال تو گزرے تھے اس لیے اپنے سابقہ الحادی میلانات اور اظہارات کی یاد نے ان کے احساسِ ندامت کی لَو اور تیز کر دی ہے اور ان کے یہاں کہیں کہیں تو مسلموں کا سا جوش و خروش چھوٹا پڑتا ہے۔ "سفرِ حجاز" میں وہ ایک عبدِ عاجز، ایک فردِ آثم اور مسلم نشأۂ ثانیہ کے خواب دیکھنے والے ایک عالمِ دین کے طور پر نظر آتے ہیں جو مسلم ملّت کے زوال سے بے حد دل گرفتہ ہے اور فرنگ کی استعماری چالوں سے بے حد متنفّر۔ ان کا خطاب محض "سچ" کے قارئین ہی سے نہیں پورے ہندوستان بلکہ پورے عالمِ اسلام کے مسلمانوں سے ہے۔ صاف گوئی اور اعلیٰ انشاپردازی جس طرح ماجد کے اور علمی کارناموں میں جابجا دکھائی دیتی ہے، ان اوراق میں اپنی معراج پر نظر آتی ہے۔ انہیں ایک سچے مسلمان کی طرح کامل یقین ہے کہ وہ جس آستانے پر پہنچے ہیں" وہاں سے بے مُراد کیسے پھر سکتے ہیں۔ وہ روضۂ رسولؐ کے سامنے اپنا دل چیر کر رکھ دیتے ہیں۔ ماجد کا یہ سفرنامہ ان کے قلب کے گہرے تاثرات و احساسات کا ایک ایسا آئینہ ہے جس میں عاشقانِ رسولؐ اپنا چہرہ دیکھ سکتے ہیں۔ یہیں آکر یہ داستان ایک فرد کی نہیں، پوری نادم اور فرومایہ اُمت کی داستان بن جاتی ہے۔ حج کا یہ سفرنامہ اصل میں مقامات و افراد کا اتنا نہیں جتنا محبت اور والہانہ شیفتگی کا سفرنامہ ہے۔ اور شیفتگی کا یہ سرمایہ تو چودہ صدیوں سے مسلمانوں کا مایۂ افتخار ہے۔ ماجد نے کتاب کے دیباچۂ طبع ثانی میں بالکل درست لکھا ہے: "کعبہ کی تجلیاتِ ربوبیت آج بھی وہی، مدینہ کے انوارِ

رسالت آج بھی وہی، بندوں کے سروں میں سودائے عبدیت آج بھی وہی۔ افرادِ اُمت کے دلوں میں ہوائے شوق وہی، کتاب اصلاً نمونہ ٹھہری انہی نقوش و تاثرات کا" ۱۰۸
خوفِ خشیت، ندامت اور بازگشت نے اس سفر نامہ میں تاثر کی ایک عجیب و غریب شان پیدا کر دی ہے۔ لگتا ہے کہ لکھنے والے کا رُواں رُواں بارگاہِ ایزدی سے طلبِ رحمت کے لیے بے چین ہے: "شانِ کریمی کے حوصلے دیکھنا کیسے نامۂ سیاہ کو نواز اجا رہا ہے۔ کس ننگِ خلائق کو سرفراز کیا جا رہا ہے۔ شاعر نے صدیوں پیشتر اپنے تخیل کی رَو میں کہا تھا: ؎

بطوافِ کعبہ رفتم بحرم رہم ندادند ٭ تو برونِ درچہ کردی کہ درونِ خانہ آئی

وہاں تو شاعری تھی پر اپنی طرف دیکھ کر دل دھڑک رہا ہے اور ہمت جواب دے رہی ہے کہ کہیں اپنے حق میں یہ شاعری ماجرائے حقیقت نہ بن جائے۔ مولا ہر بے کس کی لاج تیرے ہاتھ میں ہے! ہر مفلس کا آسرا تیرا ہی دستِ کرم ہے تُو اپنے در سے محروم نہ واپس کرنا۔۔۔ بیت کے ساتھ ربّ البیت کے انوارِ جمال کی بھی جھلک اپنے ظروف و بساط کے لائق نصیب ہو! مُردوں کو جلانے والے مالک! مایوسوں کو خوش خبری دینے والے مولیٰ! بے کسوں کی دستگیری کرنے والے آقا! دلوں کے زخم پر مرہم رکھنے والے پروردگار! تجھ سے بھاگا ہوا تیرا نافرمان غلام تیرے اور تیرے حبیبؐ کے آستان پاک پر سر رکھنے کو حاضر ہو رہا ہے۔ دعاؤں کا قبول کرنا تیرے ہی ہاتھ میں ہے اور دُعاؤں کی توفیق دینا بھی تیرے ہی ہاتھ میں" ۱۱۰

اس مقدس سفر کا مقصد کیا تھا، یہ سب جانتے ہیں۔ یہ سفر خیر طلبی اور قلب کی کدورتوں سے زنگ اُتارنے کے لیے اختیار کیا گیا تھا۔ تحقیق و تفتیش یا دُنیا طلبی کے لیے نہیں تھا۔ ماجد نے اپنے باطن سے پھُوٹی ہوئی کیفیات سے غایتِ سفر کو یوں مربوط کیا ہے:
"سفر سیر و تفریح کے لیے نہ تھا، تحصیلِ "علوم" و تکمیلِ "فنون" کے لیے نہ تھا۔ کشمیر و شملہ کا نہ تھا۔ لندن و پیرس، آکسفورڈ و کیمبرج کا نہ تھا۔ ہاں وہاں کے لیے بھی نہ تھا جہاں گرج گرج کر تقریریں کی جاتی ہیں اور جھگڑ جھگڑ کر رزولیوشن پاس ہوتے ہیں۔ سفر جلبلاتی ہوئی

۱۰۹ دیباچہ طبع ثانی "سفرِ حجاز" ص ۳ ۱۱۰ "سفرِ حجاز" (طبع ثانی)، ص ۱۶

ریگ والی زمین کی طرف تھا۔ گرمی کے موسم میں اس آسمان کی چھت کے نیچے تھا جس کا آفتاب تمتمایا ہوا ہوتا ہے۔ ہوٹلوں اور پارکوں، آبشاروں اور سبزہ زاروں کی طرف نہ تھا۔ خشک اور چٹیل میدانوں سے بے آب و گیاہ ویرانوں اور آگ اور خاک برساتے والے ریگستانوں کی جانب تھا۔ ایک گنہگار اُمتی اپنے شفیع و شفیق آقا کے آستانے پر حاضر ہو رہا تھا۔ بندے کی حاضری اپنے مولا کے دربار میں تھی۔ بھاگا ہوا غلام تھک کر اور ہار کر پچھتا کر اور شرما کر اپنے مالک کی طرف رُخ کر رہا تھا۔"[۱۱۱]

وہی ماجد جو کل تک مستشرقین کے طریقِ تحقیق پر نازاں، ان کے اسلوبِ نگارش پہ فریفتہ اور ان کے کلچر اور طرزِ احساس کا گرویدہ تھا اس سفر نامے میں اسی تمدّن کو "یاجوجی تمدّن" کہہ کر پکارتا ہے۔ مغرب کی عیاری، ناانصافی، ظلم و ستم اور سامراجی حربوں کی مذمت کرتا ہے۔ واضح رہے کہ یہ دَور متحدہ ہندوستان میں تحریکوں کا دَور تھا۔ خلافت تحریک کو ختم ہوئے اگرچہ چند سال ہو چکے تھے لیکن دلوں کا ولولہ اور دماغوں کی بغاوت ابھی سرد نہیں ہوئی تھی۔ تحریکِ خلافت خواہ ایک سطح پر ناکام رہی ہو لیکن اس نے مسلم اُمّت کو ایک حوصلۂ تازہ عطا کیا تھا۔ اور اس کو اپنے آپ پر اعتماد عطا کرنے کا ولولہ بخشا تھا۔ "جاء الحق و زھق الباطل" کی حیات افروز بشارت سے سرفراز کیا تھا۔ چنانچہ فرنگی تمدّن کے خلاف نفرت اس دور کے قلم کاروں کے ہاں واضح طور پر نظر آتی ہے۔ ماجد نے فرنگی تمدّن کے انتباہ کے لیے جو اسلوب چُنا ہے اس میں اسرائیلی پیغمبروں کا سا "البرز شکن" جوش اور طنطنہ دکھائی دیتا ہے:" دل نے کہا یہی وہ سمندر ہے جس کی بابت ارشاد ہوا ہے کہ اگر سارا سمندر روشنائی بن جائے اور اسی جیسا ایک اور سمندر بھی روشنائی بنا دیا جائے جب بھی قدرتِ الٰہیہ کے بحرِ بے کراں کے کلمات لکھنے سے قاصر رہے گا لیکن یہ روشنائی آئندہ ہی کیوں بنے، روشنائی تو یہ اب بھی بنا ہوا ہے۔ نیلی روشنائی ہی کی طرح نیلا ہے۔ بحرِ قدرت و صنعت کے اتھاہ اور بے پایاں ہونے کا یہ کیسا نادر نمونہ ہے۔ اسی کے ساتھ ہی نظروں کے سامنے یہ یہاں بھی آ گیا کہ ایک روز یہ سارا بحرِ اعظم ہمارا

[۱۱۱] "سفرِ حجاز" (طبع ثانی)، ص ۲۱، ۲۲

لق و دق سمندر موجیں مارتے ہوئے پانی کے بجائے، آگ سے لپکتے ہوئے شعلوں اور دُھوئیں کے تیرہ و تار بادلوں میں تبدیل ہو کر رہے گا! یہ وہ دن ہو گا جب "یاجوج" اپنے مایۂ ناز جنگی جہازوں اور آبدوز کشتیوں، اپنے تیل کے چشموں اور اپنے پٹرول کے خزانوں کی بھڑکائی ہوئی آگ کے شعلوں سے، لنکا کے روایتی راون کی طرح خود بھی جل رہا ہو گا اور جب اس کی حرص و ہوس، اس کی ملک گیری اور زرپرستی، اس کی قیصریت (امپیریلزم) اور کیپٹل ازم (سرمایہ داری) اور سوشلزم (اشتراکیت) اور کمیونزم (اشتمالیت) اور خدا معلوم کس کس ازم کے انگارے سمندر میں آگ لگا لگا کر خود اسی مادی دُنیا میں اس دوزخ کا نمونہ دکھا رہے ہوں گے ....

یہ وہ دن ہو گا جب ارشادِ ربانی واذ البحار سجرت کی تفسیر و تاویل کے لیے نہ تفسیروں کے اوراق اُلٹنے کی ضرورت ہو گی، نہ اہلِ لغت کے کلام سے سند لانے کی بلکہ عالم و عامی سب اپنی آنکھوں سے مجاز کا نہیں حقیقت کا مشاہدہ کر لیں گے۔ آج "یاجوج" کو مہلت ہے، آج وہ جتنا چاہے ہمارے دلوں اور دماغوں کو، ہماری عقلوں اور ذہنوں کو، ہماری آنکھوں اور کانوں کو اپنے اقبال و حشم سے، اپنی تہذیب و تعلیم سے، اپنے علوم اور اپنے فنون سے .... مرعوب اور مخبوط اور مفلوج کرے لیکن یہ مہلت دائمی نہیں۔[۱۱۳]

ماجد کا سفر حجاز ایک سطح پر سفر نامہ نہیں، ایک فردِ جرم اور ایک تاسف نامہ بن گیا ہے۔ لگتا ہے کہ مسلم کلچر کے زوال نے ماجد کی پوری شخصیت کو گھیرے میں لے رکھا ہے۔ حرم کعبہ اور روضۂ رسولؐ پر پہنچ کر جو تمام ملت کے افراد کا مرکزِ عظیم ہے، ہر سوچنے والا دماغ اور دردِ دل رکھنے والا فرد یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ پوری ملت کو ایک لڑی میں پرو دینے والے دین کے پیرو زوال اور محکومی کی چکی میں کیوں پس رہے ہیں کیا کیا ممالک، کیا کیا تمدنی مراکز مسلم ملت کے ہاتھ سے چھن گئے۔ جدہ کی زیارت (جو سرزمین عرب کا پھاٹک ہے) ماجد کو مسلم ماضی کی طرف مراجعت پر مجبور کرتی ہے۔ شعور کی رَو انہیں بغداد و قرطبہ، بیروت و بیت المقدس اور بصرہ و بیجاپور کے اس دَور کی طرف لے جاتی ہے جب ان مراکز نے مسلم تہذیب کی عظمت (اپنی آنکھوں سے دیکھی تھی لیکن جن کی حالت آج

۱۱۳ "سفرِ حجاز" (طبع ثانی)، ص ۵۶، ۵۷

"مور کی آخری آہ" سے مماثل رہ گئی ہے۔ ماجد کے اس تاسف کی تہ میں مسلم عظمت کی بازآفرینی کی خواہش شدت سے کروٹیں لے رہی ہے۔ تاسف اور ملال کا یہ رنگ اور زوال و ادبار کی یہ گھٹا آج بھی مسلم ملت پر اسی طرح چھائی ہوئی ہے اور حج کے بعض جدید سفرناموں میں بھی وہی آواز گونج رہی ہے جو آج سے پچاس پچپن سال قبل ماجد کے سفرنامے میں ابھری تھی۔[۱۱۳]

لیکن ماجد کے اس سفرنامے میں ذاتی اور ملی تاسف کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ ماجد نے ان اوراق میں اپنے رواں قلم سے سوادِ مکہ و مدینہ اور جوارِ عرب کی بھی خوب منظر کشی کی ہے۔ تاریخی واقعات اور جغرافیائی معلومات پر ماجد کی گہری نظر ہے۔ انھوں نے بعض مقامات کے ضمن میں موزوں تاریخی پس منظر بھی مہیا کیا اور ان کے جغرافیائی محلِ وقوع سے بھی آگاہی بخشی ہے۔ جہاز "اکبر" جس کے ذریعے وہ حرم مقدس پہنچتے ہیں، اس کا ذکر کیا ہے تو اس کا وزن اور اس میں سواریوں کی گنجائش کے تخمینے سے بھی اپنے قارئین کو آگاہ کیا ہے بلکہ درجوں کی شرح کرایہ تک درج کر دی ہے۔ حرم مبارک میں نماز پڑھنے والوں کے ضمن میں صرف مختلف مقامات سے آئے ہوئے مسلمانوں ہی کا ذکر نہیں کیا خود ملت کے بعض فرقوں مثلاً داؤدیوں اور سلیمانیوں تک کا ذکر کر دیا ہے۔ مقاماتِ مقدسہ کا ذکر آیا ہے تو کوئی قابلِ ذکر مقام بغیر تفصیلی ذکر اور مناسب معلومات کے چھوڑا نہیں گیا۔ جنت المعلیٰ اور جنت البقیع کا ذکر آیا ہے تو جہاں قبر پرستی اور قبہ آرائی کی مذمت کی ہے وہیں اس وقت کے حکمرانوں (شاہ ابنِ سعود) کی قبر شکنی اور مبارک مزارات کو شکستہ کھنڈروں بلکہ گھوروں تک میں تبدیل کر دینے پر ماتم اور احتجاج بھی کیا ہے[۱۱۴] بلکہ بادشاہ سلامت کے حضور جو بہرحال مطلق العنان تھے، ایک یادداشت بھی مناظر احسن گیلانی سے عربی میں ترجمہ کروا کے پیش کر دی ہے۔ روضۂ رسولؐ کا ذکر کیا ہے تو جہاں اس سے اپنی اٹوٹ چاہت کا اظہار کیا ہے وہیں ملا علی قاری، عیاض مالکی اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی سے استشہاد کر کے زیارتِ روضۂ رسولؐ کے آداب بھی درج کر دیے ہیں پھر بعض حجاج کرام کی طرف سے روا رکھی جانے والی بدعات پر بھی افسوس

[۱۱۳] اس ضمن میں دیکھیے ایس ایم ظفر کا سفرنامہ بعنوان "اطاعت کا سفر"
[۱۱۴] تفصیل کے لیے دیکھیے "سفرِ حجاز" کے ص ۱۴۳-۱۴۶

کا اظہار کیا ہے لیکن ان تمام مقامات کا بیان انتہائی موثر ہے اور سوز و گداز کی لہر پورے سفر نامے میں جاری و ساری ہے۔ پورے سفر نامے کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ کیا مسلمان ادبار و پستی کے گھٹا ٹوپ اندھیروں سے نکل سکیں گے ؟ یہ سوال جتنا سنگین کل تھا اتنا ہی آج بھی ہے: "مکہ کے مہاجر کو اپنے رب کا نام پکارنے، توحید کا کلمہ بلند کرنے کو قبا کا ایک ٹھکانا مل گیا تھا۔ کیا اس محبوب کی امت میں کوئی قبا نہیں اور اسے خدا نخواستہ ہمیشہ بھٹکتے ہی رہنے دیا جائے گا۔" [۱۱۵]

"سفرِ حجاز" کے بعض ابواب تو اپنی تاثر آفرینی کے ضمن میں بے مثال کہے جا سکتے ہیں مثلاً "دیارِ حبیب"، "الوداع" وغیرہ۔ ماجد نے مدینہ سے رخصتی کا ذکر کر کے کس قدر گداز کے عالم میں لکھا ہے کہ یہ رخصتی تو اصل میں لڑکی کی، ماں کے گھر سے، رخصتی کے مترادف ہے۔ بہرحال حرمین شریفین سے تمام تر عقیدت اور شدید سپردگی کے باوجود ماجد نے حزم و احتیاط اور آدابِ زیارت کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ تاثیر اور گداز میں بہت کم سفر نامے اس کے مقابل میں رکھے جا سکتے ہیں۔ اپنے قیام لکھنؤ (۷، تا ۱۲ ستمبر ۱۹۸۳ء) کے دوران میں ہمیں حسرت موہانی کے بعض مکاتیب ان کے اپنے سوادِ تحریر میں دستیاب ہوئے۔ ایک خط میں انھوں نے ماجد کی "سفرِ حجاز" کی تاثر آفرینی کے سلسلے میں انہیں یکم مارچ ۱۹۳۲ء کو درج ذیل خط لکھا تھا:

"مکرمی!

السلام علیکم! سفرِ حجاز کے متعلق آپ کے مضامین "سچ" میں نظر سے گزرے تھے مگر اس وقت ان کے مطالعے میں تسلسل کا عنصر موجود نہ تھا۔

اب پرسوں محبّی ظفر الملک صاحب سے لے کر ان کو ایک بار پھر کتابی شکل میں دیکھا تو آنکھوں کو کچھ اور ہی عالم نظر آیا جزاکم اللہ فی الدارین۔ کئی بار آنکھیں آنسوؤں سے تر ہوئیں۔ فالحمدللہ علیٰ ذالک۔ مولانا سلیمان اشرف کی کتاب الحج" اور مولوی خیر اللہ کا رسالہ "خیر المنازل" اگر آپ کے پاس موجود ہو تو عاریتہً مرحمت فرمائیے

[۱۱۵] "سفرِ حجاز" (طبع ثانی)، ص ۱۵۲

شاید مجھ کو بھی ان کی ضرورت ہو اور اسی سال ہو۔ فقط

"فقیر حسرت موہانی"

اسی طرح مولانا مسعود عالم ندوی نے مولانا ماجد کی "سفر حجاز" کے تاثیر و گداز میں ڈوبے ہوئے اسلوب کا ذکر یوں کیا تھا:

"صبح کو امیر شکیب ارسلان کا سفر نامۂ حج (الارتسامات اللطاف فی خاطر الحاج الیٰ اقدس مطاف) پڑھتا رہا۔ زبان و بیان کی خوبی کے کیا کہنے مگر سوز و درد کی کمی محسوس ہوئی۔ سفر حج کی روداد یں بہت پڑھی ہیں مگر اب تک دل و دماغ پر جو اثر مولانا عبدالماجد دریابادی کے سفر نامۂ حج کا ہے، اسے امیر شکیب کی بلاغت محو نہیں کر سکی۔"[۱۱۶]

حکیمانہ نکتہ سنجی اور لفظی تصویر کشی جس طرح ماجد کے "سفر حجاز" کا طرۂ امتیاز تھا، اسی طرح "ڈھائی ہفتے پاکستان میں یا مبارک سفر" کا بھی طغرائے فضیلت ہے۔ ماجد نے ۱۹۵۵ء میں پاکستان کے ایک گورنر جنرل کی دعوت پر پاکستان کا یہ سفر کیا تھا اور ان کا قیام بیشتر کراچی میں رہا تھا جو اس وقت پاکستان کا دارالحکومت تھا۔ یہ سفر اصلاً نجی کا ایک سفر تھا اور اس کا کوئی تعلق اس وقت کی سیاسی صورتِ حال سے نہیں تھا۔ تقسیم ملک سے قبل ملک غلام محمد گورنر جنرل پاکستان، ریلوے کے ایک اعلیٰ عہدے پر فائز تھے اور ماجد سے لکھنؤ میں کئی ملاقاتیں کر چکے تھے۔ گورنر جنرل بننے پر انھوں نے از راہِ قدردانی ایک ممتاز عالم دین کو اپنے یہاں مدعو کیا لیکن اس دعوت نے قیاس آرائیوں کا دروازہ کھول دیا۔ کہیں سے یہ آواز بلند ہوئی کہ ماجد کو شیخ الاسلام بنایا جا رہا ہے، کہیں سے آواز اٹھی کہ انھیں قاضی القضاۃ بنایا جا رہا ہے۔ ایک گروہ نے "انکشاف" کیا کہ حکومت جس قسم کے دستورِ اساسی کو پاس کرنا چاہتی ہے اس کی تصدیق و توثیق ایک ممتاز عالم کے ذریعے مطلوب ہے اور یہ دعوت اسی سلسلے کی کڑی ہے۔ غرض جتنے منہ اتنی باتیں۔ بہرحال، ماجد نے پاکستان کا یہ سفر یکم اپریل ۱۹۵۵ء کو لکھنؤ سے شروع کیا اور لاہور اور کراچی میں ڈھائی ہفتہ قیام کے بعد ۱۹؍ اپریل ۱۹۵۵ء کو اپنے وطن کو مراجعت کی۔ اس قلیل عرصے میں

[۱۱۶] "دیارِ عرب میں چند ماہ"، ص۔ ۷

اور جیسے تُلسے وقت میں دل کھول کر سیاحت کرنے کا تو موقع ہی نہیں تھا لیکن بہر حال ماجد نے وقتِ مشاہدہ سے کام لے کر اپنے اس سفر کے جو تاثرات مختصراً لکھے ہیں انہیں اُردو سفر نامے میں اضافہ کہا جا سکتا ہے۔ جس طرح سفرِ حجاز اپنے روحانی وطن کی جانب سفر تھا اسی طرح سفر پاکستان کا سفر اپنے جغرافیائی وطن کی طرف سفر تھا کیونکہ تقسیم سے پہلے لاہور و کراچی متحدہ ہندوستان ہی کا حصہ تھے لیکن سفرِ حجاز اور سفرِ پاکستان میں ایک بنیادی فرق یہ نظر آتا ہے کہ جہاں سفرِ حجاز میں اپنے شدید قلبی تاثرات کے ساتھ ساتھ خارج کی تصویر کشی بھی خاصی تھی وہاں سفر پاکستان میں مناظر اور مقامات کی تصویر کشی سے زیادہ زور افراد اور ان کی مختصر خاکہ کشی پر رہا ہے۔ اس سے ان کا یہ سفر نامہ اس توازن سے محروم ہو گیا ہے جو ایک کامیاب سفر نامے کے لیے ضروری ہے، لیکن ان کی محاکمہ آرائی، تاثر آفرینی اور عبرت زائی کے اسلوب نے اس کمی کی بہت حد تک تلافی کر دی ہے۔

ماجد کو ماضی کی یاد آفرینی میں کمال حاصل تھا اور اس کا اظہار اپنی موثر ترین شکل میں ان کے سفر ناموں میں ہوا ہے۔ کامیاب سفر نامے کے لیے ایک بنیادی شرط دقتِ مشاہدہ و مطالعہ ہے۔ ایک سماج، اس کی اقدار، اس کے احوال وظروف، اس کا طرز احساس، اس کا رہن سہن، رسوم و رواج، میلانات، مختصر یہ کہ اس کا کلچر اگر اپنی ضروری جزئیات کے ساتھ کسی سفر نامے میں تازہ اسلوب کے ہمراہ جلوہ گر ہوتا ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ لکھنے والے نے سفر نامے کا حق ادا کر دیا ہے۔ پھر اس کے ساتھ ہی ایک ضروری بات صداقت نگاری اور صدق گفتاری ہے۔ سعدی نے جہاں گرد کے بارے میں لکھا ہے کہ جھوٹ بہت بولتا ہے اور اصل میں وہ جھوٹ اس لیے بھی بولتا ہے کہ اسے قاری یا سامع کی قلتِ معلومات کا اندازہ ہوتا ہے۔

ماجد نے اپنے قیامِ لاہور (تین دن) اور قیامِ کراچی (۱۳ دن) میں پاکستان کی سیاسی، سماجی اور مذہبی و روحانی صورتِ حال کا ایک بالغ نظر دانشور کی نگاہ سے جائزہ لیا اور اپنے تاثرات کے عُصارہ و افشردہ کو کاغذ پر منتقل کر دیا۔ لیکن حیرت اس بات کی ہے کہ جس ملک کی تخلیق کو اُنھوں نے ذہناً کبھی قبول نہیں کیا اس کی دعوت پر وہ دو دفعہ آمادۂ سفر ہوئے اور اس ملک تشریف لے گئے۔ آغازِ سفر نامہ میں لکھتے ہیں " زیارتِ پاکستان کی تمنا کس مسلمان کے

دل میں نہیں ع سرگیسوئے تو درپیچ سرے نیست کہ نیست ۔ ایک تو مسلم ملک پھر پڑوسی اور پڑوسی بھی کیسا اپنے ہی گوشت پوست کا پتلا، اپنے ہی دل وجگر کا ٹکڑا، اپنے کتنے بھائی بند، عزیز، دوست، مخلصین اس سرزمین پر آباد اور پھر قائم اسلامیت کے کن کن دعووں کے ساتھ ہوا تھا ۔ یہ سب چیزیں مل ملا کر اشتیاقِ دید کو حدِ کمال تک پہنچائے ہوئے ع

از غمِ عشق تو پُر خوں جگرے نیست کہ نیست " ۱۱۷

اوپر کے اقتباس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انھیں پاکستان کے باسیوں اور ملک پاکستان سے تو محبت تھی کہ یہ کئی کروڑ مسلمانوں کا مرکز تھا لیکن سوال یہ ہے کہ انھوں نے تخلیقِ پاکستان یا زیادہ صحیح لفظوں میں متحدہ ہندوستان کی تقسیم کو قبول کیوں نہ کیا، اس کا ذکر انھوں نے متعدد مقامات پر کیا ہے ۔ ان کے خیال میں یہ تقسیم غیر فطری تھی کہ مسلمان برادریاں اور خاندان ایک دوسرے سے کٹ گئے ۔ پھر وسیع پیمانے پر نقلِ مکانی کے باعث اور ہندو تعصب کے نتیجے میں بے شمار مسلمان قتل کر دیے گئے ۔ یہی سلب و نہب ماجد کو تقسیم ملک کے قبول کرنے میں مانع نظر آتا ہے ۱۱۸ لیکن ماجد تصویر کا دوسرا رخ نہ دیکھ پائے کہ آیا متحدہ ہندوستان کی تقسیم کے سوا اور کوئی چارۂ کار تھا ۔

بہرحال ماجد پاکستان کے لیے عازم سفر ہوتے ہیں اور جن جن علاقوں سے گزرتے ہیں، ان کے حال کو دیکھنے کے ساتھ ساتھ ان کے ماضی کے اوراق بھی پلٹتے جاتے ہیں اور قاری کے لیے عبرت و موعظت کا سامان مہیا کرتے چلے جاتے ہیں ۔ یہ عبرت آفرینی ماجد کا خاص ہتھیار تھا اور ہمہ ہاں ملت کو بیدار کرنے کا موزوں ترین حربہ :

" گاڑی چلی اور دماغ کے تصوّر خانے میں پاکستان کے اگلے پچھلے نقشے پھرنے لگے ۔ ترجمانِ حقیقت اقبال نے کس شوق اور چاؤ کے ساتھ اس اسلامی مملکت کی تحریک دلوں میں قائم کی تھی ۔ ہزار ہا مخلص جانبازوں نے کس دردمندی کے ساتھ اس آواز پر لبیک کہی تھی ۔

۱۱۷ ڈھائی ہفتے پاکستان میں یا مبارک سفر " (طبع ثانی)، ص ۷ ، ۸

۱۱۸ دیکھیے ان کی " آپ بیتی " ، ص ۱۸ ، نیز دیکھیے ان کے سفرنامۂ لاہور شملہ " سیاحتِ ماجدی یا گیارہ سفر " کا ص ۲۸۳

اور اب اس شیریں و خوشگوار خواب کی تعبیر کیا نکل رہی ہے؟ اُمّت نے اس کے پیچھے کیا کچھ کھویا، اس کے نام پر کیا کیا لُٹایا اور اب اسے حاصل کر کے کیا کیا پایا۔۔۔ سودا مہنگا پڑا یا سستا؟"

" دن کے اجالے میں جالندھر آ گیا۔ یہاں ابھی کل تک کتنے عالم و فاضل آباد تھے اور یہاں کی کتنی مسجدوں کے مینار روز رات اللہ کی توحید کی گواہی پکار پکار کر دیتے رہتے تھے۔ دل پر مسرت و انبساط کی بجائے اب تمام تر حسرت و غم کے جذبات طاری تھے۔ لیجیے اب جالندھر اور امرتسر کے درمیان کا علاقہ شروع ہو گیا اور آہ کچھ نہ پوچھیے، دماغ کے کیمرہ کے سامنے کیسی کیسی حسرت آلود، خون میں ڈوبی ہوئی تصویریں آ گئیں۔ کتنے معصوم بچّوں اور بچیوں کا معصوم خون اس سرزمین میں جذب ہوا ہو گا۔ کتنے مظلوم بڈھوں اور بوڑھیوں کے لاشے اسی علاقے میں تڑپ کر سرد ہوئے ہوں گے۔ کتنی عصمتیں یہاں دن دہاڑے بے دردی سے لُٹی ہوں گی۔ اللہ کی زمین ان عصمت مآبوں پر تنگ ہو گئی ہو گی۔ وہ فریاد کر رہی ہوں گی اور کوئی ان کی چیخوں کا سُننے والا نہ رہا ہو گا۔ ظلم، شقاوت، شیطنت کا کون سا کھیل ہے جو اس علاقہ میں ہفتوں بلکہ مہینوں نہیں کھیلا جا چکا ہے۔" [۱۱۹]

اس سفرنامے میں اسی طرح اور بھی متعدد مقامات ہیں جہاں ماجد کی حسرت سامانی اور دل گرفتگی اپنے شباب پر نظر آتی ہے۔ امرتسر آتا ہے تو انہیں متحدہ ہندوستان کا وہ امرتسر یاد آتا ہے جو ابھی کل تک اسلامیت کا مرکز تھا۔ مسجدوں اور دینی درسگاہوں کا شہر تھا۔ جس میں مسلم ملّت کے متعدد اکابر رہتے تھے۔ کیسے کیسے اخبارات اور رسائل مسلم ترجمانی کے لیے یہاں سے نکلا کرتے تھے۔

ماجد کا یہ سفرنامہ بلکہ ان کے قلم سے نکلنے والے تمام سفرنامے (زمانی فرق کے باوجود) بہرحال ایک مصلحِ ملّت اور عالمِ دین کے سفرنامے ہیں۔ انہیں مسلم ملّت کا زوال اور ادبار بہت کھٹکتا ہے۔ وہ مسلم ملّت کے مفاسد کے جرّاح ہیں۔ رگ زنی بھی کرتے ہیں اور مرہم بھی رکھتے ہیں۔ مسلم نشاۃِ ثانیہ کے دعووں کی بنیاد پر حاصل کیا گیا پاکستان انہیں بار بار

[۱۱۹] "ڈھائی ہفتے پاکستان میں یا مبارک سفر" (طبع ثانی)، ص ۵: ۱۶

یہ کہنے پر مجبور کرتا ہے کہ تجدد پسندی، اسراف و تبذیر، صوبائی، علاقائی اور لسانی تعصب، فحاشی اور عریانی کی وبا، عدم رواداری وہ مفاسد ہیں جن کی موجودگی میں مسلم ملت کبھی سر بلند نہیں ہو سکتی اور وہ پاکستان کے معزز مہمان ہونے کے باوجود ان مفاسد کی نشاندہی میں کامل صاف گوئی سے کام لیتے ہیں۔ ان اوراق سے یہ بھی بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ماجد مسلم کلچر کے جمالی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ اس کے جلالی پہلوؤں کے بھی بہت قائل تھے۔ لاہور کے قیام میں وہ رستم زماں گاماں پہلوان سے بھی ملاقات کرتے ہیں اور ان سے ملاقات کو اس لیے باعث سعادت اور" بجائے خود عبادت تصور کرتے ہیں کہ" ان کی ذات مسلمانوں کا نام اونچا کیے ہوئے ہے" ۱۲۰

اپنے ڈھائی ہفتے کے مختصر قیام پاکستان میں ماجد ملک کے ممتاز دانشوروں، صحافیوں، اساتذہ، علماء، چند اہل سیاست اور بعض خاص علمی اور ثقافتی اداروں کی " زیارت " سے بھی فیض یاب ہوتے ہیں۔ ان کے بارے میں وہ جن حکیمانہ اور ایجاز آگیں جملوں میں تبصرہ کرتے ہیں وہ بجائے خود دلچسپ بھی ہوتا ہے اور ان کی عمیق نظر کا شاہد بھی۔ پھر ان اوراق سے جا بجا ان کا تصور دین بھی آئینہ ہوتا ہے۔ وہ اسلام کو رواداری کا مذہب سمجھتے ہیں اور اس بات پر خوش نظر آتے ہیں کہ پاکستان میں قبل تقسیم کی عمارتوں، باغوں اور سڑکوں کے نام قائم رکھے گئے ہیں" اسلامیت، ایک بار پھر عرض ہے، تعصب کے مرادف ہرگز نہیں۔ کراچی میں غیر مسلموں کے نام کی سڑکیں (مثلاً گیدرمل روڈ) اور باغ اور عمارتیں (مثلاً گاندھی گارڈن) سب بدستور قائم ہیں اور سننے میں آیا ہے کہ مجوسیوں (پارسیوں) کی آبادی بھی شہر کے بعض حصوں میں اسی طرح قائم ہے۔ اسلام تعلیم عدل کی دیتا ہے اور تعصب عدل کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا" ۱۲۱ اور اب دیکھیے چھوٹے چھوٹے مشاہدوں سے حکیمانہ نتائج اخذ کرنے والے اس دینی مفکر کے اس سفر نامے سے ایک مثال:

" گاڑی تیزی سے بڑھتی اڑتی اور درمیان کے ایک آدھ اسٹیشن چھوڑ چلی گئی۔ یہاں

۱۲۰ " ڈھائی ہفتے پاکستان میں یا مبارک سفر" (طبع ثانی)، ص ۳۹
۱۲۱ ایضاً، ص ۶۱

تک کہ پاکستان کا جانچ والا اسٹیشن جلّو آگیا اور یہ پتا بھی نہ چلنے پایا کہ ٹھیک کس وقت مسافر ایک مملکت سے دوسری میں منتقل ہو آیا۔ ۔ ناسوتی زندگی سے آخری زندگی میں انتقال کو جن لوگوں نے لازمی طور پر سخت تکلیف دہ سمجھ رکھا ہے وہ اس نظیر کو نظر میں رکھیں۔ اللہ کا فضل و کرم اگر شامل حال ہے اور انسان ایمان کے کیل کانٹے سے درست ہے تو یہ کسی طرح محسوس بھی نہ ہونے پائے گا کہ روح کی یہ ناسوتی منزل کس وقت ختم ہوئی اور روح اس عالمِ کیف و کم سے نکل کر عالمِ مجردات میں داخل کس گھڑی ہوگئی" ۱۲۲؎

ماجد کے سفر ناموں کا آخری مجموعہ "سیاحتِ ماجدی یا گیارہ سفر" ہے۔ سفر ناموں کا یہ مجموعہ (جس میں آٹھ مقامات کی "سیاحت" مذکور ہے)، ماجد کی وفات کے بعد حکیم عبدالقوی صاحب دریابادی نے شائع کیا۔ تبلیغی و تقریری مقاصد کے لیے کیے گئے ان اسفار پر سیاحت کا اطلاق ذرا مشکل ہی سے ہو سکتا ہے بہر حال خود ماجد کو تو اسی پر حیرت ہو رہی تھی کہ وہ لتنے سفر کر کیسے لیتے ہیں چنانچہ وہ غالب کے ایک مصرعے میں ادنیٰ تصرّف کر کے اسے اپنے سفر نامۂ بمبئی کے آغاز میں یوں ٹانک دیتے ہیں: ع غیر کیا خود مجھے حیرت مرے اسفار پہ ہے ۔ بمبئی، بہار، بھوپال، کلکتہ، لاہور، مدراس اور حیدرآباد کے ان سفر ناموں پر الگ الگ گفتگو تو محض طولِ کلام کا باعث بنے گی اس لیے ان سفر ناموں کا مجموعی حیثیت سے مختصر جائزہ ہی مفید رہے گا۔

یہ سفر نامے بھی مختلف مقامات پر بسنے والے افراد سے ملاقاتوں کے بعد مصنّف کے بیان کردہ تاثرات، عمارتوں، دارالمطالعوں، اثریاتی (Archeological) حوالوں، علمی کارناموں، مذہبی اور دینی طرزِ احساس اور اسلامی ہندوستان کی کربناک یادوں سے مزیّن ہیں۔ شعور کی رَو سے یہاں بھی ماجد نے بخوبی فائدہ اٹھایا ہے۔ وہ ہندوستان میں مسلم ملّت کے مرحوم اکابر کے مرقدوں کی زیارت کرتے ہیں تو چشمِ تصوّر میں ان مرحومین سے جس عبرتناک اور دردناک اسلوب میں خطاب کرتے ہیں اس سے ان کی مسلم نشاۃِ ثانیہ کے باب میں بے چینیوں اور دیدۂ ترکی بے خوابیوں کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے چنانچہ بہادر یار جنگ

۱۲۲؎ "ڈھائی ہفتے پاکستان میں یا مبارک سفر" (طبع ثانی)، ص ۱۲۳، ۱۲۴

کامرقد ہو یا مناظر احسن گیلانی کا وہ ان کے بچھڑنے کو مسلم ملّت کے شدید نقصان سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان تمام سفر ناموں پر مذہب کا رنگ بہت گہرا ہے اور ایسا ہونا بہرحال فطری تھا۔

دیگر تحریروں کی طرح ان سفر ناموں سے بھی بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد تقسیم ملک کے بعد کے ہندوستان سے کس قدر غیر مطمئن تھے۔ انھیں جدید ہندوستان میں اسلام اور اُردو، مسلمان اور مسلم کلچر تمام کا وجود خطرے میں دکھائی دیتا تھا اور وہ ہندو تعصب اور جن سنگھی ذہنیت کی مذمّت کرنے میں کسی رُو رعایت سے کام نہیں لیتے تھے چنانچہ اگر ہند میں کہیں انھیں اسلامیت کی کوئی جھلک نظر آتی ہے تو وہ انتہائی مسرّت کا اظہار کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ حیدرآباد اور مدراس انہیں اپنی ریاست اُتّر پردیش کے مقابلے میں کہیں پُرکشش نظر آتے ہیں کہ یہاں مسلم اقلیت ہندو اکثریت سے خائف نہیں اور اس کے تعصّب کا نشانہ نہیں۔ لکھتے ہیں: "ٹھیٹھ مذہبی عقائد کا تعلّق عالمِ غیب سے ہوتا ہے لیکن یہ تہذیبی شرافت ایسی چیز ہے جو اس دُنیا میں ہندوں کا دل ہندوں سے جوڑے رہتی ہے اور جب اس تہذیب کا جنازہ اُٹھتا ہے تو ماتم داروں میں سب سے آگے شرافت ہی ہوتی ہے۔" [۱۲۳]

ان سفر ناموں میں خصوصاً سفر نامۂ حیدرآباد میں ماجد نے حیدرآباد کے کتب خانوں سے بڑی دلچسپی ظاہر کی ہے اور ان کا فرداً فرداً مشاہدہ و مطالعہ کیا ہے اور اپنے تأثرات پیش کیے ہیں۔ کتب خانوں سے ماجد کی یہ شدید دلچسپی شبلی نعمانی کی یاد دلاتی ہے جن کے سفر نامۂ مصر و روم و شام کا قوی ترین محرک ہی دارالمطالعوں کی زیارت اور ان سے علمی استفادہ تھا۔

اپنے اسلوب کے لحاظ سے بھی یہ سفر نامے لائقِ توجّہ ہیں۔ کہیں کہیں ماجد اپنے مخصوص ہتھیار ضلع جگت سے اس طرح کام لیتے ہیں کہ دماغ حظ حاصل کرتا ہے اور منظر نامہ جگمگا اُٹھتا ہے۔ پھر عبرت اندوزی کے مناظر یہاں بہت کثرت سے ملتے

[۱۲۳] "سیاحتِ ماجدی یا گیارہ سفر"، ص ۹۸

ہیں۔ اپنے سفر نامۂ پاکستان ہی کی طرح یہاں بھی وہ چھوٹے چھوٹے مشاہدات سے بڑے بڑے حکیمانہ نتائج کا استخراج کرتے ہیں: "ریل کے بڑے جنکشن ایک چھوٹے سے پیمانہ پر کارنامۂ قدرت کا نمونہ ہوتے ہیں۔ وہ ان کی ہمہ وقتی چہل پہل، قلیوں کی دوڑ دھوپ، مسافروں کی بھیڑ بھاڑ، سودے والوں کی چیخ پکار، بابو صاحبان کی ڈانٹ ڈپٹ... ابھی یہ پلیٹ فارم کھچا کھچ بھرا ہوا تھا، کان پڑی آواز نہیں سنائی دیتی تھی اور ابھی ایک دم سے سناٹا چھا گیا۔ کتنے بچھڑے ہوئے آناً فاناً مل گئے اور کتنے ساتھ آن کی آن میں چھوٹ گئے۔ ایک شان جامع المتفرقین کی، ایک شان فارق المجتمعین کی"[۱۲۴]

اور آخر میں ایک مثال ان کے "سفر نامۂ بہار" سے، جہاں ذکر مولانا مناظر احسن گیلانی کے مرقد کی زیارت کا ہے: "قبرستان جی ہاں! نہ کوئی گنبد، نہ کوئی مقبرہ، نہ کوئی حجرہ، نہ کوئی چبوترہ، نہ اونچی پکی قبروں کی قطار نہ کوئی در و دیوار، ایک بڑے طویل و عریض باغ میں خاندان والوں کی دو ایک کچی تربتیں، بس یہ کل کائنات اس گورستان کی! سڑک سے چند منٹ کے فاصلہ پر کھلے ہوئے آسمان کے نیچے مولانا کا مزار پُرانوار۔ یعنی مٹی کا ایک ڈھیر جس کے نیچے جسدِ خاکی اس مردِ مومن کا دائمی آرام میں ہے جو وقت کا زبردست فاضل، معقول و منقول کا جامع، شریعت و طریقت دونوں کا رازدان، ایک بہترین خطیب، ایک بہترین اہلِ قلم، بیدار دل، روشن دماغ، مؤرخ، شاعر، عارف سب ہی کچھ تھا اور ابھی کل تک جیتا جاگتا اور دوسروں کے دلوں کو زندہ رکھے ہوئے تھا"[۱۲۵]

جدید ہندوستان میں کیا اُردو ادب نے ماجد سے بڑا عبرت زا قلم کار پیدا کیا ہے؟ ہمارے خیال میں ہرگز نہیں۔ اسی عبرت زائی نے ماجد کے سفر ناموں کو ایک نیا لہجہ اور ایک نئی دھار عطا کی ہے۔

---

[۱۲۴] "سیاحتِ ماجدی یا گیارہ سفر"، ص ۱۴۱

[۱۲۵] ایضاً ، ص ۵۵۔ ایسے ہی متعدد دیگر عبرت زا مناظر کے لیے دیکھیے اس کتاب کے ص ۲۸، ۲۹، ۷۹، ۸۷

فصل پنجم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت مکتوب نگار

کسی بھی زبان اور زمانے کے نثری ادب میں اگر کوئی مصنف دلچسپ ترین کہی جاسکتی ہے تو وہ یا تو آپ بیتی ہے یا خطوط۔ آپ بیتی کی طرح خطوط بھی اس لیے نہایت دلچسپ ہوتے ہیں کہ اصل میں یہ بھی ایک سطح پر آپ بیتی ہی ہوتے ہیں اور لکھنے والے کی شخصیت، مزاج اور طرزِ احساس کے مایہ دار ہوتے ہیں یا بالفاظِ دیگر سوانح عمری کے لیے خام مواد فراہم کرتے ہیں۔ شاعری میں جو حیثیت آمد کی ہے نثر میں وہی حیثیت خط کی ہے ۔ یہ "شوقِ خامہ فرسائی" انسانی فطرت کا بنیادی تقاضا ہے ۔ایک درجے میں اسے مہذب خود کلامی کہہ سکتے ہیں یا پھر کلام ہی کی ایک سہل صورت ۔ ۔ ۔ ۔ وہ حرفِ تمنّا جسے روبرو کہنے میں بڑے بڑوں کو جھجکتے اور جھینپتے دیکھا گیا ہے، خطوط میں کس سہولت سے اظہار پاجاتا ہے ۔ ہجر، وصال، غم، مسرّت، یاس، رجاء، حدیثِ دلبری یا حدیثِ ماتم دلیری غرض کوئی موضوع بھی مکتوب کے دائرے سے خارج نہیں۔ ہاں بڑا مکتوب عموماً وہی ہوتا ہے جس میں شائستگی و شرافت، ضبط و تمکین اور ٹھہراؤ اور رچاؤ بدرجہ اتم موجود ہو ۔ سستی جذباتیت خط کے حُسن کو مجروح کرتی ہے اور نتیجتہً خط انسانی باطن سے ہم کلام نہیں ہو پاتا۔ بڑے ادب کی پہچان ہی یہی ہے کہ بے شک سوختہ جانی انتہا کی ہو اور ہاتھ کی پوریں سُلگ رہی ہوں، لیکن صفحۂ قرطاس اس کی حدّت سے جل نہ اُٹھے۔ خط لکھنے والے میں یہ صلاحیت ضروری ہے کہ وہ اس حدّت کو دھیرے دھیرے اس طرح صفحۂ کاغذ پر منتقل کرے کہ بے شک قعرِ دریا آتشیں ہو مگر روئے دریا سلسبیل ہی کا منظر پیش کرے۔ مکتوب کی کامیابی کی شرط یہی ہے کہ وہ انسان کے ذوقِ کلام کی تسکین کرے۔ "جس شخص کا خط آیا، میں نے سمجھا کہ وہ شخص تشریف لایا" یہ ہے کامیاب مکتوب نگاری کی کسوٹی ۔

جس طرح ہر تحریر ادب نہیں ہوتی، ہر منظوم شے شاعری نہیں ہوتی، اسی طرح ہر خط "انشاء" نہیں ہوتا۔ انشاء تو اپنے اشتقاق کے اعتبار سے متقاضی ہی تخلیق و ابداع کی

ہے۔ دُنیا بھر کے ادب میں بعض خطوط نے بار اور اعتبار پایا ہے۔ مغربی ادب میں شیلی، براؤننگ، کیٹس، بیرٹ، وکٹر ہیوگو، موپاساں، بائرن، نپولین، لیمب کے خطوط اہم ہیں جبکہ اُردو میں سرآمد مکتوب نگاراں اُردو غالب، پھر واجد علی شاہ اور ان کے بعد شبلی، آزاد (ابوالکلام)، اکبر، اقبال، مہدی افادی، سید سلیمان ندوی، رشید احمد صدیقی، سجاد ظہیر، صفیہ جاں نثار، نثار، تاثیر، چودھری محمد علی ردولوی اور مولانا عبدالماجد دریا بادی کے خطوط مستقل علمی و ادبی اہمیت کے حامل ہیں۔ لیکن بیسویں صدی کے وسط سے اب تک خطوط کے جن مجموعوں نے بے مثال مقبولیت حاصل کی وہ ابوالکلام آزاد کے "کاروانِ خیال" اور "غبارِ خاطر" تھے۔ ان مجموعوں میں آزاد کی زندگی کے طلوع و غروب اور کامرانیوں اور نارسائیوں کا جتنا بڑا سرمایہ ہے اتنا ابھی تک ان کی کسی "سوانح" میں ظاہر نہ ہو سکا۔ ان خطوط میں احساسِ عظمت ہے، لیکن یہ خبطِ عظمت ہرگز نہیں۔ ان میں ماتم اس کا ہے کہ آزاد وہ نہ بن سکے جو مبدء فیض کی طرف سے عطا کردہ بے مثال صلاحیتوں کے بل پر وہ بن سکتے تھے۔ "یاسمین سفینہ" ان کے یہاں محض چمن سے درآمدہ چائے نہیں رہتی، ان کے باطن کی صداقت، سچائی، لطافت، حُسن، خوشبو، رنگ، امن پسندی اور سحر انگیزی کی ایک علامت بنتی نظر آتی ہے۔ پھر ان خطوں کا اسلوب اپنے اندر ایک خاص طرح کی انانیتی شان رکھتا ہے، ایک بے مثل جادو رکھتا ہے جس کی بھونڈی نقالی تو ہو سکتی ہے لیکن اس جیسا اسلوب ممکن نہیں کہ اسلوب تو شخصیت سے پھوٹتا ہے اور ابوالکلام جیسی بالیدہ شخصیتیں کم کم ظہور کرتی ہیں۔ خود مولانا کو اس کا احساس تھا۔ لکھتے ہیں "چند مکاتیب کے سوا یہ تمام مکاتیب ایسے اسلوب میں لکھے گئے ہیں کہ ان کا کسی دوسری زبان میں صحت کے ساتھ ترجمہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر کیا جائے تو اصل کی ساری خصوصیات مٹ جائیں گی۔"[۱۲۶]

اُردو مکتوب نگاری سے قبل متحدہ ہندوستان میں فارسی زبان میں مکتوب نگاری کا رواج رہا ہے۔ لیکن وہ "اعجازِ خسروی" ہو یا "رقعاتِ عالمگیری" یا "انشائے ابوالفضل" ان میں ادق، پُر تکلف اور مقفیٰ و مسجع اسلوب اختیار کیا گیا ہے جبکہ خط اصلاً بے تکلفی

۱۲۶ مکاتیب ابوالکلام آزاد (مرتبہ ابوسلمان شاہ جہانپوری)، ص ۱۹

ہی کی فضاؤں میں پروان چڑھتا ہے۔ یہ امر تو اب تک بحث طلب ہے کہ اُردو میں جدید مکتوب نگاری کی ایجاد کا سہرا کس کے سر ہے، آیا ماسٹر رام چندر کے سر یا غلام غوث بے خبر اور غالب کے سر لیکن بہر حال اتنا طے ہے کہ اپنی کیفیت کے ساتھ ساتھ کمیت کے اعتبار سے بھی جتنا بڑا ذخیرۂ مکاتیب غالب نے چھوڑا ہے کسی اور کے حصے میں نہیں آیا۔" اب تک کی تحقیق کے مطابق کچھ زائد ڈیڑھ سو سال پہلے ۱۸۲۲ء میں اُردو میں پہلا خط لکھا گیا اور کتابی صُورت میں ۔۔۔ ۱۸۶۵ء میں نامۂ غالب اور ۱۸۶۶ء میں خطوط کا پہلا مجموعہ انشائے اُردو (مرتبہ مولوی ضیاء الدین) شائع ہوا۔ اس کے بعد سیکڑوں کی تعداد میں خطوط کے مجموعے شائع ہوئے جن میں سے بہت سے مجموعوں کی زبان وادب اور تاریخ وسوانح کے لحاظ سے بڑی اہمیت ہے۔"[۱۲۷] عبداللطیف اعظمی کے برعکس غالبیات کے محقق ڈاکٹر خلیق انجم کی تحقیق کے مطابق غالب کے خطوط کا اوّلیں مجموعہ" مہر غالب "ہے جو عبدالغفور سرور اور منشی ممتاز علی خاں نے ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱ء - ۱۸۶۲ء میں شائع کیا۔[۱۲۸]

مکتوب نگاری کے ضمن میں بہت سے سوال اُٹھائے جاتے یا جا سکتے ہیں مثلاً کیا خط محض خلوت کی چیز یا نہاں خانے کی تصویر ہوتا ہے ؟ کیا مکتوب نگار نرگسیت کے پاسپورٹ پر سفر کرتا ہے ؟ یا خطوط کی ایک معروضی حیثیت بھی ہوتی ہے۔ کیا بہترین خط وہی ہوتا ہے جسے پڑھنے کے بعد پھاڑ دیا جائے یا وہ جس کے لکھنے پر لکھنے والا پکڑا جائے جیسے فرشتوں کے لکھے پر پکڑا جاتا ہے۔ اس طرح کے بہت سے سوال ہیں جن سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ بے شک خط اشاعت ہی کی غرض سے لکھے جاتے ہوں، ان میں بے تکلفی کی جو فضا ہوتی ہے اور" کاغذ پہ رکھ دیا ہے کلیجہ نکال کے"کی جو کیفیت ہوتی ہے وہ اور کسی نجی تحریر میں حتیٰ کہ آپ بیتی میں بھی ممکن نہیں۔ خطوط تو انسانی شخصیت کا وہ ساتواں در ہوتے ہیں جن تک پہنچنے اور جن میں داخل ہوئے بغیر انسانی فطرت کے اسرار، شخصیت کے غوامض اور نفس و روح کے تقاضوں اور تنوّعات کو سمجھا نہیں جا سکتا۔

۱۲۷ء عبداللطیف اعظمی، مشاہیر کے خطوط، ص ۸

۱۲۸ء دیکھیے غالب کے خطوط (جلد اوّل) مرتبہ، خلیق انجم، ص ۲۴

اُردو میں علمی ادبی سنجیدہ، جذباتی اصلی اور غیر اصلی (مثلاً اختر دسلمی کے خطوط) ہر طرح کے خطوط ملتے ہیں۔ ماجد کا شمار ان کامیاب مکتوب نگاروں میں کیا جانا چاہیے جنھوں نے اپنے خطوط کے ذریعے گفتگو کا نعم البدل مہیّا کیا ہے اور تحریر اور بات چیت کے فاصلے کم کیے ہیں۔ اپنی مشہور و معروف "سچّی باتوں" میں ایک موقع پر اُنھوں نے اکبر الٰہ آبادی کا ایک جملہ حوالہ قرطاس کیا ہے جو خواجہ حسن نظامی کی ایک کتاب کو پڑھ کر بے ساختہ ایک خط میں ان سے سرزد ہوگیا تھا یعنی "اللہ میاں کی عربی اور حسن نظامی کی اُردو کے کیا کہنے"۔ بعد کی تفصیل مہیّا کرتے اور حاشیہ چڑھاتے ہوئے اُنھوں نے لکھا ہے: "شوخ بلکہ چلبلی طبیعت رکھنے والا شاعر وقت کا حکیم اور عارف باللہ بھی تھا، مذاقِ توحید و عرفان کو اس درجہ شوخی گوارا نہ ہوئی۔ دوسری ہی ڈاک سے خواجہ کو یہ کارڈ ملا کہ "کل کے کارڈ میں ایک فقرہ توحید کے منافی نکل گیا ہے، وہ کارڈ چاک کر دیجیے"۔۔۔۔ ہر نجی خط کو سرمایۂ تحقیق سمجھنے اور اس کے ہر لفظ اور ہر فقرہ کو سند بنا لینے کا فتنہ جواب پھیل چکا ہے، اس کے سلسلے میں حیاتِ اکبر کا یہ واقعہ کس درجہ سبق آموز ہے"۔[۱۲۹] ماجد کے اس خیال سے اتّفاق کیے بغیر چارہ نہیں مگر اس کا کیا کیا جائے کہ خود ماجد نے ۱۹۵۳ء سے تا دمِ وفات اپنے نجی خطوط کی نقلیں رکھوانا شروع کردی تھیں جن کی تعداد "مکتوباتِ ماجدی" کے فاضل مرتب کے بیان کے مطابق گیارہ ہزار کے لگ بھگ ہے۔[۱۳۰] کیا اس سے یہ بہرحال ثابت نہیں ہوتا کہ ماجد کو یقین تھا کہ ان کی وفات کے بعد یہ مکاتیب شائع ہوں گے؟ پھر خود اُنھوں نے بھی تو جوہر، شبلی، اکبر اور سیّد سلیمان ندوی کے مکاتیب شائع کرانے میں کسی تامّل سے کام نہیں لیا تھا۔

ماجد کے مکاتیب کے دو مجموعے اب تک شائع ہوئے ہیں اوّل "رقعاتِ ماجدی" (بنام غلام محمد حیدر آبادی) ۱۹۸۱ء، دوم "مکتوباتِ ماجدی"۔ رقعاتِ ماجدی (مرتبّہ غلام محمد حیدر آبادی) میں ماجد کے مکاتیب کی تعداد ۸۷ ہے (جبکہ مکتوباتِ ماجدی (جلد اوّل) میں یہ تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہے اور اس میں علمی و ادبی خطوط کے دوش بدوش ماجد کے

[۱۲۹] "صدق جدید" ۲۹ اپریل ۱۹۶۶ء، ص ۱

[۱۳۰] مکتوباتِ ماجدی (مرتبّہ: ڈاکٹر ہاشم قدوائی)، ص ۴

تعزیتی مکتوب بھی" دل دوز تعزیتی مکتوبات" کے نام سے شامل ہیں۔ ان مجموعوں کے علاوہ مختلف رسائل و جرائد میں ان کے سیکڑوں خطوط بکھرے ہوئے ہیں جن کے مدوّن کرنے سے ایک قابلِ لحاظ متوسط مجموعۂ مکاتیب تیار ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں راقم الحروف نے اپنی ذاتی کاوشوں سے ان کے ۲۱۹ غیر مطبوعہ مکاتیب کی نقلیں اور فوٹو اسٹیٹ بھی حاصل کیے ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ مکتوباتِ ماجدی	بنام	رئیس احمد جعفری	۹۴
۲۔ "	"	خواجہ عبدالوحید	۸۸
۳۔ "	"	ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہانپوری	۱۳
۴۔ "	"	شفقت جیلانی	۱۱
۵۔ "	"	ڈاکٹر ایوب قادری	۴
۶۔ "	"	رام لعل (لکھنؤ)	۳
۷۔ "	"	پروفیسر ظفر علی قریشی	۳
۸۔ "	"	پروفیسر ارشاد حسین نقوی	۲
۹۔ "	"	پروفیسر ذوالفقار بخاری	۱
		میزان	۲۱۹ [۱۳۱]

زیرِ نظر مطالعے میں ہم نے ان کے مکاتیب کے مذکورہ مجموعوں کے علاوہ کتب، رسائل اور جرائد میں ان کے مطبوعہ مکاتیب اور ان کے علاوہ غیر مطبوعہ مکاتیب سے بھی جابجا استفادہ کیا ہے۔ ان مکاتیب کے مطالعے سے ماجد کے علمی ادبی میلانات، کردار و مزاج، طرزِ احساس مختصر یہ کہ ان کے سوانحی نقوش بڑی کامیابی سے واضح ہوتے ہیں۔ انھوں نے ان مکاتیب میں کہیں کہیں اپنے مشہور و ممتاز معاصرین کے باب میں بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اور

[۱۳۱] فہرست بالا میں مکتوباتِ ماجدی بنام رئیس احمد جعفری، جناب انیس شاہ جیلانی نے مرحمت کیے جبکہ مکتوباتِ ماجدی بنام خواجہ عبدالوحید، ممتاز محقق اور دانشور جناب مشفق خواجہ نے عنایت کیے۔

بڑی خوش دلی سے جہاں ان کی خوبیوں کا اعتراف کیا ہے وہیں بڑی صاف گوئی سے ان کی شخصیت کے بعض کمزور پہلوؤں کا بھی ذکر کر دیا ہے۔ پھر بعض ایسی شخصیات اور ایسے واقعات پر بھی ان خطوط کے ذریعے روشنی پڑتی ہے جو بُعدِ زمانی کے باعث اب تک نامکشوف تھے۔

ان مکاتیب میں بہت سے خطوط اپنے اندر خاص طرح کی علمی شان بھی لیے ہوئے ہیں خصوصاً بعض لغاتی مباحث اور لفظی تحقیقات کے ضمن میں ماجد نے بڑی بصیرت کا ثبوت دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معاملاتِ لغت پر انھیں خاصی دسترس تھی۔ اس کا اعتراف کرتے ہوئے آلِ احمد سرور نے لکھا ہے: "مولانا کو لغت نویسی سے خاص دلچسپی تھی۔ مجھے اس کا ذاتی علم ہے۔ اگر ان کو دوسرے کاموں سے وقت ملتا تو وہ اکیلے ایک اچھی لغت تیار کر سکتے تھے۔"[۱۳۲]
ماجد کے ان مکاتیب کے مکتوب الیہم میں علماء، دانشور، جامعات و کلیات کے اساتذہ اور صحافیوں کے علاوہ غیر معروف اصحاب کی تعداد بھی خاصی ہے۔

ان خطوط کا معتد بہ حصہ ایسا بھی ہے (اور یہ خطوط تقریباً تمام کے تمام غیر مطبوعہ ہیں) جن میں ماجد نے بعض تفسیری نکتے بیان کیے ہیں یا پھر اپنی تفسیر انگریزی کے باب میں تاج کمپنی لاہور و کراچی کے ڈائرکٹر شیخ عنایت اللہ صاحب کی وعدہ خلافیوں اور زیادتیوں کی تفصیل قلم بند کی ہے۔ ماجد کو تمام عمر یہ قلق رہا کہ ان کی ۱۹۳۸ء میں مکمل ہو جانے والی انگریزی تفسیر کہیں ۱۹۶۲ء میں جا کر شائع ہوئی اور اس دوران جدید جغرافیائی اکتشافات اور تاریخ عالم میں ہونے والی بعض ہمہ گیر تبدیلیوں نے ان کے حواشی کا خاصا حصہ بے کار اور "تاریخ باہر" (Out-dated) کر دیا تھا۔

یہ خطوط ماجد کے تمسک بالقرآن اور دین سے گہری وابستگی کے بھی مظہر ہیں اور ان کے استقلالِ مزاج اور رواداری کے بھی آئینہ دار۔ پھر مسلم کلچر کے باب میں ان کے احیائی میلانات کا علم بھی ان اوراق سے ہوتا ہے۔ انھیں جہاں ایک طرف پاکستان جیسے اسلامی ملک کے سیاسی و تہذیبی انتشار کا قلق تھا وہیں اس بات کا بھی شدید رنج تھا کہ ہندوستان میں

[۱۳۲] آلِ احمد سرور کا تعزیتی خط بنام حکیم عبدالقوی دریا بادی مشمولہ۔ مولانا عبدالماجد... حیات و خدمات (۱۹۷۸ء)، ص ۶۷

اسلام کا یا زیادہ صحیح لفظوں میں مسلمانوں کا مستقبل روشن نہیں۔ ہندوستان کی نام نہاد سیکولر حکومت نے جس طرح اُردو کشی، مسلمان دشمنی اور شدید تنگ نظری کو اپنا وطیرہ بنالیا تھا، ماجد اس پر سخت متاسف تھے۔ انھوں نے محض تاسف ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ "صدق" کے ذریعے اور اس کے علاوہ اپنی نجی تحریروں یعنی خطوط وغیرہ کے ذریعے اس صورتِ حال کے خلاف شدید احتجاج کیا۔ خواجہ احمد فاروقی نے بالکل درست لکھا ہے کہ "ان کے وجود سے ہندوستانی مسلمانوں کا وجود تھا اور ان کی زندگی سے ساری قوم کی زندگی تھی۔ آزادی کے بعد اس مردِ حق آگاہ نے جس ہمت، جرأت، صدق گوئی اور بے باکی سے غلط چیزوں پر انگشت نمائی کی اور صحیح قدروں کی اشاعت کی وہ انہی کا حصّہ تھا۔ ان کو نہ صلہ کی پروا تھی نہ ستائش کی۔ نہ حکومت کی خوشنودی کی، نہ اربابِ اختیار کی قصیدہ خوانی کی۔ عمر بھر دلِ پُرخوں کی ایک گلابی سے سرشار رہے اور جو کام کیا وہ صرف اپنے خدا کے لیے اور اس کی خوشنودی کے لیے" [۱۳۳]

ان خطوط کی ایک اور خوبی ماجد کا حقیقت پسندانہ اور مجتہدانہ اندازِ فکر ہے۔ یوں تو ان کی حقیقت پسندی اور اجتہادِ فکری کا اندازہ ان کی دیگر کئی علمی فتوحات سے بھی ہوتا ہے لیکن ان خطوط کی خوبی یہ ہے کہ یہاں ان کا اندازِ فکر کچھ اور نکھر کر اور زیادہ آزاد فضا میں سامنے آتا ہے اور گویا ایک سطح پر ان کے علمی کارناموں کے مشمولات کی تصدیق کرتا ہے۔ انہی خطوط میں کہیں کہیں اُنھوں نے مستشرقین کے ضمن میں بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔

جہاں تک ان خطوط کے اسلوبِ بیان کا تعلق ہے اس میں سادگی اور بے تکلفی کی فضا کم و بیش ہر جگہ برقرار ہے اور خصوصاً اپنے بے تکلف دوستوں کے نام خطوط میں تو ماجد خوب کھلے ہیں اور اُنھوں نے اپنے مخصوص ہتھیار یعنی رعایتِ لفظی اور ضلع جگت سے خوب خوب کام لیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ خطوط طنز کی نشتریت سے بھی خالی نہیں۔ ذیل میں

---

۱۳۳ خواجہ احمد فاروقی کا خط بنام حکیم عبدالقوی دریابادی مشمولہ مولانا عبدالماجد — حیات و خدمات (۸۰۔۱۹۷۹)، ص ۱۹

ان کے خطوط سے پہلے ان کے چند ایسے اقتباسات دیکھیے جن سے ان کی شخصیت کے بعض پہلوؤں (حقیقت پسندی، صاف گوئی، دینی طرزِ احساس وغیرہ) پر روشنی پڑتی ہے :

۱۔ "کوئی بشری کوشش کتنی ہی دیدہ ریزی سے کی جائے خامیوں، کوتاہیوں سے خالی ہو ہی نہیں سکتی۔ اکابر میں سے کوئی بھی مستثنیٰ نہیں۔ ابھی پچھلے ہفتے دھاروار (مغربی ہند) سے ایک غیر معروف صاحب نے "ارض القرآن"[۱۳۴] میں ایک حوالہ کی غلطی لکھ کر بھیجی ہے۔ جُوں جُوں سن بڑھتا اور تجربہ ہوتا جاتا ہے، بڑی سے بڑی تحقیق کی یہی حقیقت نکلتی جاتی ہے۔"[۱۳۵]

۲۔ "حضرت تھانوی کی انتہائی عظمت کے باوجود میرا یہ عقیدہ نہیں کہ ان کی تفسیر کا ہر لفظ قرآن سے متعلق آخری لفظ ہے (یہ مرتبہ کسی بھی تفسیر کا نہیں ہو سکتا۔ قرآن ہر بڑے سے بڑے مفسّر سے بھی بڑا ہے)"[۱۳۶]

۳۔ "ریڈیو دہلی نے "حیاتِ شبلی" (مصنفہ سیّد سلیمان ندوی) پر تبصرہ کی فرمائش کی ہے۔ افسوس ہے کہ انتخاب ایسی کتاب کا کیا جو اس بے علم کی نظر میں سیّد صاحب کی کمزور ترین تصنیف ہے۔"[۱۳۷]

۴۔ "مایوسی شیطان کا خاصّہ ہے۔ وہی رحمتِ خداوندی سے مایوس ہے (ابلیس کے

[۱۳۴] "رقعاتِ ماجدی" کے فاضل مرتّب نے "ارض القرآن" کے انتساب کی وضاحت میں اپنے حاشیے (ص ۳۵) میں اسے سیّد سلیمان ندوی کی تصنیف لکھا ہے۔ بلاشبہ "ارض القرآن" سیّد صاحب کی بھی تصنیف ہے، مگر یہاں اشارہ ماجد کی "ارض القرآن یا جغرافیۂ قرآنی" کی طرف ہے جس میں اُنھوں نے ایلہ اور عقبہ کو ایک ہی مقام قرار دیا ہے حالانکہ یہ دونوں الگ الگ مقام ہیں گو ایک دوسرے سے نہایت قریب ہیں۔ خط میں اشارہ اسی غلطی کی جانب تھا۔

[۱۳۵] رقعاتِ ماجدی (مرتبہ مولانا غلام محمّد حیدر آبادی)، ص ۳۴

[۱۳۶] ایضاً ، ص ۳۵

[۱۳۷] ایضاً ، ص ۵۰

لفظی معنی ہی یہی ہیں) اور وہی انسان کے دل میں بھی مایوسی ڈالتا رہتا ہے۔ مسلمان کو اس مکر و فریب سے قدم قدم پر ہوشیار رہنا چاہیے۔ پچھلی غفلتیں اور نادانیاں جو کچھ بھی ہو چکی ہوں (اور کس سے یہ نہیں ہوتیں) بس جس وقت بھی انسان بیدار ہو جائے وہی وقت اس کی اصلاح کا ہے۔"

"شیطان میں قوت کچھ بھی نہیں صرف بندر کی طرح دور سے بھبکی دے کر ڈرا سکتا ہے، لیکن جہاں انسان ایک دفعہ بھی مستعد ہو کر کھڑا ہو جائے، فوراً اسے بھگا سکتا ہے۔۔۔ یہ بات بڑے تجربے کی لکھ رہا ہوں اسے دل میں اُتار لیجیے۔"

"جی چاہے تو کبھی کبھی مجھے بھی لکھتے رہیے اور لکھنے میں اپنے کسی پوشیدہ حال کو بھی نہ چھپائیے۔ میں تو خود بھی نفسانی و روحانی امراض کا مریض ہوں۔ اپنے جیسے مریضوں سے، باوجود اس قدر عدیم الفرصتی کے مجھے اور زیادہ ہمدردی ہو جاتی ہے۔"[۱۳۸]

۵۔ "انگریز کہیں اور کسی حال میں ہو پر اپنے کو انگریز ہی سمجھتا ہے اور یہی حال روسی، امریکی، جرمن سب کا ہے۔ کاش ہم بھی اپنے کو ہمہ وقت اور ہر حال میں مسلمان سمجھنے کی عادت ڈال لیں۔"

"علم کی خدمت، وطن کی خدمت، یہ ہی بڑی خدمتیں ہیں لیکن سب دین کی خدمت کے تحت۔"[۱۳۹]

۶۔ "اصلاح کا کام یوں بھی دشوار اور نازک ہے اور پھر اصلاحی صحافت تو اور بھی دشوار تر اور نازک تر ہے۔ خدا کے لیے اپنی ذمہ داریوں کا پورا احساس رکھیے۔ بس اس کے بعد ہر مشکل آسان ہوتی جائے گی۔ اصلاح کا کام پیمبرانہ عزم و حوصلہ اور پیمبرانہ روحانیت و وقتِ نظر چاہتا ہے اور اصلاحی صحافت گویا اسی کا شعبۂ تذکیر و تبلیغ ہے۔ جتنا اس کو سیرتِ پیمبری میں جذب و تحلیل کرتے جائیے گا، جتنا اپنے کو پیمبری کے سانچے میں ڈھالتے جائیے گا، تزکیۂ نفس و تربیتِ ضمیر از خود ہوتی جائے گی۔ راہ اور شاہراہ صرف یہی ہے۔ اس کے سوا جتنی

[۱۳۸] مکتوب عبدالماجد دریابادی بنام شفقت جیلانی (لاہور)، محررہ ۴ اگست ۱۹۳۸ء (غیر مطبوعہ)

[۱۳۹] بنام مختار الدین آرزو، مشمولہ نقوش خطوط نمبر، اپریل مئی ۱۹۶۸ء، ص ۲۱۷

بھی گلیاں کوچے ہیں سب منزلِ مقصود سے ہٹانے والے بھٹکانے والے ہیں۔"[۱۴۰]

۷۔ "اسلامی پریس سے اتنا زائد مایوس نہ ہو جائیے۔ آئیڈیل حالت نہ علماء کی ہے نہ لیڈروں کی، نہ کسی اور طبقہ کی۔ پھر اخبار نویس اتنی اونچی سطح پر کیسے آجائیں۔ باقی نرم گرم کام جس طرح اور ہر طبقے سے چلا جاتا ہے، ان سے بھی، "ساقی" کی مثال ابھی تازہ ہے۔ "انقلاب" اور "مسلمان" دونوں نے لکھا اور اچھا لکھا۔ "احسان" "البتہ باوجود میری تحریک کے خاموش رہا۔ نیاز وغیرہ[۱۴۱] کے معاملے میں بھی زمیندار، انقلاب وغیرہ بہت کام کر چکے ہیں۔ بس اپنی پارٹی کے تعلقات سے مجبور ہیں۔ ایسے مسائل میں میں خود بھی ان سے توقعات نہیں رکھتا۔ میری تو مدت سے تمنا ہے کہ "مجلس تحفظِ ناموسِ اسلام" کے نام سے ایک مستقل و مخصوص مجلس صرف دینی ادبی احتساب کے لیے ہو ا ہر سیاسی پارٹی سے بالاتر۔"[۱۴۲]

۸۔ مجھ میں بلا شائبہ تصنع سو عیبوں کا ایک عیب یہ ہے کہ انقیاد کامل کا مادّہ طبیعت میں سرے سے مفقود ہے اور حضرت تھانوی میرے سامنے بارہا فرما چکے ہیں کہ جس میں انقیاد کامل موجود نہ ہو اس کے لیے مخلصانہ مشورہ یہی ہے کہ وہ بیعت سے آزاد رہے اور اب کیا کہوں آپ کے مرشد اور مجھ میں اہم اختلاف صرف ایک ہی مسئلہ میں آخر تک رہا اور وہ مسئلہ یہی ان کی بیعت کا تھا۔"[۱۴۳]

یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ معاصرین کے بارے میں اظہارِ رائے بڑا مشکل کام ہے۔ بہت سے کام محض فسادِ خلق کے خوف سے ترک کر دیے جاتے ہیں لیکن ماجد کی منصف مزاج تنقیدی بصیرت جہاں اپنے معاصرین کی خوبیوں کا اور ان کے فیضان کا مکمل اعتراف کرتی ہے، وہیں ان کی کمیوں اور کوتاہیوں پر بھی نشتر و بازپرس ڈالے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اسی صاف گوئی کے سبب بعض معاملات میں ان کے بعض معاصرین کو ان کے خلاف ڈنڈ مچانے کا موقع بھی

[۱۴۰] مکتوب عبدالماجد دریابادی بنام سید لقمان، مشمولہ ضمیمہ صدقِ جدید لکھنؤ یکم جنوری ۱۹۸۲ء، ص ۲۱

[۱۴۱] یہاں اشارہ نیاز فتح پوری کی مذہبیات کے ضمن میں افراط و تفریط سے ہے جس کا ماجد نوٹس لیتے رہتے تھے

[۱۴۲] مکتوب عبدالماجد دریابادی بنام خواجہ عبدالوحید، محررہ ۱۳ جنوری ۱۹۴۳ء (غیر مطبوعہ)

[۱۴۳] رقعاتِ ماجدی (مرتبہ غلام محمد حیدرآبادی)، ص ۱۱۶

ملا اور اُنھیں بعض وضاحتی مکاتیب بھی لکھنا پڑے۔ اس کی تفصیل ذرا آگے آتی ہے۔ پھر جہاں اپنے معاصرین کی مخالفت یا ان کے ضمن میں صاف گوئی میں بڑی مشکلات ہیں، وہیں معاصرت کا حجاب اعترافِ فیضان اور اعلانِ حسنات سے بھی باز رکھتا ہے۔ لیکن ماجد نے معاصرت کے اس نقاب کو اپنی نگاہوں سے ہمیشہ دُور رکھا۔ وہ متعدد جگہ اپنے معاصرین میں سے شرر، شبلی، مرزا ہادی رُسوا اور حسن نظامی سے تاثر پذیری کا کھُل کر اعتراف کرتے رہے اور اس میں اُنھوں نے کسی ذہنی تحفظ سے کبھی کام نہ لیا۔ عابد نظامی صاحب کے نام اپنے ایک خط میں حسن نظامی سے فیض یابی کا یوں اعتراف کرتے ہیں:

"میں نے اپنے ابتدائی دور میں ان کے قلم سے خاصا کسبِ فیض کیا ہے۔ حال میں جن لوگوں نے اُردو ادب کی تاریخیں لکھی ہیں اُنھوں نے بڑا ظلم کیا ہے کہ خواجہ صاحب کا ذکر ہی سرے سے اُڑا گئے ہیں۔ یہ ایسی بات ہے کہ کوئی عشق و عاشقی کی تاریخ لکھے اور اس میں نام قیس عامری کا نہ آنے پائے۔"[۱۴۳]

ماجد نے اپنے ادب و انشا میں صحتِ زبان کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اُن کی تحریریں صحتِ زبان کی زندہ شہادت ہیں اس لیے وہ اپنے معاصرین کے یہاں بھی جہاں یہ صفت پاتے ہیں اس کی تعریف میں رطب اللسان ہو جاتے ہیں اور اس ضمن میں کوئی دخل اپنے کسی تعصب یا تنگ نظری کا نہیں آنے دیتے۔ مالک رام کے نام خط میں مسعود حسن رضوی کی ادبی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے ان کی صحتِ زبان کا، درجِ ذیل اقتباس میں، اعتراف کرتے ہیں: "سیّد مسعود حسن رضوی سے ملاقات آج کی نہیں کوئی ۴۰، ۴۲ سال قبل کی ہے۔ ان کے کمالاتِ ادبی کو اگر چھوٹے سے جملے میں سمیٹ کر کہوں تو یمی کہہ سکتا ہوں اور اپنی ذمّہ داری کے پورے شعور کے ساتھ کہتا ہوں کہ وہ ان چند گنے چُنے لوگوں میں ہیں جو اُردو صحیح لکھتے ہیں۔ تحریر کی اور بھی خوبیاں ہوتی ہیں۔ فصاحت، بلاغت، سلاست، ظرافت، لطافت، یہ سب اوصاف اضافی ہیں سب سے مقدّم زبان کی صحت ہے ۔ ۔ ۔ اور پھر مسائلِ ادب کی تحقیق میں مسعود صاحب صفِ اوّل کے لکھنے والوں میں ہیں۔ اتنے سُلجھے ہوئے ادیب،

---

[۱۴۳] مکتوباتِ ماجدی (جلد اوّل)، ص ۹۶

نقاد، سخن فہم کی مثال ان کے معاصرین میں تو مشکل سے ہی کوئی ہوگی۔[۱۴۵]
ماجد جہاں ایک طرف مسعود حسن رضوی کے فن پاروں کے محاسن ادبی اور ان کے علو تحقیق کا اعتراف کرتے ہیں وہیں جب موقع ان کی دانست میں جائز اختلاف کا آتا ہے تو صاف گوئی سے کام لے کر اپنے موقف کو دھڑلے سے پیش کر دیتے ہیں۔ رضوی صاحب کی "لکھنؤ کا شاہی اسٹیج" ان کو بڑی کم وقعت اور بے کار لگتی ہے تو اس کا اظہار بھی صاف صاف رضوی صاحب کے نام خط میں کر دیتے ہیں: "دوسرے بزم نامے (شاہی اسٹیج) کے لیے کیا عرض کروں۔ تلاش و تحقیق بلکہ توفیق اس کی بھی قابلِ داد کیا قابلِ رشک لیکن اس سب کا آخر کیا حاصل۔ دنیا اگر خورد بینی جزئیات سے غافل رہ جاتی تو کیا مضائقہ تھا۔"

"لاشہ بے جان کو بنا سنوار کر رکھنے، لباسِ فاخرہ پہنانے، عطر لگانے کا مصرف مجھ کم فہم کی سمجھ میں تو آیا نہیں۔ کاش اتنا وقت عزیز آپ نے کسی اعلیٰ موضوع پر صرف کیا ہوتا۔ اس جسارت بلکہ گستاخی کے حق میں میرا اخلوص شاید کچھ شفیع ہو جائے۔"[۱۴۶]
شرافت، رکھ رکھاؤ، احترامِ آدمیت اور رواداری وہ قدریں تھیں جو ماجد کو بہت عزیز تھیں چنانچہ وہ پریم چند اور علی عباس حسینی دونوں کو ان کی ترقی پسندی کے باوجود اس لیے پسند کرتے تھے کہ دونوں کے یہاں شرافتِ نفسی بدرجہ اولیٰ موجود تھی۔ احسن نقوی کے نام ان کا خط خود ان کے تصورِ فن کی بھی بخوبی وضاحت کرتا ہے:
"علی عباس حسینی کیا بہ حیثیت انسان اور کیا بہ حیثیت صاحبِ فن دونوں حیثیتوں سے بڑا امتیاز درجہ رکھتے تھے۔ کہنے کو وہ "ترقی پسند" تھے لیکن میں کہا کرتا تھا کہ اگر ایسے ہی ترقی پسند سب ہو جائیں تو میں ان کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لیے تیار ہوں۔ اتنا صاف ستھرا قلم، اتنا شستہ ذوق، اتنی صحیح اور سلیس زبان، گندگی و بداطواری سے اتنا گریزاں، ان کے طبقہ میں شاید ہی کسی کے نصیب میں آیا ہو۔ امریکہ کے گندے جنسی ناولوں کے مطالعہ

---

[۱۴۵] مکتوباتِ ماجدی (جلد اوّل)، ص ۱۸۹، ۱۹۰
[۱۴۶] نیا دور۔ عبدالماجد دریا بادی نمبر۔ اپریل مئی ۱۹۷۸ء، ص ۱۶۶

میں غرق رہتے لیکن کیا مجال جو اپنے قلم پر ذرا بھی ان کا عکس پڑنے دیں۔"[۱۴۷]

ایک زمانہ ماجد پر ایسا بھی آیا جب وہ تشکیک کی وادی سے گزر سے۔ اس دور میں مذہب اور مذہب کے نمائندوں سے ان کی بیزاری عروج پر تھی۔ اس بیزاری کو آڑ بنا کر اُنھوں نے شبلی کی "الکلام" پر "محاکمہ" کیا تھا اور اسی کی آڑ میں اُنھوں نے شاگردِ شبلی مولانا ابوالکلام آزاد سے "حظ و کرب" کی اصطلاحات کے مسئلے پر مناقشہ مول لیا تھا جس میں مسئلہ خالص علمی اختلاف سے آگے بڑھ گیا تھا۔ لیکن ۱۹۱۹ء تک آتے آتے معاملہ بہت کچھ سُلجھ گیا پھر ایک ایسا وقت بھی آیا جب سقوطِ حیدر آباد کے بعد ماجد کی پنشن کی عارضی بندش کا دوبارہ اجرا مولانا ابوالکلام کے توسّط سے ہوا۔ چنانچہ اب ماجد اُنھیں اپنے محسنین میں شمار کرنے لگے تھے لیکن ماجد کے معاندین ابوالکلام کے باب میں ہمیشہ ماجد کے رویّوں کو شک کی نگاہ سے دیکھتے رہے اور بعض نے تو یہاں تک کہنا اور لکھنا شروع کر دیا کہ ماجدؔ ابوالکلام مرحوم کی مغفرت کے قائل نہیں [۱۴۸] علاوہ ازیں طعن و تشنیع اور سوقیانہ لب و لہجہ اپنی انتہا کو پہنچ گیا لیکن ماجد نے اس تمام ترتکلیف دہ صورتِ حال میں اپنے توازنِ ذہنی کو متزلزل نہیں ہونے دیا۔ ملک کے ممتاز صحافی شورش کاشمیری صاحب چٹان میں اکثر ان کے خلاف لکھتے رہتے تھے اور ابوالکلام آزاد سے اپنی عقیدت کے غلو میں ماجد پر برابر سوقیانہ چوٹیں کرتے رہتے تھے لیکن ماجد نے ان کا جواب جب لکھا تو دائرۂ تہذیب میں رہ کر۔ ذیل میں چٹان کے لہجے کا اندازہ کرنے کے لیے یہ عبارت ملاحظہ ہو۔ "رہا مولانا عبدالماجد دریابادی کا قصّہ تو ہم سمجھتے ہیں کہ وہ سٹھیا گئے ہیں۔ اس عمر میں ان سے چھیڑ خانی بھی نامناسب ہوگی۔ مولانا آزاد سے اُنھیں کیا نسبت۔ کجا راجہ بھوج اور کجا ننوا تیلی؟ چاند پر تھوکنے سے کیا ہوتا ہے۔ مسلمانوں کے کس آڑے وقت میں کام آئے۔ لکھا کیا اور کیا کیا۔ دل کے بُغض کا یہ عالم ہے کہ آج تک حظ و کرب اور لذّت و الم کی بحث نہ بھلا سکے۔

[۱۴۷] مکتوباتِ ماجدی (جلد اوّل)، ص ۱۶۴

[۱۴۸] تفصیل کے لیے دیکھیے ماجد کا شذرہ "کتنا غلط یہ حرف بھی مشہور ہو گیا" (جس میں اُنھوں نے اس غلط فہمی کی پوری سے شدومد سے تغلیط کی ہے) مشمولہ "صدق جدید" ۱۸ مارچ ۱۹۶۰ء، ص ۵

خود قبر میں پاؤں لٹکائے بیٹھے ہیں اور حالت یہ ہے کہ جن کی قبریں بفضلہ نُورانی ہوچکی ہیں اُنھیں کھودنے کی فکر میں ہیں تاکہ اپنی قبر کے لیے مٹی جمع کر سکیں ۔۔۔ اب تازہ شوشہ یہ چھوڑا ہے کہ مولانا آزاد کی داڑھی کا شرعی وزن کیا تھا ۔۔۔ تاہم اور مُلّا بڑھاپے کی عمر کو پہنچ کر خطرناک ہوجاتے ہیں پھر ان کے کاٹے کا علاج مشکل ہی سے ہوتا ہے۔"[۱۴۹]

یہ اس خشونت کی ایک ہلکی مثال ہے جس کا اظہار "چٹان" کے اوراق میں ایک عرصے سے ہو رہا تھا اور مدّت تک ہوتا رہا لیکن اس کے جواب میں مولانا نے حلم اور توازن کا دامن ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ مولانا غلام محمد کے نام ۱۰ جون ۱۹۶۰ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں: "چٹان صاحب کے قلم کا ہدف میری ذات ہے، کوئی علمی و دینی سیاسی مسئلہ نہیں۔ یہ نصیحت صرف میری ذات سے متعلق شائع ہو رہی تھی کہ یہ شخص نظام کا وظیفہ خوار رہا ہے۔ اس کو اپنے سفید بالوں کی روسیاہی کا بھی لحاظ نہیں رہا وغیرہا۔ ظاہر ہے کہ ایسے ہر موضوع پر میرا قلم بالکل ہی ٹوٹا ہوا ہے۔ آج سے تیس بیس بائیس سال قبل سے اور یہ فیض تمام تر تھانہ بھون کے بڑے میاں کا ہے۔"[۱۵۰]

ابوالکلام آزاد سے نام نہاد بُغض رکھنے کا الزام دینے والوں کو ماجد نے وقتاً فوقتاً ان کے استفسارات کے جواب بھی لکھے۔ اس ضمن میں ابوسلمان شاہجہانپوری اور محمد عتیق الرحمٰن ایم اے علیگ کے نام ان کے وضاحت نامے خصوصیت سے لائقِ ذکر ہیں۔ ان بریّت ناموں سے جہاں ابوالکلام کے سلسلے میں ماجد کے توازن کا اظہار ہوتا ہے وہیں یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ شخصیت پرستی کو ایک بہت بڑی لعنت تصوّر کرتے تھے۔ پہلے ابوسلمان شاہجہانپوری صاحب کے نام ان کا ایک خط ملاحظہ کریں:

---

[۱۴۹] یہ شذرہ "چٹان" سے "صدقِ جدید" میں نقل کیا گیا۔ ملاحظہ ہو شمارہ ۲۲ جولائی ۱۹۶۰ء ص ۷، نیز دیکھیے شورش کا خط بنام مدیر صدقِ جدید اور اس کا جواب مشمولہ "صدقِ جدید" ۲۳ اپریل ۱۹۶۵ء، ص ۶

[۱۵۰] رقعاتِ ماجدی (مرتبہ غلام محمد حیدرآبادی)، ص ۶۷، ۶۸ نیز دیکھیے انھی کے نام ماجد کا مکتوب مشمولہ "کتابِ مذکور"، ص ۷۱

"مجھ پیرِ فرتوت"، "معاند و حاسد" کا نشتر یہ خدا کرے آپ ار کو شن چکے ہوں۔ اس میں ایک فقرہ یہ بھی آپ کی سماعت میں آگیا ہوگا کہ" قدرت نے جسے بڑائی کے لیے پیدا ہی کیا تھا، ابھی کم سن ہی تھے کہ تحریر و تقریر دونوں کی دُھوم مچ گئی۔ ۔ ۔ ۔"

"مکتوباتِ سلیمانی" تو گویا چھپ چکی ہفتہ ہی عشرہ میں انشاءاللہ شائع ہوجائے گی۔ دیکھ کر آپ خود ہی فیصلہ کر لیں گے۔ ۔ ۔ ۳۰۰ صفحہ کی کتاب میں مولانا ابوالکلام کا ذکر چار پانچ مقام سے زیادہ نہیں اور وہ بھی زیادہ تر ابتدائی خطوط میں ۱۳ء تا ۱۴ء حوالوں میں۔ وہاں بھی میں نے حواشی میں تلخیوں کو زیادہ سے زیادہ ہلکا کر دینے کی کوشش کی ہے اور ایک لمبا خط جو خود مولانا نے سیّد صاحب (سلیمان ندوی) کے نام لکھا تھا درج کر دیا ہے اور اس سے تمام تر مولانا کی عظمت و شرافت ہی نکالی ہے۔"

"دُنیا کو کیسے یقین دلاؤں کہ مولانا میرے مکرّم و محترم تھے بلکہ ۱۲ء، ۱۵ء میں تو میرے محسن بھی بن گئے تھے۔ ۲۵ء وغیرہ میں ایک لمبی مدّت تک میں وہ برابر خلافت کمیٹیوں کے جلسے میں شریک ہوتے رہے اور کہیں میرے ان کے اختلاف کی نوبت نہ آئی حالانکہ میں شریک محمد علی کی پارٹی میں تھا۔ ۔ ۔ حشر میں انشاءاللہ اس کا فیصلہ خود مولانا ہی پر چھوڑ دوں گا۔ مولانا کے میرے نام خطوط کیا ان ظالموں نے نہیں پڑھے۔ بعد کے زمانہ کا ذکر نہیں خود ۱۳ء ہی میں۔ کیا ایسی مراسلت دشمنوں کے درمیان ہوتی ہے؟"

"مجھے ان مرحوم سے جو کچھ اختلافات تھے وہ سب ۲۱ء تک بلکہ اس سے قبل ہی ختم ہو چکے تھے۔ مرحوم کی وفات کے بعد جب دیوبند کے ایک صاحب نے خط میں مولانا سے متعلق ایک بہت چلی ہوئی اور زبان زدِ عوام روایت سے متعلق تحقیق کرنا چاہی تو میں نے جواب لکھ دیا کہ یہ کیا ضرور ہے کہ مجھے مولانا کی زندگی کے ہر ہر جزئیہ کی اطلاع ہو اور بالفرض ہو بھی تو کیوں میں اپنے سارے معلومات کو آپ کی طرف منتقل کرنے لگوں؟"

"البتہ آپ کے اس عموم و اطلاق سے اتّفاق مشکل ہے کہ کسی بھی شخصیت سے متعلق کوئی بھی ناگوار قصّہ کتاب میں نہ آنا چاہیے۔ ایسا کسی بھی تاریخ یا تذکرہ کی کتاب میں کیونکر ممکن ہے؟ کم سے کم اُردو میں اب تک جتنے بھی" مکتوبات" چھپ چکے ہیں، شبلی،

اقبال، محمد علی، عبدالحق، مہدی، اکبر وغیرہ کے یہ سب سوختنی قرار پاتے ہیں بلکہ رفعتِ غالب میں بھی قتیل، صاحب برہانِ قاطع وغیرہ کا ذکر کن الفاظ میں ملتا ہے؟ اتنا ظرف و تحمل تو ہر پارٹی کے اشخاص میں ہونا ہی چاہیے۔" [۱۵۱]

محمد عتیق الرحمٰن کے نام بہ سلسلۂ ابوالکلام آزاد، استفسار کے جواب میں، ماجد نے دو خط لکھے۔ ۲۴ ستمبر ۱۹۶۳ء کے خط کا اقتباس ملاحظہ ہو: "عداوت بحمد اللہ کسی ادنیٰ مسلمان سے نہیں چہ جائیکہ مولانا مرحوم و مغفور سے۔ علمی و ادبی مسائل پر اختلافات ایسے تھے جو طلوعِ الہلال سے دو چار سال تک رہے۔ ۱۹۱۷ء میں بحمد اللہ وہ بھی ختم ہو گئے۔ ۱۹۱۸ء میں مولانا جب نظر بند تھے، عُذرِ معذرت بھی کر لی اور اُدھر سے بھی انشراحِ خاطر کا جواب آگیا۔ یہ ساری خط و کتابت "صدق" میں نکل چکی ہے اور لکھنؤ کے ماہنامہ "نیا دَور" میں بھی۔ آخر تک تعلقات اچھے ہی رہے۔"

"ذاتی معاملات میں بحمد اللہ سال ہا سال سے معمول خاموش رہنے کا ہے جس کا جو جی چاہے لکھے اور اخبار مذکور تو برسوں سے لکھ رہا ہے۔ یوم الحساب تو کچھ ایسا دُور نہیں۔" [۱۵۲]

یہ معاملہ صرف شورش وغیرہ ہی تک نہیں دیگر مخالفین کے ساتھ بھی تھا۔ مولانا ماہر القادری نے جب مولانا مودودی رح کی حمایت میں "مَیں خاموش نہیں رہ سکتا" کے عنوان سے "فاران" میں ایک تند و تیز شذرہ لکھا تو اس کے جواب میں دریا بادی خاموش ہو گئے، مولانا غلام محمد کے نام ۱۱ اکتوبر ۱۹۵۲ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں: "مَیں خاموش نہیں رہ سکتا" کے جواب میں "مَیں تو کچھ بھی نہیں بول سکتا"۔ میں نے ماہر صاحب کو ایک نج کے خط میں لکھ بھیجا ہے اور داد میں یہ گھسا گھسایا مصرع بھی لکھ دیا ہے ع مرے شیر شاباش، رحمت خدا کی"

"علماء کے صحیح مرتبہ و عزت کا قدر دان مجھ سے بڑھ کر کون ہوگا لیکن دوسری طرف انہیں عملاً رسول کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ اور مشائخ کی شان کا تو کہنا ہی کیا۔ تابعی پر جرح ہو سکتی

---

[۱۵۱] مکتوب عبدالماجد دریا بادی بنام ڈاکٹر ابو سلمان شاہجہانپوری محررہ ۹ نومبر ۱۹۶۳ء (غیر مطبوعہ)

[۱۵۲] محمد عتیق الرحمٰن ایم اے (علیگ)، مولانا عبدالماجد دریا بادی کے چند خطوط مطبوعہ تعمیر حیات لکھنؤ، ۲۵ دسمبر ۱۹۷۹ء، ص ۱۴ -

ہے۔ صحابی تک پر حدِ شرعی جاری ہو سکتی ہے۔ لیکن اپنے معاصر فلاں فلاں حضرت، فلاں فلاں مولانا اور فلاں حضرتِ شیخ کی بشریت کا قائل ہونا ہی جرم ہے۔ یہ مسلک دوسروں کی رائے میں صحیح ہو یا غلط بہرحال اپنا تو مدت سے یہی ہے اور جب حضرت تھانوی تک کی بزرگ ترین شخصیت کے مقابلہ میں قائم رہا تو دوسروں کا کیا ذکر ہے؟"[۱۵۳]

معاصرین کے بارے میں اظہارِ رائے میں مولانا عموماً احتیاط و تحمل ہی سے کام لیا کرتے تھے لیکن جہاں ان کی دانست میں مسئلہ حفاظتِ دین کا ہوتا، وہ بعض اوقات شمشیرِ برہنہ بن جاتے تھے۔ یہ ان کے مزاج کا وصفِ خاص تھا اور شروع ہی سے تھا۔ چنانچہ اس ضمن میں "الناظر" لکھنؤ کے فروری ۱۹۲۹ء کے شمارہ میں ان کا طویل مکتوب جو "یک طرفہ جنگ" کے عنوان سے شائع ہوا تھا، بہت اہم ہے۔ اس خط میں ماجد نے اپنی شخصیت کے بہت سے پہلوؤں کی خوبی سے وضاحت کرتے ہوئے آخر میں لکھا تھا کہ جہاں تک دین کی تحقیر و توہین کا سوال ہے جب بھی کوئی ایسی صورت میرے علم میں آئے گی اور مجھے حملہ آوروں سے دین کی حفاظت کی ضرورت محسوس ہوگی، اس وقت انشاءاللہ مقابلہ کروں گا اور پوری بے جگری سے مقابلہ کروں گا۔ اور اس ادائے فرض کو میری بے کمالی اور نااہلی کے احساس و اعتراف سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ جب ممتاز شاعر یاس یگانہ چنگیزی نے ۱۹۵۳ء چند ملحدانہ اور شانِ رسول ﷺ کی گستاخی پر محمول رباعیاں لکھیں اور جو اتفاق سے ماجد کے ہاتھ لگ گئیں تو ماجد نے اس پر شدید قلمی احتجاج کیا اور نتیجتہً وہ واقعہ ظہور میں آیا جو یگانہ کی زندگی کا دردناک سانحہ ہے۔ ۲۷ مارچ ۱۹۵۳ء کے "صدقِ جدید" میں ماجد نے ایک مضمون انہی توہین آمیز رباعیات کے ذیل میں "ایک شاتمِ رسول وطاعنِ قرآن" کے عنوان سے لکھا تھا۔ رئیس احمد جعفری کے نام یگانہ کی اس حرکت اور اس کے ردِ عمل کا ذکر جن الفاظ میں ملتا ہے اس سے یگانہ سے ماجد کی نفرت کا اظہار ہوتا ہے۔ "چنگیزی بدبخت کی یہاں خوب گت بن گئی اور تمام تر شیعہ حضرات کے ہاتھوں۔ سُنّی بورڈ والے حیرت سے دیکھتے رہ گئے۔ ایک صاحب نے روایت بیان کی

---

[۱۵۳] رقعاتِ ماجدی (مرتبہ غلام محمد حیدرآبادی)، ص ۲۱، ۲۲

(واللہ اعلم بالصواب) کہ ساری ستم ظریفی نیاز کی ہے۔ چنگیزی بدبخت اپنا مضمون[154] لے کر ان کے پاس گیا تھا۔ ان حضرت نے فرمایا کہ نگار تو اب مذہبی چیزوں پر لکھتا نہیں۔ آپ اسے دریاباد بھیج دیجیے، مولانا دریابادی ایسی چیزوں کے بڑے قدر دان ہیں۔ یہ شامت زدہ اسی جھرّے میں آگیا۔ اور نئے جنم کی تمنا میں خودکشی کر لی"۔[155]

دین اور مسلم کلچر سے ماجد کا لگاؤ ان کے مکاتیب سے چھوٹا پڑتا ہے۔ جدید ہندوستان میں مسلم کلچر کا زوال اور اُردو کے ادبار پر وہ سخت دل گرفتہ رہتے تھے۔ اس ضمن میں تقسیم ملک کے فوراً بعد کے صفحات "صدق" قابلِ ملاحظہ ہیں جن میں بڑی بے جگری کے ساتھ اور صاف گوئی سے حکومت ہند کی مُسلم کش اور اُردو سوز پالیسیوں کو ہدفِ تنقید بنایا گیا ہے۔ اس زمانے میں اور اس کے بعد بھی ایک عرصہ تک ماجد نے جو مکاتیب اپنے احباب کے نام لکھے ان میں احتجاج اور تاسّف کی یہ رَو جاری نظر آتی ہے۔ اس ضمن میں خصوصیت سے رئیس احمد جعفری کے نام ان کے مکتوب قابلِ ذکر ہیں۔ ذیل میں دو اقتباسات اس باب میں ملاحظہ ہوں:

۱۔ " ہمارے صوبہ سے تو اُردو گئی، ہندی آئی۔ صوبہ کا نام تک اب ہندوانہ رہے گا۔ لیگی لیڈروں کے ہاتھ پیر پھول گئے۔ بالکل عضو شل ہوگئے۔ اِنّا للہ۔ تفصیل بڑی دردناک۔ موٹی سی بات ان لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی کہ بدامنی اور چیز ہے اور تحفظِ حقوق کی کوشش اور۔ اِنّا للہ"۔[156]

۲۔ ظلم پر ظلم اس صوبہ میں جاری ہیں۔ اُردو گئی۔ قربانی ذبیحۂ گاؤ جارہا ہے۔ جُداگانہ انتخاب رخصت ہوا۔ ڈان کا داخلہ صوبہ میں بند ہوا۔ وقس علیٰ ہٰذا۔ ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ یہاں مسلمانوں کا کوئی انگریزی اخبار نہیں۔ کلکتہ میں مارننگ نیوز اور مدراس میں دکن ٹائمز ہے اور مخالفین

[154] اسی مضمون میں رُباعیات بھی درج تھیں۔

[155] مکتوب عبدالماجد دریابادی بنام رئیس احمد جعفری محرّرہ ۹ مئی ۱۹۵۳ء (غیر مطبوعہ) نیز اس ضمن میں مولانا غلام محمد حیدرآبادی کے نام اُن کا خط مورخہ ۸ اپریل ۱۹۵۳ء بھی قابلِ ملاحظہ ہے۔ مشمولہ "رقعاتِ ماجدی"، ص ۲۳-۲۴

[156] مکتوب عبدالماجد دریابادی بنام رئیس احمد جعفری، محرّرہ ۱۳ ستمبر ۱۹۴۷ء (غیر مطبوعہ)

کے ہاتھ میں ۳،۳۰ - ۴۰ ، ۴۰ روز نامہ خاص اسی صوبہ میں ہیں۔ پتریکا اور لیڈر کی بدزبانیوں اور اشتعال انگیزیوں کی کوئی حد نہیں۔ ان سے اُتر کر پھر نیشنل ہیرلڈ اور پھر پائینیر ہیں - اُردو میں سب کا قائم مقام "قومی آواز"۔ بجز ایک مسز نائیڈو گورنر کے اب کسی کی زبان میں لگام نہیں۔" ۱۵۷

ماجد ان علماء میں سے تھے جو اپنی آنکھیں اور کان ہمیشہ کُھلے رکھتے تھے۔ مشاہدہ ، مطالعہ اور تدبّر ان کی شخصیت کے خاص جوہر تھے - تلاشِ کُتب آخر عمر تک ان کا وظیفہ رہا۔ چنانچہ ان کی وسعتِ مطالعہ اور دقّتِ نظر کا ثبوت ان کے خطوط سے بھی ملتا ہے۔ خواجہ عبدالوحید کے نام ایک غیر مطبوعہ اور مولانا ابوالحسن علی ندوی کے نام ایک مطبوعہ خط کا ایک ایک اقتباس قابلِ مطالعہ ہے جس سے ماجد کی تلاش، تبحّر اور وسعتِ مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے :

" لاہور محلہ ساد ھواں میں ایک پُرانے کتب فروش مولوی فقیر اللہ تھے - خدا معلوم اب بھی ان کا کارخانہ قائم ہے یا نہیں - مذہبی کتابیں چھاپا کرتے تھے۔ ان کے ہاں صحیح بخاری کا مکمل اُردو ترجمہ فیض الباری کے نام سے مولوی ابوالحسن مرحوم کا کیا ہوا تھا۔ اس کے پارۂ پنجم کی مجھے ضرورت ہے ... انگریزی کتابیں تو میں کثرت سے سیکنڈ ہینڈ ہی خریدا کرتا ہوں۔ آکسفورڈ میں بلیک ویل Blackwell کے ہاں سے ... ایک صاحب امرتسر کے تھے وہ عربی فارسی یا اُن کے ترجمہ سیکنڈ ہینڈ مجھے مہیا کرتے رہتے ہیں مگر اب سالہا سال سے ان کا پتہ نہیں - غالباً وفات پاگئے۔" ۱۵۸

" اسد کی کتاب کا کیا کہنا - اس رنگ کی تو کوئی دوسری کتاب نہ ملے گی۔ البتہ پُرانے لکھنے والوں میں رسکن اور ٹالسٹائی نے اچھی خاصی، ہجو مغربی تہذیب کی کی ہے - گاندھی جی ان دونوں سے بہت متاثر ہیں (خود گاندھی ہی کی " انڈین ہوم رول " تو یقیناً نظر سے گزر چکی ہوگی) برطانیہ کے مشہور مفکر و ادیب برٹرینڈ رسل کے یہاں اور امریکہ کے مشہور صاحبِ قلم افسانہ نویس Sinclair کے افسانوں میں بھی خاصی تنقید مغربی تمدّن و معاشرت پر ملے گی، مخصوصاً آخرالذکر

۱۵۷ مکتوب عبدالماجد دریابادی بنام رئیس احمد جعفری، محررہ ۲۳ نومبر ۱۹۴۷ء (غیر مطبوعہ)
۱۵۸ مکتوب عبدالماجد دریابادی بنام خواجہ عبدالوحید محررہ ۲۴ اگست ۱۹۴۳ء (غیر مطبوعہ)

کا افسانہ "They Call me Carpenter" تو پڑھنے کے قابل ہے۔ لکھنؤ پبلک لائبریری میں یہ سب کتابیں مل جائیں گی" [۱۵۹]

ماجد کے ذخیرۂ مکاتیب کی ایک اہم ترین حیثیت ان کے اسلوب کی تازہ کاری اور بے تکلفی بھی ہے۔ خصوصاً اپنے قریبی احباب کے نام ان کے خط ان کی بے تکلفی کی دلچسپ بُرہان ہیں اور ان میں بھی خصوصاً محمد شفیع دہلوی، مسعود حسن رضوی ادیب اور مقتدا شروانی صاحبان کے نام خط ۔ ان خطوط میں لغات، اشتقاقات اور روزمرّہ اور محاورہ کے بھی بہت سے قیمتی مبحث شامل ہیں۔ اور انھی میں مولانا کی رعایتِ لفظی اور ضلع جگت بھی اپنے پورے شباب پر نظر آتی ہے جوان کے لکھنوی مزاج کی واضح نشاندہی کرتی ہے۔ چند اقتباسات ملاحظہ ہوں جو ان کے تصوّرِ ادب، لغت پر اُن کی عمیق نظر اور ان کے مخصوص اسلوب کے آئینہ دار ہیں۔ ماجد کے مکتوب میں ایسے متعدد فکر افروز لغاتی نکات ہیں:

(۱) "تازہ "اُردو" پیشِ نظر ہے۔ مقالہ فاضلانہ "مقدمہ جدید اُردو لغت" کا کیا کہنا . . . .

اجازت ہو تو دو ایک معروضات اپنی بساط کے مطابق پیش کروں:

۱۔ "نفائس اللغات ہی کے طرز پر ایک اور لغت لکھنؤ میں تصنیف ہوا تھا۔ احمد علی شاہ کے زمانہ میں نام انفس النفائس مصنف میر حسن لکھنوی سال تصنیف وطبع ۱۲۴۶ھ . . ."

۲۔ "جلال لکھنوی کی سرمایۂ زبانِ اُردو ۱۳۰۱ھ، سید احمد دہلوی کی لغات النساء ۱۹۱۷ء، خواجہ عبدالرؤف عشرت لکھنوی کی لغاتِ اُردو چار جلدوں میں ۱۹۲۳ء . . ."

۴۔ "نیر لکھنوی کی بازاری زبان و اصطلاحات پیشہ وراں ۴۴ صفحہ مطبوعہ کانپور ۱۹۳۰ء بھی اہلِ لغت کے لیے کار آمد ہے۔"

۵۔ . . . "مہذب اللغات بجائے خود اچھی کتاب ہے البتہ اس کی دو باتیں بڑی تکلیف دہ ہیں۔ ایک ہندی کی بھرمار۔ دوسرے اس کا مناظرانہ و تفوقانہ لہجہ" [۱۶۰]

[۱۵۹] مکتوب عبدالماجد دریابادی بنام سید ابوالحسن علی ندوی محررہ ۴ جون ۱۹۴۲ء، مشمولہ پرانے چراغ حصہ دوم، ص ۱۵۷

[۱۶۰] مکتوباتِ ماجدی (جلد اوّل)، ص ۵۲، ۵۳

(۲) ۱۔ " واچھرطے " قدیم زبان میں حکم داد وتحسین یا کلمۂ استعجاب تھا۔ کیا خوب کے معنی میں۔ میرے نسخے میں دوسرا مصرع یوں ہے : " کہیں ہوئی ری اور کہیں واچھرطے "
۲۔ " موتر سے وہی موتھر سے ہے گھوڑوں کے پیر کی بیماری۔۔۔"
۳۔ " میرے نسخہ میں یہ شعر یوں ہے ؎ ہوئی دست و بازو کی سرسائیاں۔ اڑائی گئیں ہاتھ کی گھائیاں۔ " سرسائی " سر پہ وار کرنے کو کہتے ہیں۔ " گھائیاں اڑانا " پٹے بازوں کی اصطلاح میں کسی معین ضرب کا نام ہے۔
۔۔۔۸۔ " مثلق عاملوں کی زبان میں ایک نقش کا نام ہے جس میں نوخانے ہوتے ہیں " [۱۶۱]

(۳) آپ کے اشہب قلم نے ضلع کے سبزہ زار میں ماشاءاللہ وہ جولانیاں دکھائی ہیں، وہ وہ کلیلیں بھری ہیں، وہ وہ کاوے کاٹے ہیں، وہ وہ طرارے بھرے ہیں کہ میری ہمت تو تقلید کی بن نہیں پڑتی۔ اس میدان کے غازی مرد تو آپ ہی ٹھہرے۔ میرا ابلق خامہ اگر داد کی منہ زوری کا حوصلہ کرے تو پہلے ہی قدم پر ٹھوکر کھائے۔ داغ پہ داغ اٹھائے۔ ایک ہی گردنی میں درست ہو جائے۔ نعل در آتش ہو کر زبان بند کرتا ہوں۔ قافیہ تنگ ہے۔ زینہار آگے قدم بڑھانے کی ہمت نہیں کرتا۔ اللہ آپ کا کارساز ہے۔

(۴) " قینچی معماروں کی اصطلاح میں لوہے کی ان آڑی سلاخوں کو کہتے ہیں جو بطور جنگلے کے کسی عمارت پر حفاظت کے لیے لگادی جاتی ہے۔ کھپریل کا ٹھاٹھر جس پر رکھا جاتا ہے اسے بھی کہتے ہیں لیکن لکھنوی شاعر نے اسے پہلے معنی میں استعمال کیا ہے اور چونکہ رعایت لفظی کا مارا ہوا ہے قدرتاً اس کا ذہن لفظ قینچی سے مقراض کی طرف منتقل ہوا اور اس سے اس نے کبوتر کے پر قینچ دیے۔ اللہ اس غریب کو غریق رحمت کرے کہ اس نے پتے پر کی اڑائی " [۱۶۲]

---

[۱۶۱] مکتوب ماجد بنام محمد شفیع دہلوی، محررہ ۲۰ جنوری ۱۹۵۷ء مشمولہ مکتوبات ماجدی (جلد اوّل)، ص ۲۹۔۲۷ نیز ایسے لغاتی مباحث کے لیے دیکھیے مکتوبات ماجد ہی کے ص ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۹۴، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۷۔

[۱۶۲] مکتوبات ماجد بنام حیات اللہ انصاری محررہ ۲۲ جولائی (س۔ن) مشمولہ مکتوبات ماجدی (جلد اوّل)، ص ۱۴۱

خواجہ عبدالوحید اور رئیس احمد جعفری کے نام ان کے سینکڑوں خطوط میں جہاں ماجد نے تفسیر ماجدی (انگریزی) کی طباعت کے وعدوں وعیدوں کے باب میں شیخ عنایت اللہ صاحب کی "عنایات" گنوائی ہیں وہیں بعض خطوط (خواجہ عبدالوحید کے نام) میں بہت سے تفسیری نکات اور ترجمہ کے ضمن میں روشن نکات بھی سامنے آتے ہیں۔ صرف چند ایسے مقامات ملاحظہ کریں۔ ان سے یہ بھی اندازہ ہوگا کہ ماجد موزوں مشوروں کو قبول کرنے میں ذرا بھی تامّل نہیں کرتے تھے:

۱۔ "اللہ شیخ صاحب کے دل میں رحم ڈال دے۔ وہ کم از کم انگریزی کام پر تو فوراً توجہ فرمائیں۔ پے کو نکلے چار سال اور پ کو نکلے ۶ سال ہوگئے۔ کسی کے سامنے کیسے تو افسانہ معلوم ہو۔ میری تو آنکھ ایک ایک کے سامنے نیچی ہوئی جاتی ہے۔"[۱۶۳]

۲۔ شیخ صاحب معلوم ہوتا ہے اب بھی نہ پسیجے۔ پچھلے خط کو سوا مہینہ، ڈیڑھ مہینہ کے قریب تو ہوگیا۔ وہ چار خطوں کے اُلٹ پھیر میں سال کا سال ختم ہوجاتا ہے۔ برسوں سے یہی تماشا قائم ہے۔ "گریۂ یعقوب" کے لیے تو شاید تیار بھی ہوجاؤں لیکن "صبر ایوب" اور عمر نوح کہاں سے لاؤں۔"[۱۶۴]

۳۔ "اب انتظار ناقابل برداشت حد تک پہنچ چکا۔ پارۂ دوم کو چھپے ہوئے سالہا سال ہوچکے۔ اور مسودہ آپ کو پہنچے ہوئے[۱۶۵] تو پورے پندرہ سال ہوچکے ہیں۔"[۱۶۶]

۴۔ "فرعون کو مستشرقین Firaun ہی لکھتے ہیں۔ آپ کو ٹھیک یاد رہا۔ میں نے پہلے یہی املا رکھا تھا لیکن بعد کو ڈاکٹر صدیقی (صدر شعبۂ عربی الہ آباد) کے توجہ دلانے پر یہ خیال آیا

[۱۶۳] مکتوب ماجد بنام رئیس احمد جعفری محررہ ۱۹ اگست ۱۹۴۸ء (غیر مطبوعہ)

[۱۶۴] 〃 〃 〃 〃 محررہ ۱۸ جولائی ۱۹۴۹ء (غیر مطبوعہ)

[۱۶۵] واضح رہے کہ تفسیر ماجدی (انگریزی) کی اشاعت کا (تاج کمپنی کے ساتھ) معاہدہ رئیس احمد جعفری کے توسط سے طے پایا تھا، اسی لیے تمام اشاعتی معاملات کے سلسلے میں انھی سے ماجد کی خط و کتابت رہتی تھی۔

[۱۶۶] مکتوب ماجد بنام رئیس احمد جعفری محررہ ۲۳ اپریل ۱۹۵۵ء (غیر مطبوعہ)

کہ یہ تو بالکل اُردو تلفظ کے مطابق ہوا۔ عربی میں " عون " کا تلفظ تو واؤ کی آواز بالکل دبا کر ہوگا جو انگریزی حروف میں "aon" نہیں بلکہ "aun" ہی سے ادا ہو سکتا ہے۔ عربی میں تو جب واؤ کسی لفظ کے درمیان آتے گا یہی وہی ہوئی معروف آواز دے گا۔ واو مجہول کی آواز خالص ہندوستانی ایجاد ہے۔" [۱۶۷]

۵ - "Carrion" کے لیے آپ نے اچھی تنبیہ کی۔ سارے لغات کے حوالے نقل کرنا بالکل غیر ضروری تھے۔ بس محض آپ کا توجہ دلانا کافی تھا۔ میں نے خود بھی دیکھ بھال کر لی ۔ بے شک اس لفظ سے " میتہ " کا مفہوم ادا نہیں ہوتا۔ آپ بے تامل ایسی ہر جگہ بدل کر Carcase رکھ دیجیے۔ انجیل میں اسی مفہوم میں آیا ہے۔" [۱۶۸]

۶ - اب اپنے ترجمہ کو ۲۲، ۲۴ سال کے بعد بالاستیعاب جو پڑھنا پڑا تو خامیاں اور غلطیاں بہت ہی زیادہ نظر آئیں۔ شرم سے اسے پڑھنے کو جی نہیں چاہتا۔ بعض غلطیوں میں میرے ساتھ سب ہی شریک ہیں۔ مثلاً " قتل " قرآن نے بالکل عام وسیع معنی میں استعمال کیا ہے Kill کے مترادف ۔ میں نے اور سب نے ترجمہ Slay کیا ہے وقس علیٰ ھٰذا ۔ ایک لفظ کے ترجمہ میں میں خود مذبذب ہو رہا ہوں ۔ صلبوہ (حضرت مسیحؑ کے سلسلہ میں) کا ترجمہ سب نے Crucify کیا ہے حالانکہ قرآن وہاں نفی صرف صلیبی موت ہی سے نہیں بلکہ صلیب پر چڑھانے سے بھی کر رہا ہے اور تصلیب کے لغوی معنی ہیں تعلیق علی الصلیب کے نہ کہ موت علی الصلیب کے ۔ اس محدود مفہوم کے لیے کوئی انگریزی لفظ نہیں ملا ہے۔ اگر پورے فقرے کا یوں ترجمہ کیا جائے تو کیسا رہے :

"They neither sent him to the cross nor killed him". [۱۶۹]

تفسیر، دینی اور فقہی معاملات پر ماجد کی جیسی نظر تھی اس کا اندازہ ان کی متعدد دینی تحریروں سے لگایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مستشرقین کے اسلامی موضوعات پر کام پر

---

[۱۶۷] مکتوب ماجد بنام خواجہ عبدالوحید محررہ ۱۶ / اگست ۱۹۶۲ء (غیر مطبوعہ)

[۱۶۸] " " " محررہ ۱۲ / دسمبر ۱۹۶۲ء (غیر مطبوعہ)

[۱۶۹] " " " محررہ ۲۲ / مارچ ۱۹۷۰ء (غیر مطبوعہ)

بھی وہ متعدد دفعہ اظہارِ خیال کر چکے تھے۔ ذیل میں ایک ایسے ہی خط کا اقتباس درج ہے جس سے مستشرقین کے کام کے معیار و منہاج کا کچھ اندازہ ہوتا ہے اور ماجد کی انصاف پسندی اور توازن کا بھی: "مقالہ کا عنوان پڑھ کر دلی خوشی ہوئی۔ یہ وقت کی ایک بہترین خدمت ہے اگر خوش اسلوبی کے ساتھ بن پڑے۔ فرقِ مراتب بہرحال رکھنا پڑے گا۔ بعض سو فیصدی متعصب ہیں مارگولیس، جیفری وغیرہ، بعض غنیمت ہیں اور بعض پر حیرت ہوتی ہے کہ اتنا قریب آکر یہ کیسے بہک گئے۔"[۱۷۰]

ماجد نے اپنے بعض خطوط میں، جو غلام رسول مہر اور شفقت جیلانی کے نام لکھے، تحلیلِ نفسی اور نفسیاتِ خواب پر بھی بصیرت افروز گفتگو کی ہے لیکن یہاں تفصیل کا موقع نہیں۔ رام لعل کے نام ایک خط میں (جیسا کہ اور بھی متعدد خطوط میں، مثلاً مہر صاحب کے نام)، ماجد نے اپنی عزلت گزینی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا: "میں سخت ملاقات چور بلکہ کہنا چاہیے کہ مردم بیزار ہوں۔ مخلصوں، قدر افزاؤں کی کثرت سے عاجز آگیا ہوں۔ سیاسی، مذہبی، ادبی ہر قسم کے پبلک جلسوں میں سالہا سال سے شرکت ترک کر رکھی ہے (تقریر، صدارت وغیرہ کا کیا ذکر ہے...) ایک سن تھا جب نئی ملاقاتوں کا دل آرزومند رہتا تھا۔ اب اس کے برعکس یہ دل سے لگی ہے کہ جاننے والے ہی بھول جائیں۔"[۱۷۱] لیکن ماجد اپنے جاننے والوں کو تمام عمر نہ بھول سکے۔ ان کی عزلت گزینی کی تلافی ان کے بے شمار خطوط نے کر دی ہے جو اپنے اندر ان کے علمی، نفسی، ذہنی اور قلبی تموّجات کا ایک بہت بڑا سرمایہ لیے بیٹھے ہیں۔

فصل ششم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت شاعر

ماجد کے متنوّع اور وسیع نثری کارناموں کے مقابلے میں ان کا شعری سرمایہ بہت قلیل بلکہ اقل کے حدود میں داخل ہے۔ لیکن شاعری کا یہ قلیل سرمایہ بھی ایسا نہیں جسے کلیتہً نظر انداز کیا جا سکے۔ ان اشعار میں کہیں کہیں بے ساختہ پن اور جذباتِ قلبی کی تیز دھار ہے۔

---

[۱۷۰] مکتوبِ ماجد بنام ظفر علی قریشی، محررّہ ۲۶ / مئی ۱۹۶۲ء (غیر مطبوعہ)

[۱۷۱] مکتوبِ ماجد بنام رام لعل، محررّہ ۲۵ / فروری ۱۹۶۴ء (غیر مطبوعہ)

شاید یہی وجہ ہے کہ اکبر الہ آبادی جیسے باکمال حکیم شاعر نے بھی ماجد کو ان کی غزلوں پر گاہے گاہے داد دی، اگرچہ اس داد میں حوصلہ افزائی کا عنصر غالب تھا۔ ماجد کے مختصر دورِ شاعری کو تو بس ع جھونکا ہوا کا تھا اِدھر آیا اُدھر گیا، سے تعبیر کرسکتے ہیں۔

ان اشعار کا فوری محرک وہی جذبہ تھا جو "چنانکہ افتد ودانی" کے سلسلۂ ازلی سے عبارت ہے لیکن ماجد کی محبّت ناکام نہیں کامیاب تھی اور کامیاب بھی اس درجے میں کہ انھوں نے جسے چاہا اسے بالآخر اپنے حبالۂ عقد میں لے آئے۔ لیکن عاشقی کو قیدِ شریعت میں لانے کا ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ شعر کی دیوی ان سے روٹھ گئی۔ گرتے پڑتے وہ ایک ڈیڑھ سال تک مزید شعر کہتے رہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ بڑی یا کم از کم اچھی شاعری تو اندر کے اُجاڑپن کے نتیجے میں جنم لیتی ہے جبکہ یہاں معاملہ اس کے برعکس تھا۔ شاعری کے اس پہلے دَور کو ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کا دور قرار دیا جاسکتا ہے اور اس عرصے میں ماجد نے تمام تر غزلیں کہیں جو اُن کے ڈرامے " زُود پشیماں" میں شامل ہیں جبکہ تین غزلیں ان کے ایک دوسرے ناتمام ڈرامے "بدسرشت" میں ملتی ہیں۔ ماجد کا دوسرا دور صرف چند نعتیہ غزلوں پر مشتمل ہے جو انھوں نے ۱۹۲۴ء یا اس کے بعد کچھ عرصہ تک کہیں۔ یہ دوسرا دَور اصل میں ان کے تشکیک سے تصدیق تک کا دَور تھا۔ اب وہ ظن و تخمین کی دُنیا سے نکل آئے تھے اور نورِ ایمان اور عشقِ رسول ؐ سے سامانِ صد ہزار گلستاں کیے ہوئے تھے۔ بہرحال ان کی غزلیں ہوں یا نعتیں یہ قلیل ہونے کے باوجود ان کی واردات قلب کی غمّاز ہیں اور خالی خولی رسمیاتی شاعری نہیں ہیں ۔

ع جو غزل کہتے تھے ہوتی تھی سراسر حالی

ان کی غزلوں اور نعتیہ غزلوں پر مشتمل تیس صفحے کا ایک مختصر مجموعہ حکیم عبدالقوی دریابادی نے ماجد کی وفات کے بعد "تغزلِ ماجدی" (۱۹۷۹ء) کے نام سے شائع کیا ہے۔ لیکن ان کی عرضِ مرتب [۱۷۲] سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں اس بات کا علم نہیں تھا کہ ماجد نے " زُود پشیماں" کے علاوہ ایک اور مختصر اور نامکمل ڈرامہ " بدسرشت " کے نام سے بھی لکھا تھا جو "النّاظر" کے یکم اپریل ۱۹۱۷ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ اس مختصر سے ڈرامے میں بھی ماجد کی تین غزلیں شامل ہیں جو مرتب

[۱۷۲] عرضِ مرتب مشمولہ " تغزلِ ماجدی"، ص ۳

کے علم میں نہ ہونے کے باعث زیرِ نظر مجموعے میں شامل نہ ہوسکیں۔ البتہ "زُود پشیماں" اور معارف (اعظم گڑھ) میں شائع ہونے والی غزلیں زیرِ نظر مجموعے میں شامل کر لی گئی ہیں۔ یہ غزلیں ماجد نے ناظر کے قلمی نام سے لکھی تھیں۔ جس طرح مرزا ہادی نے ناول تصنیف کرتے ہوئے رُسوا کی نقاب اوڑھ لی تھی اسی طرح ماجد نے "زُود پشیماں" لکھتے وقت "ناظر" کا قلمی نام اختیار کیا تھا۔

ماجد نے آپ بیتی میں ایک مختصر باب اپنی شاعری پر بھی باندھا ہے جس کا عنوان اُنھوں نے "شاعری یا تُک بندی" رکھا ہے۔ اس باب کے چند مختصرات یہاں نقل کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس سے ماجد کی شاعری کے پس منظر سے آگاہی ملتی ہے۔ پھر ان مختصرات کے پیش کرنے سے ایک مقصد یہ بھی ہے کہ "تصنیف را مصنّف نیکو کند بیاں"۔ اگرچہ یہ پوری طرح درست نہ سہی پھر بھی مصنّف یا شاعر کا نقطۂ نظر تو بہر حال سامنے آجاتا ہے جو تصنیف پر نظر ڈالنے میں کسی قدر معاون ہو سکتا ہے، ماجد لکھتے ہیں:

"شاعری کہیے یا تُک بندی اس کا تھوڑا بہت خبط بچپن ہی سے سر میں سمایا ہوا تھا۔۔ نو دس سال کا سن ہوگا کہ گھریلو تعلیم کے لیے جو مولوی صاحب رہتے تھے اُنھوں نے ایک ننّھے سے مشاعرہ کی طرح ڈالی۔ ایک چپراسی کو پکڑ کر "وحشت" بنادیا، دوسرے سپاہی کو تخلص "دہشت" عنایت کیا اور کچھ تخلّص میرا بھی رکھ دیا۔ خود ہی اُلٹی سیدھی نظمیں ہم سب کی طرف سے کہہ دیتے اور ان تُک بندیوں میں جو سب سے بہتر ہوتی وہ مجھ سے پڑھوا دیتے۔ میں خُوب کڑک کر اُسے پڑھ دیتا"[۱۴۳]

آگے چل کر ماجد نے نسبتاً تفصیل سے بتایا ہے کہ ذرا اور ہوش سنبھالا تو دیوانِ حالی مطالعے کو ملا اور "کلامِ حالی سے تھوڑی بہت مناسبت اسی زمانے سے ہوگئی"[۱۴۴] پھر "ریاض الاخبار" میں کلامِ حالی پر تنقید و تعریض اور وسیم خیرآبادی کی گلچیں نامی گلدستہ نظر سے گزرنے لگے۔ اسکول کے زمانہ میں غالب، میر اور داغ سے خوب آشنائی رہی۔ حسرت کا ماہنامہ "اُردوئے معلّیٰ" بھی پیشِ نظر رہنے لگا۔ سیتاپور کی شیعہ مجالس نے شعر سے مزید مناسبت پیدا کر دی۔ پھر کالج آکر "معرکۂ شر و چکبست" سے دلچسپی پیدا ہوئی اور ایک صاحب کی ہجو

۱۴۳؎ "آپ بیتی"، ص ۳۱۸ ۱۴۴؎ حوالۂ سابق، ص ۳۱۸

کمر ڈالی جو نہ صرف بے تکی تھی بلکہ بے وزن بھی۔ کچھ سال بعد جب شبلی کی مجلس میں رسائی ہوئی تو شعر سے گہری مناسبت پیدا ہوگئی۔ ان کی وفات کے بعد اکبر الہ آبادی سے مستقل قلبی اور کسی قدر واقعی صحبتیں رہیں۔ ماجد کے خیال میں "شبلی اگر شعر کے ظاہر کے مبصر تھے اور اس کے ادبی حسن وصناعت کے، اس کے آرٹ کے پرکھنے والے تو اکبر اس کے معنی کے مصوّر تھے۔ اس کے جمالِ معنوی کے روشن گر۔ ان کی زبان سے ان کے شعر سن کر پہلی بار یہ بات سمجھ میں آئی کہ شعر معنوی حیثیت سے کتنا بلند و پُر معرفت ہو سکتا ہے۔"[۱۷۵]

"۱۹۱۴ء ہی تھا کہ خود بھی غزل گوئی شروع کر دی۔ تازہ و جائز عشق اپنی منگیتر سے پیدا ہو چکا تھا۔ اس نے محبت کے شاعرانہ جذبات کو بیدار کر دیا اور میں دیکھتے ہی دیکھتے غزلوں پر غزلیں کہنے لگا۔ یوں متقدمین میں سب شاعروں سے بڑھ کر غالب کا تھا مگر حوصلہ ان کے رنگ میں کہنے کا کبھی نہ ہوا۔ کچھ گری پڑی کوشش تقلید کی اگر کی تو مومن اور حسرت موہانی شیفتہ و داغ، ریاض و عزیز کی اور غزلیں جو کہیں وہ زیادہ تر انہی دونوں کی زمینوں میں۔"[۱۷۶]

اس زمانے میں ماجد نے اپنی غزلیں بغرض اصلاح اکبر الہ آبادی کو بھیجنا شروع کیں اور اکبر نے ان پر اپنے حوصلہ افزا خیالات کا اظہار کیا۔ پہلی غزل جو اکبر کی خدمت میں بھیجی گئی وہ تھی جس کا ایک شعر متفرق اشعار کے زیرِ عنوان "تغزلِ ماجدی" کے آخر میں درج ہے، شعر یہ ہے،

ع رہی ہر چند عقل صبر آموز نہ گئیں بے قراریاں نہ گئیں

اسی شعر کی اکبر نے خاص داد دیتے ہوئے لکھا تھا: "آپ کی غزل دیکھ کر بہت خوش ہوا۔ یہ شعر تو ہر اعتبار سے سانچے میں ڈھلا ہوا ہے۔ رہی ہر چند۔۔۔ الخ۔ کیا خوب کہا ہے۔ آپ انشاءاللہ بڑی باطنی ترقیاں حاصل کریں گے۔"[۱۷۷]

ماجد نے جو دوسری غزل بغرض اصلاح اکبر کی خدمت میں روانہ کی اس کا مطلع تھا: ع

جانبازیوں کو خبط سے تعبیر کر چلے تم یہ تو خوب عشق کی توقیر کر چلے

اس پر اکبر نے انہیں لکھا: "آپ کی غزل دیکھ کر تعجب ہوا اور زیادہ خوشی ہوئی۔ تعجب اس بات

[۱۷۵] "آپ بیتی"، ص ۳۲۱ [۱۷۶] حوالہ سابق، ص ۳۲۱

[۱۷۷] خطوطِ مشاہیر، بار دوم، ص ۶۳، ۶۴

کا کہ ابتدا ہی میں ایسے کھرے شعر آپ کہنے لگے۔ تعجب میں کمی اس لیے کہ اچھی فطرتی سمجھ اور علم نے آپ کی طبیعت کو منی کا عمدہ سانچہ بنا دیا ہے۔ نقص و زیادت کو دخل نہیں۔ خوشی اس بات کی کہ ان خیالات کو میں نے پسند کیا۔ طریقۂ اظہار بھی خوب ہے۔ شاعری، پالی ٹکس، اخلاق، عملی فلسفہ سب کی جھلک ہے، رکاکت سے خالی .... غالب زبان شوق ... الخ بہت ہی بلیغ ہے۔ یہ کیا ہوا — الخ میں بھی معلوم سے نامعلوم کی طرف کیا لطیف صعود ہے۔ حیران ہو .... الخ وجد آفریں شعر ہے۔ میرے بھی دل کو ... الخ "بھی" میں کیا بلاغت ہے۔ ماشاءاللہ چشم بد دور۔ الغرض سب شعر کم و بیش اچھے ہیں۔ اب رہی زبان و طرز بیان، اس میں کوئی نقص نہیں البتہ افزائش حسن کی گنجائش ہے۔ طبیعت کا نشو و نما خود اس کو پیدا کرے گا جب عام معنی کے استغراق سے طبیعت آسودہ و بے فکر ہو کر حسن صورت کا مذاق پیدا کرے گی"۔[۱۷۸]

ماجد کی شاعری پر اکبر کے دو اور مختصر محاکمے ملاحظہ ہوں: ۱۔ "اگرچہ آپ نرے تقلیدی فلاسفر نہیں ہیں لیکن شاعری آپ کو زیادہ تر اور سینٹلٹی کی طرف لے جائے گی۔ ابتداً کچھ عاشقانہ طرز کا مضائقہ نہیں بلکہ مناسب یہی ہے"۔[۱۷۹]

"آپ کی غزل اور داغ کی غزل پر انشاءاللہ مفصل ریویو کر کے آپ کو لکھوں گا یا آپ سے کہوں گا تاکہ وجہ ترجیح آپ کو معلوم ہو"۔[۱۸۰]

اکبر کو ماجد سے جس قدر محبت اور شفقت تھی اس کا تقاضا یہی تھا کہ وہ انھیں کم و بیش ہر غزل پر کھل کر داد دیتے حالانکہ ماجد کی متعدد غزلیں سوائے ایک دو اشعار کے عموماً روایتی اسلوب کی حامل تھیں۔ بہر حال اُن کی غزل کے جو چند موضوعات تھے، یہ تھے۔ انکشافِ رازِ ہستی کا ناممکنات میں سے ہونا، انداز و ادا سے گھائل ہونا، عشق سے عبرت آرائی کا سامان کرنا، مرگ پناہی، شبِ غم کا سحر نہ ہونا، دعا کا شرمندۂ اثر نہ ہونا، نگاہ سحر فن کا زہد شکن ہونا۔ یہ وہ روایتی مضامین ہیں جو صدیوں سے ہماری فارسی اور اردو شاعری میں بندھے چلے آ رہے تھے البتہ جہاں کہیں ماجد کی غزل میں حالی و شیفتہ کی طرح ایک گہری نفسیاتی

[۱۷۸] خطوطِ مشاہیر، بار دوم، ص ۶۶ [۱۷۹] حوالۂ سابق، ص ۱۰۲

[۱۸۰] حوالۂ سابق، ص ۱۲۷

توجیہہ ملتی ہے، ان کے شعر میں خاصا وزن اور وقار پیدا ہوگیا ہے پھر کہیں کہیں محذوفات نے ان کے شعر کو بلند کردیا ہے۔ چند ایسے ہی شعر دیکھیے: ؎

مجھ کو تو خیر غیر سے تھیں بدگمانیاں — یہ کیا ہوا کہ آپ بھی شرما کے رہ گئے
ترکیبِ سیرتِ بشری کچھ عجیب ہے — یعنی وفا بھی اس محبت پیماں شکن میں ہے
اس قدر محویت معاذ اللہ — ان کے آنے کی بھی خبر نہ ہوئی

پھر ان غزلوں میں کہیں کہیں بے ساختہ پن نے عجیب کشش پیدا کردی ہے۔ کہیں کہیں گفتگو کا سا لہجہ پیدا ہوگیا ہے۔ گویا تغزل کی صحیح شان:

دل پہ کیا جانے کہ شمشیر ہے کیا تیر ہے کیا — اس کو بسمل ترے انداز و ادا نے رکھا
نہ ہوئی ہم سے ترکِ خوئے وفا — ہم نے چاہا کہ ہو، مگر نہ ہوئی
لو دیکھو آگیا نہ زباں پر کسی کا نام — مدت سے ہم تھے ضبطِ محبت کیے ہوئے
جانبازیوں کو خبط سے تعبیر کر چلے — تم یہ تو خوب عشق کی توقیر کر چلے

ماجد کا دوسرا دور نعتیہ غزل گوئی کا دور ہے۔ لیکن ان نعتوں میں اسلوب کے اعتبار سے کوئی ندرت نہیں البتہ ان کی غزلوں کی طرح یہ نعتیہ غزلیں بھی ان کی صداقت اور سچی واردات سے بہرہ ور نظر آتی ہیں۔ دس سال کی تشکیکی سراب گردی کے بعد بالآخر انھیں حضورِ اکرم ؐ کے دامنِ دولت ہی میں پناہ ملی۔ ؎

اک عمر کی گمراہی، اک عمر کی سرتابی — جز تیری غلامی کے آخر نہ مفر پایا
حکمت کا سبق چھوڑا، عزت کی طلب چھوٹی — دنیا سے نظر پھیری سب کھو کے تجھے پایا

حکمت کا سبق کیوں چھوڑا اس کا جواب اقبال کے ایک شعر میں کس خوبصورتی سے آگیا ہے:

؎ حکمت و فلسفہ کردست گراں سیر مرا — خضرِ من از سرم ایں بارِ گراں پاک انداز

یہ جتنی آپ بیتی اقبال کی ہے اتنی ہی ماجد کی بھی!

ماجد نے بیشتر غزلیں اور نعتیہ غزلیں اساتذہ کی زمینوں میں کہی ہیں لیکن ایسے اشعار کو دیکھ کر میر مونس کا ایک شعر یاد آتا ہے: ؎

بھلا تردد بے جا سے اس میں کیا حاصل — اُٹھا چکے ہیں زمیندار جن زمینوں کو

مثلاً غالب کی مشہور غزل مدت ہوئی ہے یار کو مہماں کیے ہوئے۔۔۔ الخ میں قافیے کی تبدیلی کے ساتھ ماجد نے دو شعروں کے سوا باقی تمام شعر پھسپھسے ہی نکالے ہیں۔ البتہ لکھنوی روزمرہ نے کہیں کہیں شعر کو سہارا دیا ہے جیسے مثلاً اس شعر میں :

یہ شوق دید ہے کہ چلا میں عدو کے گھر خود داری و غرور سے فرصت کیے ہوئے

اب "فرصت کیے ہوئے" نے شعر میں ایک طرحداری پیدا کر دی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اس شعر کو غالب کے اس شعر سے کیا نسبت ہے :

پھر دل طواف کوئے ملامت کو جائے ہے پندار کا صنم کدہ ویراں کیے ہوئے

یا مثلاً اس شعر پر غالب کے اسلوب کا فیضان تو ہے مگر تکلف ہی تکلف ہے :

بے گانہ وار در پہ کسی کے چلا ہوں پھر سامان صد نفقۃ الفت کیے ہوئے

اس شعر کو غالب کے اس شعر سے کوئی نسبت ہے ؟

پھر پرسشِ جراحتِ دل کو چلا ہے عشق سامانِ صد ہزار نمکداں کیے ہوئے

ماجد نے جوہر کی ایک نعتیہ غزل کی زمین میں ایک نعتیہ غزل نکالی ہے لیکن کوئی خاص بات بن نہیں پائی سوائے ایک شعر کے۔ پہلے جوہر کی نعتیہ غزل کے چار شعر دیکھیے :

تنہائی کے سب دن ہیں تنہائی کی سب راتیں اب ہونے لگیں ان سے خلوت میں ملاقاتیں

ہر آن تسلی ہے ، ہر لحظہ تشفی ہے ہر وقت ہے دلجوئی ہر دم ہیں مداراتیں

معراج کی سی حاصل سجدوں میں ہے کیفیت اک فاسق و فاجر میں اور ایسی کراماتیں

بے مایہ سہی لیکن شاید وہ بُلا بھیجیں بھیجی ہیں درودوں کی کچھ ہم نے بھی سوغاتیں

ماجد کی اس زمین میں نعتیہ غزل میں بس ایک شعر بہت خوب ہے :

غم خوارِ امّت سے اک آن نہیں غافل ظاہر میں تو ہے پردہ ، پردے میں ملاقاتیں

باقی شعر محض برائے وزن بیت ہیں۔ شاید یہی سبب ہے کہ سید سلیمان ندوی نے معارف میں اسے چھاپنے سے اعتراض کیا تھا۔[۱۸۱]

---

[۱۸۱] دیکھیے مکتوبات سلیمانی (جلد اوّل) ، ص ۱۸۶

بہرحال شعرگوئی ماجد کے لیے ایک لمحۂ گزراں تھی اور اس لمحۂ گزراں میں انھوں نے چند شعر بہرحال ایسے نکالے جو ہمارے حافظے کا ساتھ دے سکتے ہیں ۔

فصل ہفتم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت ڈرامہ نگار

جس طرح ماجد نے ایک مدت تک اپنی شعرگوئی کو اخفا میں رکھا اسی طرح انھوں نے اپنی ڈراما نگاری کا تذکرہ بھی کم ہی لوگوں سے کیا ہے ۔ آپ بیتی میں اُنھوں نے اپنے ڈرامے " زُود پشیماں " کا ذکر کیا ہے لیکن اس لہجے میں گویا اب اس کتاب کا انتساب اپنے ساتھ انھیں گوارانہ تھا ۔ جب جواہر لعل نہرو یونیورسٹی کے استاد ڈاکٹر محمد حسن نے ان سے ان کے " زُود پشیماں " (۱۹۱۷ء) کو سٹیج کرنے کی اجازت مانگی تو ماجد نے اس پر کسی خوشی کا اظہار کرنے کے بجائے اظہارِ حیرت کیا اور ۱۴ / مئی ۱۹۵۶ء کو جواباً لکھا : آپ کا خط پاکر آپ کی ستم ظریفی کا قائل ہوگیا ۔ تھیٹر کو فروغ دینے کی کوشش میں ترغیب و تحسین کی توقع مجھ دقیانوسی ملّا مدیرِ صدق سے ع عشق و مزدوریِ عشرت گہِ خسرو کیا خوب !"

" زُود پشیماں بالکل نوعمری کی تصنیف ہے اور وہ بھی بڑی حد تک قلم برداشتہ ۔ شیکسپیئر کا نشہ اس وقت سوار تھا اور دو چار کتابیں فن پر اُلٹی سیدھی پڑھ ڈالی تھیں "

" اب اگر کتاب پر نظرِ ثانی کروں تو پچاس فیصدی بدل ڈالوں ۔ ایسی کتاب کو آپ یاد ہی کیوں دلاتے ہیں جس کے ذکر ہی سے شرمندہ ہوا جاتا ہوں " [۱۸۲]

ماجد نے گورنمنٹ کالج فیصل آباد کے استاد پروفیسر ذوالفقار بخاری کے نام اپنے ایک مکتوب میں بھی اس ڈرامے کا ذکر کیا ہے ۔ اگرچہ اس میں مذکورہ ڈرامے کی قسط وار اشاعت کا سن درست نہیں لکھتے ہیں :

" ایک نئی چیز آپ کو بتادوں جو آپ کے علم میں نہ آئی ہوگی ۔ اپنی نوعمری کے زمانہ میں مَیں نے ایک ڈراما " زُود پشیماں " لکھا ۔ ماہنامہ النّاظر لکھنؤ میں ۱۹۱۵ء میں قسط وار نکلتا رہا ۔

---

[۱۸۲] مکتوباتِ ماجدی (جلد اوّل) ، ص ۱۸ ، ۱۹

. ڈرامہ نگاری اس وقت متانتِ علم کے منافی تھی۔ اپنا نام چھپا کر محض تخلّص "ناظر" بننا پڑا تھا۔"[۱۸۳]

مذکورہ بالا خط میں ماجد نے "زُود پشیماں" کے "النّاظر" میں شائع ہونے کا سنہ ۱۹۱۵ء درج کیا ہے، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ اس ڈراما کی پہلی قسط ماہنامہ النّاظر میں جون ۱۹۱۶ء میں شائع ہوئی۔ اور پھر تواتر سے کئی قسطیں شائع ہوئیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ڈاکٹر محمد حسن اور ذوالفقار بخاری صاحبان کے نام خطوں اور "آپ بیتی" میں ماجد نے محض اپنے ایک ڈرامے "زُود پشیماں" کا ذکر کیا ہے اور کچھ اس طرح گویا اُنھوں نے دوسرا کوئی ڈراما نہیں لکھا جبکہ اُنھوں نے "زُود پشیماں" کے علاوہ "بدسرشت" کے نام سے بھی اس کے بعد ایک ڈراما لکھنا شروع کیا تھا جو بوجوہ مکمل نہ ہو سکا لیکن جس کی ایک قسط ماہنامہ "النّاظر" ہی میں اپریل ۱۹۱۷ء کو شائع ہوئی۔

آج سے تقریباً ایک ڈیڑھ صدی پہلے مہذّب مسلم معاشرے میں ڈراما تھیٹر اور نوٹنکی وغیرہ کو عزّت کی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا تھا اور یہ صورتِ حال بیسویں صدی کے اوائل تک قائم رہی۔ اگرچہ اس تمام دَور میں ڈرامے لکھے اور سٹیج کیے جاتے رہے لیکن مسلم معاشرے کے قلب میں نہ اُتر سکے؛ "مولانا نذیر احمد نے توبۃ النّصوح میں کلیم کی جن کتابوں کو سوختنی اور دریدنی قرار دیا ہے ان میں فسانۂ عجائب، گل بکاؤلی، آرائشِ محفل، مثنوی میر حسن، مضحکاتِ نعمت خاں، منتخب غزلیاتِ جرأت، ہزلیاتِ جعفر زٹلی، قصائد ہجو یہ رفیع سودا، دیوان جان صاحب، بہارِ دانش، دریائے لطافت (میر انشا) اور کلیاتِ رند وغیرہ کے ساتھ "اندر سبھا" بھی شامل ہے۔ اندر سبھا اور دوسرے ناٹک عوام میں جس قدر مقبول تھے خواص میں اسی قدر معتوب و مردُود۔"[۱۸۴]

خواص میں ڈراموں اور ناٹکوں کے نامقبول ہونے کا سبب یوں تو ان ڈراموں میں

---

[۱۸۳] مکتوب ماجد بنام ذوالفقار بخاری محرّرہ ۲۷ را پریل ۱۹۶۲ء (غیر مطبوعہ)
[۱۸۴] محمد اسلم قریشی: ڈرامائی نظریے اور تکنیک کی روشنی میں اُردو ڈرامے کا جائزہ (مقالہ پی۔ایچ۔ڈی) ۱۹۶۲ء، ص ۳۳۹

پائی جانے والی فحاشی عریانی اور بازاریت بھی قرار دی جا سکتی ہے جو تھیٹر کے تماش بین گروہ کے بگڑے ہوئے مذاق کی تسکین کے لیے روا رکھی جاتی تھی، لیکن ان کے نامقبول ہونے کے جن مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی اسباب سے محمد حسن عسکری اور ڈاکٹر سید عبداللہ نے بحث کی ہے وہ نہایت چشم کشا ہے اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ڈرامے کا مذہبی عقائد سے گہرا تعلق ہے اور یہ خالص توحید پرست معاشروں میں پھل پھول نہیں سکتا کیونکہ ایسا معاشرہ جبلتوں کی رنگا رنگی کو قبول نہیں کرتا۔ ڈرامے کے لیے تو بقول ژید (Gide) یونان کی سرزمین موزوں تھی جہاں ہر جبلّت کے لیے ایک دیوتا مقرر تھا۔ انھی جبلتوں کے بے لاگ تصادم سے ڈرامائی جذبات پیدا ہوتے تھے۔[۱۸۵] جبکہ سید عبداللہ کے بقول اقبال نے اگر ایک جگہ ڈرامے کو "کاروبارِ لات ومنات" کہا ہے تو یہ محض ان کا تاثراتی اظہار نہ تھا اور نہ اس اعتراض میں کوئی جان ہے کہ وہ جمالیاتی فلسفے کے اچھے طالبِ علم نہ تھے بلکہ خود معاشریات کے بہت سے عالموں نے ڈرامے کی اس بنیاد پر مخالفت کی ہے کہ حقیقی زندگی میں انسان کے انفعال ڈرامے سے مختلف ہوتے ہیں۔ بے شک زندگی اور تھیٹر میں جزوی مماثلت ہے، مگر زندگی تھیٹر نہیں امتحان گاہ ہے۔ سید صاحب نے ان قابلِ قدر خیالات کا اظہار اپنے مضمون "کچھ تمثیل کے بارے میں بحوالۂ فکرِ اقبال" (مطبوعہ فنون ۱۹۷۷ء) میں کیا تھا۔ اسی طرح ماجد کے نام اپنے ایک خط میں سید سلیمان ندوی نے بھی ڈرامے کو ایک "ملعبہ" قرار دیا ہے جو مختلف معائب کا مجموعہ ہے۔[۱۸۶]

ماجد کو صنفِ ڈراما سے ابتدا ہی سے دلچسپی تھی۔ اپنے زمانۂ طالب علمی ہی میں انھوں نے ڈراموں میں حصہ لینا شروع کر دیا تھا بلکہ ایک دو ڈراموں کو بعد ازاں اُنھوں نے انگریزی سے اُردو میں ترجمہ بھی کیا جس کی تفصیل ہم پہلے باب میں بیان کر آئے ہیں۔ اپنے سفرنامۂ بمبئی میں ایک جگہ اپنے اوائل شباب کے زمانے کو یاد کرتے ہوئے ڈرامے اور تھیٹر سے اپنی

[۱۸۵] تفصیل کے لیے دیکھیے محمد حسن عسکری کا مضمون "ہمارے یہاں ڈرامہ کیوں نہیں" مشمولہ "ستارہ یا بادبان" ص ۱۷۷-۱۸۳

[۱۸۶] دیکھیے مکتوباتِ سلیمانی (جلد اوّل)، ص ۴۲

دلچسپی کو بھی نہیں بھولے: "مئی ۱۹۱۵ء میں جب آزاد خیالوں کے ساتھ بمبئی میں ایک ہفتہ ہوٹل میں رہنا ہوا تھا تو شیکسپیئر اور دوسرے مغربی ڈرامہ نویسوں کے عشق میں کیسی تلاش تھیٹروں اور پلے ہاؤسوں کی رہتی تھی اور وقتِ عزیز کا کتنا بڑا حصہ انہیں خرافات میں گزرتا تھا اور عین اسی کو اقتضاءِ علم و دانش سمجھا جاتا تھا۔"[۱۸۸]

بہرحال جس شئے کو وہ ایک زمانے میں عین فخر سمجھتے تھے فکری تقلب ماہیت کے بعد وہی چیز ان کے لیے باعثِ ننگ ٹھہری تھی۔ شاید اسی لیے حکیم عبدالقوی کو یہ سہو ہوا کہ ماجد نے اپنے ڈرامے "زُود پشیماں" کو اپنی فہرستِ تصانیف سے خارج قرار دے دیا تھا[۱۸۸] حالانکہ واقعتاً ایسا نہیں۔ اس کا ثبوت ان کا محمد عتیق الرحمٰن ایم اے علیگ کے نام ایک خط محررہ ۱۲ اگست ۱۹۶۲ء سے ملتا ہے جس میں ان کے ایک استفسار کے جواب میں اُنھوں نے لکھا تھا: "میں نے اپنی کسی اور کتاب کو نہیں صرف "فلسفۂ اجتماع" کو اپنی فہرستِ تصانیف سے خارج کیا ہے۔ اس میں متعدد باتیں ضلالتِ صریح کی آگئی ہیں۔"[۱۸۹]

ہم عرض کر آئے ہیں کہ "زُود پشیماں" یکم جون ۱۹۱۶ء سے ماہنامہ الناظر میں قسط وار شائع ہونا شروع ہوا۔ پہلی قسط کی اشاعت کے ساتھ ایڈیٹر الناظر کا ایک مفصل نوٹ بھی شائع ہوا تھا، قارئین کی دلچسپی کے لیے اس کا کچھ حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے: "اب ہمارے ایک لائق دوست مسٹر "ناظر" نے ان اصلاحی تجاویز کی بناپر جو مروّجہ ڈراموں کے متعلق ان کے ذہن میں تھیں، ایک ڈراما لکھا ہے جس میں اپنے خیال کے مطابق اُنھوں نے ان تمام معائب کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے جو رائج الوقت ڈراموں میں نمایاں طور پر نظر آتے ہیں اور اس غرض سے کہ پبلک کے رجحان کا اندازہ ہوسکے، اسے الناظر کی وساطت سے اربابِ نظر کے مطالعہ کے لیے پیش کیا ہے۔ اگر تعلیم یافتہ اصحاب کی معقول تعداد نے اس کو پسند کیا اور کم سے کم سو درخواستیں خریداری کی موصول ہوئیں تو پھر اسے کتابی صورت میں شائع کرکے کسی کمپنی سے ایکٹ کرانے کی بھی کوشش کی جائے گی۔"[۱۹۰]

---

۱۸۶ "سیاحتِ ماجدی یا گیارہ سفر" ص ۲۷، ۲۸ ۱۸۸ دیکھیے "تغزّلِ ماجدی"، ص ۳
۱۸۹ تعمیرِ حیات (لکھنؤ)، ۲۵ دسمبر ۱۹۷۹ء، ص ۱۴ ۱۹۰ الناظر، یکم جون ۱۹۱۶ء، ص ۲

ماجد نے جس زمانے میں یہ ڈراما لکھا وہ ان کی ٹھیٹھ مادہ پرستی اور بے لچک عقل پرستی کا زمانہ تھا لیکن چونکہ عین اسی زمانہ میں اُنھیں اپنی ایک عزیزہ سے محبت ہوگئی تھی جو بعد میں ان کے نکاح میں آئیں، اس لیے اس عقل پرستی کے دوش بدوش جذبات کی شوریدہ سری بھی سر اُٹھانے لگی تھی۔ ماجد کا یہ ڈراما انہی جذباتِ محبت کی ایک یادگار ہے۔ ماجد کا یہ رومانی و اصلاحی ڈراما بظاہر ایک ایسے موضوع پر ہے جس میں کوئی جدت نہیں یعنی "بے جوڑ شادی، زرپرستی اور ظلم کے بھیانک نتائج" لیکن ماجد نے اپنے مکالمات اور ڈرامائی اُتار چڑھاؤ سے اس میں بہرحال اتنی جان پیدا کردی ہے کہ صنفِ ڈراما پر تنقید و تحقیق کرنے والے کم و بیش ہر مصنف نے اس کا ذکر ضرور کیا ہے یا کم از کم ڈراموں کی صف میں اس کا اندراج تو کر ہی دیا ہے۔ جیسے مثلاً ڈاکٹر عبدالعلیم نامی نے اپنی کتاب اُردو تھیٹر (جلد سوم) میں جناب عشرت رحمانی نے اپنی کتاب "اُردو ڈراما کا ارتقاء" کے پندرھویں باب میں ماجد صاحب کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: "شعر و نغمہ اور ڈرامے سے خاص شغف ہے۔ مولانا نے اصلاحی انداز میں معاشرتی ڈراما "زُود پشیماں" لکھا جس میں کم سنی کی شادی کے نقائص بڑی خوبی سے تحریر کیے ہیں۔ اس ڈراما کا بھی سٹیج سے کوئی تعلق نہ تھا مگر کتابی صورت میں قارئین کی دلچسپی کا معقول سامان ہے اور جدید سٹیج کے لیے مناسب ترمیم کے بعد کارآمد ثابت ہوسکتا ہے۔ مکالموں کی برجستگی اور اندازِ بیان خوب ہے۔ مکالمت کہیں کہیں طوالت اور خطابت کا رنگ اختیار کر لیتی ہے۔" [۱۹۱]

ہمیں عشرت رحمانی کے اس خیال سے تو کامل اتفاق ہے کہ "زُود پشیماں" کا سٹیج ڈراما سے کوئی تعلق نہیں لیکن ان کا یہ کہنا کہ یہ ڈراما کم سنی کی شادی کے نقائص سے بحث کرتا ہے، درست نہیں۔ یہ ڈراما تو اصل میں شدید مادہ پرستی کے مہلک نتائج کا آئینہ ہے اور اسی شدید زرپرستی اور ہوسِ جائیداد نے اس ڈرامے کو بالآخر "المیہ" کا رنگ دیا ہے۔ ڈرامے کا پلاٹ مختصراً یوں ہے:

نواب باقر حسین اپنی بیٹی حُسنی کو زمانۂ شیرخوارگی ہی میں اپنے بڑے بھائی نواب

[۱۹۱] "اُردو ڈراما کا ارتقاء"، ص ۶۵۶

راحت حسین رئیس خلد آباد کے بیٹے مشرّف سے منسوب کر دیتا ہے۔ اس بات کی پروا کیے بغیر (اور اپنی تمام تر روشن خیالی اور اصلاح کے دعووں کے ساتھ) کہ افراد کی قسمت کا فیصلہ ان کی مرضی اور رضامندی کے بغیر کتنا مہلک ہو سکتا ہے۔ بڑی ہو کر حُسنیٰ انگریزی تعلیم حاصل کرتی ہے اور تعلیم اس میں اعتماد اور خود رائی کا جذبہ پیدا کرتی ہے۔ اسی دوران اس کا منگیتر جو جوان ہو چکا ہوتا ہے، طرح طرح کے اخلاقی مفاسد یعنی شراب خوری اور طوائف بازی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ذہناً بھی قاتر اور ہونّق ہے۔ حسنیٰ اس صورت حال سے دل گرفتہ ہے۔ اسی دوران اس کی زندگی میں یوسف داخل ہوتا ہے۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ، مہذّب، علم و آگہی کا دلدادہ لیکن معاشی طور پر نا آسودہ اور مفلوک الحال۔ دونوں ایک دوسرے سے محبت کرنے لگتے ہیں۔ اس صورت حال کا جب نواب راحت حسین کو پتہ چلتا ہے تو وہ طرح طرح کے کمینہ حربے استعمال کرتا ہے اور بالآخر حسنیٰ کو یوسف سے متنفّر کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور اپنے انگلستان جانے کا بہانہ بنا کر فوراً اپنے بیٹے سے اس کی شادی کر دیتا ہے۔ شادی کے بعد کھلتا ہے کہ مشرّف، شراب نوش اور عیاش تو تھا ہی ساتھ ہی ساٹھ ہزار روپے کی خطیر رقم کا مقروض بھی ہے جو تمام حویلی اور جائیداد بیچ باچ کر بھی ادا نہیں ہو سکتی۔ ادھر شادی کے ایک دو روز بعد ہی مشرف غائب ہو جاتا ہے اور ایک رنڈی کے کوٹھے پر ایک رقیب کو قتل کرنے کے الزام میں گرفتار کر لیا جاتا ہے۔ ادھر یوسف کو جب حسنیٰ کی شادی کی اطلاع ملتی ہے تو وہ ریوالور تانے اس کے گھر پہنچتا ہے اور اس سے اس کی بے وفائی کا سبب پوچھتا ہے۔ صورتِ حال کے منکشف ہو جانے پر وہ حسنیٰ کو بے گناہ اور معصوم سمجھتا ہے لیکن چونکہ وہ اس کے بغیر زندہ رہنے کا تصوّر بھی نہیں کر سکتا اس لیے ریوالور سے خودکشی کر لیتا ہے۔ حسنیٰ اپنے محبوب کے دردناک انجام سے متاثر ہو کر زہر کھا لیتی ہے اور خودکشی کر لیتی ہے۔ اسی دوران مشرف کو قتل کے جرم میں پھانسی دے دی جاتی ہے اور اس کی اطلاع دارو غہ علی اس وقت نواب باقر حسین کو دیتا ہے۔ اپنی بیٹی اور داماد کی موت کے بعد زندگی اس کے لیے اندھیرا ہو جاتی ہے اور وہ یوسف ہی کے ریوالور سے خودکشی کر لیتا ہے۔ یوں باقر حسین اپنے مزاج کی عجلت، زر پرستی، زود تاثری اور سطح بینی کے نتیجے میں پورے گھرانے کی تباہی کا باعث بنتا ہے۔ ڈرامے کا ڈراپ سین چار اموات پر ہوتا ہے۔

ڈرامے کے نقاد جانتے ہیں کہ ڈرامانگار کی کامیابی صرف اسی وقت ممکن ہوتی ہے جب وہ شروع ہی سے ماحول کی فضا بندی اور واقعات کی رفتار ایسی رکھے کہ قاری اُمیّد و بیم اور کشمکش میں گرفتار رہے لیکن کرداروں کا ارتقا سراسر فطری ہو اور وہ ڈرامانگار کے

ہاتھ میں بے جان پُتلیاں نہ ہوں، ہاں تقدیرِ تکوینی کے آگے عاجز ضرور ہوں۔ اس کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہو سکتا ہے کہ نواب راحت حسین، ہدایت اللہ کی اس تقریر کے جواب میں جو اس نے ولادت کے ساتھ ہی سگائی کی رسم قبیح کے خلاف کی تھی، کہتا ہے کہ "مجھے منشی حیدر حسین فلکی کی بات پر دل سے اعتقاد ہے۔ بارہا آزمایا ہمیشہ ان کے کام (کذا) کو سچّا پایا۔ اچھے اچھے پنڈت ان کا لوہا مانتے ہیں۔ اُنھوں نے اس نسبت کے واسطے بھی ساعت سعید بتائی تھی"[۱۹۲] جبکہ بعد کے حالات اس "ساعتِ سعید" کا تار و پود بکھیر دیتے ہیں۔

جہاں تک کردار نگاری کا تعلق ہے ماجد نے یوسف (ہیرو)، حُسنیٰ (ہیروئن)، پروفیسر گھوش اور خصوصاً مارٹرائے بیتی کے کرداروں کو خوب فنکارانہ طریقے سے گوندھا ہے۔ دوسرے سین میں یوسف کا ظہور ہوتا ہے جبکہ تیسرے سین میں حُسنیٰ ظاہر ہوتی ہے لیکن دونوں اپنی شخصیت کے تجاذب کے باعث قاری یا ناظر کو فوراً اپنی جانب کھینچتے ہیں۔ پھر ان دونوں کرداروں کو جس باطنی کشمکش میں گرفتار دکھایا ہے وہ بھی انسانی نفسیات سے ماجد کی گہری آشنائی کا ثبوت مہیا کرتا ہے۔

اس ڈرامے سے جہاں زر پرستی کے بھیانک انجام اور بچپن کی سگائی کے مہلک نتیجے کو اُجاگر کیا گیا ہے وہیں ضمناً یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ مردوں کی سخت حاکمیت کے نتیجے میں عورتوں کا طبقہ ریاکاری اور غلط بیانی کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس میں لکھنوی معاشرے کے کھوکھلے پن کو بھی نشانۂ طنز بنایا گیا ہے جو تیسرے درجے کی رعایتِ لفظی، تعلّی اور ضلع کا اسیر ہو گیا تھا۔ پھر اس سے حاکم و محکوم کی نفسیات بھی آشکار ہوتی ہے۔

"زُود پشیماں" کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے اس میں بعض حقائق تو ایسے ہیں جو خود ماجد کی آپ بیتی معلوم ہوتے ہیں۔ ڈرامے کا یوسف خود ماجد کی شخصیت کا مُثنیٰ لگتا ہے اور حُسنیٰ ان کی بیگم (عفّت النسا) کی ہم زاد۔ یوسف کی علمی دلچسپیوں کی جو تفصیل ان اوراق میں ملتی ہے، اس کے جس انداز کے منطقی مباحث پر مبنی مکالمے ان اوراق میں جھلکتے ہیں، یہ خود ماجد کی اپنی شخصیت کے جوہر تھے۔ پھر حُسنیٰ کو ایک بے حد امیر گھرانے کی لڑکی بتایا گیا ہے اور یہی حال

[۱۹۲] "زُود پشیماں"، ص ۷

ماجد کی سسرال کا تھا۔ جس طرح یوسف حُسنیٰ کی محبت میں گرفتار ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے اور اس کے معاشرتی تفاوت کی وجہ سے تذبذب اور کشمکش کا شکار نظر آتا ہے یہی کیفیت شادی سے پہلے ماجد کی تھی۔ سب سے اہم اشارہ اس ضمن میں وہ منظر ہے جہاں خدمت گار یوسف کو بلانے آتا ہے اور اس سے التجا کرتا ہے کہ وہ براہِ کرم حُسنیٰ کا بذریعہ مسمریزم علاج کریں کیونکہ وہ شدید سردرد میں مبتلا ہے۔ سلاج کے یہی چند لمحے اچانک محبت کا مقدمہ بن جاتے ہیں۔ خود ماجد بھی مسمریزم کی خوب ریاضتیں کیے ہوئے تھے اور ایک خادم کے بلانے ہی پر شیخ یوسف الزماں کے گھر جا کر ان کی بیٹی کا علاج کرتے کرتے خود مریض بن گئے تھے۔ پھر جس طرح ماجد کی بیگم محض قبول صورت تھیں ایسا ہی نقشہ اس ڈرامے میں حُسنیٰ کا بتایا گیا ہے۔ یوسف اور ماجد میں ایک اور اہم مماثلت دونوں کا مذہب اور متعلقاتِ مذہب سے انکار ہے۔ عین زمانۂ شباب کے ماجد کے تشکیکی والحادی خیالات کا ذکر ہم بیشتر مواقع پر کر چکے ہیں، اب "زود پشیماں" کے "یوسف" کے خیالات دیکھیے "انسان جُوں جُوں مرتبۂ انسانیت میں ترقی کرتا جاتا ہے، اسی نسبت سے اسے جذبات کی قید سے آزاد ہوتے جانا چاہیے۔ دیکھیے انسان کی زندگی حقائق سے کس قدر دُور اور وہم پرستیوں میں کس قدر گرفتار رہتی ہے۔ ہوش سنبھالا تو لیجیے عشق و محبت، لیلیٰ و مجنوں کے افسانوں سے طبیعت بہلانے لگے۔ کہولت کے دن آئے تو یہ ورق بھی اُلٹ دیا۔ اب کیا ہے؟ اب بہشت و دوزخ، حُور و غلمان، جبرئیل و عزرائیل کے چرچے ہو رہے ہیں۔ غرض ساری عمر اسی خرافات پرستی میں گزرتی ہے۔" ۱۹۳

بہرحال یوسف اپنی شخصیت میں بہت سے عناصر اور خصائص ماجد ہی کی شخصیت کے سمیٹے بیٹھا ہے۔ اس لیے ایک سطح پر اسے ماجد کا ہمزاد کہا جاسکتا ہے۔ ماجد "زود پشیماں" کے ذکر سے خوش نہیں ہوتے تھے تو جہاں اس کا سبب ڈرامے میں بعض تشکیکی خیالات کی موجودگی ہے وہیں اس کا ایک سبب ان کی محبت کے مطوّل اور مفصّل احوال کے کھُل کر سامنے آجانے کا اندیشہ بھی رہا ہوگا۔

۱۹۳ "زود پشیماں"، ص ۲۹، ۳۰

ماجد کا یہ کارنامہ کوئی غیر معمولی ادب پارہ نہیں، ایک متوسط درجے کا نثر پارہ ہے لیکن ماجد کے معاصر اور دوست سید سلیمان ندوی نے اسے اُردو میں اپنی نوعیت کا واحد ڈراما قرار دیا تھا اور اس میں شامل اُن (ناظر) کی غزلوں کو عرفی وغالب کی ٹکر کی غزلیں قرار دیا تھا۔[۱۹۴]

ع اسے عقل چہ می گوئی اسے عشق چہ فرمائی؟

ماجد کے اس ڈرامے میں کرداروں کی پیکر تراشی عمدہ ہے۔ کرداروں کے عادات وخصائل کا ماجد نے خاص خیال رکھا ہے اور ان کی تعمیر میں اعمال اور مکالمات سے مناسب مدد بھی لی ہے۔ پھر خود کلامی کے عناصر بھی اس میں شامل کیے ہیں جس سے کرداروں کی کشمکش باطنی کا اندازہ ہوتا ہے۔ داخلی اور خارجی تصادم سے قاری یا ناظر کے تجسس کو بھی مہمیز کیا ہے اور فتح وشکست اور پیش قدمی و پسپائی کے مناظر بھی دکھائے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ ان کا کوئی غیر معمولی کارنامہ نہیں۔ ڈاکٹر قمر اعظم ہاشمی نے اُردو ڈرامے کے چوتھے دَور (۱۹۲۱ء۔۱۹۳۷ء) کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ زمانہ سیاسی اور معاشرتی اعتبار سے بہت اہم تھا۔ لیکن "تعجب ہے کہ ہمارے اس دَور کے ڈراما نگاروں نے ماحول اور معاشرے کے ان بدلتے ہوئے دھاروں پر توجہ نہ کی۔ یہ صحیح ہے کہ آزادی، حُبّ الوطنی، ایثار و قربانی، سماجی انصاف وغیرہ موضوعات کو ڈرامے کے لیے استعمال کیا گیا لیکن اس دَور میں بھی لیلیٰ و مجنوں، آسمانی بلا، ترکی فرشتہ والی ذہنیت حاوی تھی۔ شاید اسی لیے یہ عہد خود اپنی شکست کی آواز بن کر رہ گیا۔ آصف مدراسی، دل لکھنوی،۔۔ مہ ریاض دہلوی، شرر لکھنوی، پنڈت برجموہن دتا تریکیفی اور مولانا عبدالماجد دریابادی قابلِ ذکر ڈراما نگار ہیں۔"[۱۹۵]

ماجد کا دوسرا نامکمل ڈراما "بدسرشت" بھی "النّاظر" ہی میں شائع ہوا۔ "نظر سے خوش گزرے" کے مستقل عنوان کے تحت اس ڈرامے کا ذکر کرتے ہوئے ایڈیٹر النّاظر نے لکھا تھا: "ہمارے دوست مسٹر ناظر کا ایک ڈراما "زُود پشیماں" کے نام سے سال گزشتہ شائع ہوچکا ہے اور اگرچہ جیسی خواہش تھی ارباب ذوق نے اس کے متعلق توجہ کے

۱۹۴؎ دیکھیے مکتوبات سلیمانی (جلد اوّل)، ص ۹۱ میں ماجد کے نام ان کا خط

۱۹۵؎ ڈاکٹر قمر اعظم ہاشمی، اُردو ڈراما نگاری ۔ تاریخ و تنقید کی روشنی میں، ص ۳۵

ساتھ اظہارِ خیال نہیں فرمایا، تاہم توقع کے مطابق اکثر حضرات نے اسے پسند فرمایا۔ "بدسرشت" کے نام سے دوسرا ڈراما مسٹر موصوف نے لکھا ہے جو اس پرچے کے ساتھ بصورتِ کتاب شائع کیا جا رہا ہے تاکہ آئندہ چل کر علیحدہ چھاپنے کی زحمت نہ رہے۔ ڈراما کے مکمل ہو جانے پر سرورق ان اصحاب کی خدمت میں بھیج دیا جاتے گا جو اس کی خواہش فرمائیں گے۔"[۱۹۶]

لیکن بوجوہ یہ ڈراما مکمل نہ ہو سکا ذیل میں اس کی اسی ایک قسط کے بارے میں جو الناظر میں شائع ہوئی نہایت اجمال کے ساتھ اظہارِ رائے کیا جاتا ہے۔ اس دوسرے ڈرامے میں بھی ماجد (ناظر) کی تین غزلیں شامل ہیں لیکن بمقابلہ "گرد پشیماں" بہت کمزور ہیں۔ یہ بھی معاشرتی و اصلاحی ڈراما ہے اور اس میں کسی محسن حسین کے ایک سابق بہنوئی محمد اکرم کو کیری کیچر کی شکل میں دکھایا گیا ہے جو سٹھیا جانے کے باوجود اپنی بڑی بھاوج کے بیوہ ہونے کے چودہ سال بعد اس کے گھر پیغام نکاح بھیجتا ہے اور محض ہوسِ زر پرستی کے سبب کیونکہ ان بیوہ کو جائیداد کا ایک بڑا حصہ مل گیا ہے اور اسے ہتھیانے کے لیے شادی کرنا ایک آسان ہتھیار ہے جبکہ موصوف کا بیٹا اور اُلفت آرا جیسی باوقار اور مہذب لڑکی کا ہونے والا شوہر محمود رشوت دہی اور کم علمی کے باعث بدنام ہے۔ اس نامکمل ڈرامے کے مکالمات بہت چست اور کرداروں کی شخصیت کے من وعن عکاس ہیں۔ کرداروں میں دلچسپ ترین کردار خود محمد اکرم کا ہے جو خیر سے مہمل شعر کہتے ہیں اور اپنا تخلص "چیچک" کرتے ہیں۔ چوتھے سین میں ماجد نے مشاعرہ کے عنوان سے شاعری کی جو سبھا جمائی ہے وہ اپنی دلچسپی میں فرحت کے یادگار مشاعرے ہی کی طرح یادگار ہے اور یہاں ان کی حسِ مزاح اپنے عروج پر نظر آتی ہے۔

اس نامکمل ڈرامے کے بعد ماجد نے مزید کوئی ڈراما تو نہیں لکھا لیکن ڈرامے سے ان کی طبعی مناسبت ان کے انشائی اور فلسفیانہ ادب میں ضرور گھل مل گئی اور اسلوب کی نادرہ کاری کا سبب بنی جس کا مفصل جائزہ اس مقالے کے بابِ آخر میں لیا جائے گا۔

---

[۱۹۶] الناظر۔ اپریل ۱۹۱۷ء، ص ۳۸، ۳۹

فصل ہشتم: عبدالماجد دریابادی بحیثیتِ محقق و مرتب

تحقیق کے بارے میں ممتاز محقق رشید حسن خاں نے کہا ہے کہ "اسے شرک گوارا نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ تحقیق ایک ہمہ وقتی سرگرمی ہے اور اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ محقق اپنی جان کو ایسے روگ بھی لگا لے جن کا تحقیق سے دُور کا بھی تعلق نہ ہو۔ تحقیق اصل میں حقائق کی نو دریافت کا نام ہے: "حقائق کی بازیافت تحقیق کا مقصد ہے... اس لیے یہ ماننا ہوگا کہ حقیقت (واقعہ یا اصل شکل) بذاتِ خود موجود ہوتی ہے خواہ معلوم نہ ہو۔ اسی بنا پر یہ بات بھی ماننا ہوگی کہ ایسی رائیں جو تاویل اور تعبیر پر مبنی ہوں، واقعات کی مرادف نہیں ہو سکتیں کیونکہ وہ فی نفسہٖ کسی امر کی اصلی شکل نہیں ہوتیں۔ تعبیرات پر حقائق کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا... یہی صورت قیاسات کی ہے"۔[۱۹۷]

تحقیق کے باب میں قدیم مخطوطات و متون کی دریافت ایک ایسے سائنٹیفک اور ہمہ گیر طریقِ کار کا مطالبہ کرتی ہے جو ہر کہ و مہ کے بس کا روگ نہیں ہوتا۔ یہ کئی پہلوؤں سے تلاش اور تفتیش کا مطالبہ کرتی ہے۔ "کوئی بھی قدیم تحریر جو دستیاب ہوتی ہے اس کی اہمیت کے تین مختلف پہلو ہوتے ہیں یعنی:-

۱۔ اندازِ خط، حرفوں کی ساخت اور املا کے نقطۂ نظر سے

۲۔ زبان کے قواعد اور لسانی حیثیت سے

۳۔ واقعات اور مباحث کے سبب

اُردو میں آخر الذکر پہلو کی طرف کسی قدر توجہ کی گئی ہے لیکن پہلی دو حیثیتوں سے تجزیہ اور مطالعہ کا کام اصولی طور پر اب تک نہ ہونے کے برابر ہے۔"[۱۹۸] بہرحال اُردو تحقیق نے اپنی تمام تر کوتاہیوں کے باوجود بعض محقق ایسے پیدا کیے ہیں جنھیں کسی بھی ترقی یافتہ ادب کے محققین کی صفِ اوّل میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً محمود شیرانی، قاضی عبدالودود، مسعود حسن رضوی ادیب، امتیاز علی عرشی، ڈاکٹر نذیر احمد، رشید حسن خاں، مشفق خواجہ اور

---

[۱۹۷] رشید حسن خاں: ادبی تحقیق، مسائل اور تجزیہ، ص ۷

[۱۹۸] ڈاکٹر محمد انصار اللہ: معاملاتِ تحقیق مشمولہ "شاعر" ہم عصر اُردو ادب نمبر، ص ۷۷

ڈاکٹر گیان چند جین وغیرہ -

ماجد کا اُردو تحقیق اور فنِ ترتیب میں کوئی ایسا مقام نہیں کہ اس پر تفصیلی گفتگو کی ضرورت ہو، البتہ ایسا ضرور ہے کہ انھوں نے تحقیق و ترتیب کے باب میں بعض مخطوطات اور خطوط کو ایڈٹ کیا ہے اور ان مرتبہ و متحققہ کتب کی اہمیت سے کسی صورت انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس ضمن میں سب سے پہلے مولانا روم کے ملفوظات کے مجموعہ "فیہ ما فیہ" اور مصحفی کی مثنوی بحرالمحبت قابل ذکر ہیں جبکہ ترتیب کے ضمن میں "تحفۂ خسروی"، "خطوطِ مشاہیر" اور "مکتوباتِ سلیمانی" (دو جلدیں) کا نام لیا جاسکتا ہے۔

اسے مولانا روم سے ماجد کی شدید عقیدت کا کرشمہ کہیے کہ انھیں ۱۹۲۰ء میں ریاست رام پور کے سرکاری کتب خانے سے مولانا روم کے ملفوظات پر مبنی مخطوطہ "فیہ ما فیہ" محض اتفاق سے مل گیا۔ چنانچہ کتب خانہ کے مہتمم سے اس نسخہ کی نقل حاصل کر لی گئی (۱۹۲۲ء) بعد ازاں ۱۹۲۳ء میں ماجد حیدر آباد گئے اور دو مزید نسخے ان کے ہاتھ لگے۔ ایک نواب سالار جنگ بہادر کے کتب خانہ سے دستیاب ہوا اور دوسرا کتب خانۂ آصفیہ سے۔ گویا "جس کتاب کا ایک ہی نسخہ ناپید سمجھا جاتا تھا جب اس کے تین تین نسخے اللہ کے فضل سے اکٹھے ہو گئے تو کتاب کی اشاعت کا خیال پیدا ہوا اور تینوں نسخوں کا باہمی مقابلہ شروع کیا گیا۔ تینوں میں کتب خانہ آصفیہ کا نسخہ نسبتاً صحیح تر پایا گیا۔ تاہم تینوں میں اختلافات بہت کثرت سے پائے گئے اگرچہ زیادہ تر اختلاف محض جزئی و لفظی نکلے۔" [۱۹۹]

بعد ازاں ماجد نے پروفیسر نکلسن سے اس باب میں خط و کتابت کی تو پتا چلا کہ قسطنطنیہ میں بھی "فیہ ما فیہ" کا ایک نسخہ موجود ہے۔ نکلسن نے اس نسخہ کی خوبصورت اور بقول ماجد صحیح نقل انھیں بھجوا دی جو دراصل چار مختلف قلمی نسخوں سے مقابلہ کے بعد تیار ہوئی تھی۔ قسطنطنیہ کے نسخہ کا ماجد کی نگاہ میں کیا پایۂ استناد تھا، اس کا اندازہ ان کے ذیل کے اقتباس سے کیجیے: قسطنطنیہ کا نسخہ۔۔۔ یہی نہیں کہ ہندوستان کے تینوں نسخوں سے کہیں زیادہ صحیح ہے بلکہ ان تینوں میں سے کہیں زیادہ مکمل و جامع بھی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں جو نسخہ اوّل بار آیا

[۱۹۹] دیباچۂ مرتب "فیہ ما فیہ"، ص ۴

اور جس کی نقل وہ رام پور اور حیدر آباد والے تینوں نسخے ہیں، وہ ناقص تھا اور آخر کا ایک بڑا حصّہ اس میں چھوڑ دیا گیا تھا۔ چنانچہ ناظرین اس مطبوعہ نسخے (نسخۂ ماجد) کے ص۔ ۱۰ کے وسط پر یہ نوٹ ملاحظہ کریں گے کہ وہاں تینوں ہندی نسخے عملاً ختم ہو جاتے ہیں اور باقی ۲، صفحہ صرف استنبولی نسخوں میں پائے جاتے ہیں"[۲۰۰] ماجد نے سب سے زیادہ اعتماد اسی استنبولی نسخہ پر کیا جو نکلسن کا فرستادہ تھا۔ ماجد اس ضمن میں لکھتے ہیں: "استنبولی نسخہ اگر پیش نظر نہ ہوتا تو لاکھ مشقت پر بھی اتنی صحیح اور جامع کتاب ہرگز نہ پیش کر سکتا۔ اور اس استنبولی نسخہ کی دستیابی کے لیے پروفیسر نکلسن کے شکریہ کے جس قدر الفاظ میں لکھوں، سب کم ہی ہوں گے۔"[۲۰۱]

واضح رہے کہ نکلسن نے ماجد کو جو استنبولی نسخہ بھیجا تھا اس کی اوّلین تحریک انہیں نسخۂ آصفیہ سے ہوئی تھی جو ماجد نے انہیں ملاحظہ کے لیے بھیجا تھا۔ نکلسن نے جو ایک مدت تک "فیہ مافیہ" کو "تین ہزار ابیات پر مشتمل"، "نثر" کا ایک رسالہ سمجھتے رہے تھے اس دریافت پر بے حد مسرور و متشکر تھے چنانچہ ۱۹۲۳ء میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی کی صد سالہ تقریب کے موقع پر انہوں نے مستشرقین اور فضلائے اسلامیات کے سامنے اس رسالہ سے متعلق اپنا مضمون پڑھ کر سنایا۔ بے محل نہ ہوگا اگر اس کا کچھ حصہ یہاں نقل کیا جائے۔۔۔۔ اس درمیان میں ایک ہندوستانی فاضل مولوی عبدالماجد (دریاباد۔ بارہ بنکی) میرے علم میں تین نسخے اور لائے (دو استنبولی نسخوں کا علم انہیں حلاج پر میسے نوں کی کتاب سے ہو چکا تھا) جن میں سے ایک کتب خانۂ آصفیہ حیدر آباد کا تھا، ایک سرکاری کتب خانہ رام پور کا اور ایک نواب سالار جنگ حیدر آبادی کے کتب خانہ کا۔ مولوی عبدالماجد کا قصد اس رسالے کے طبع کرانے کا ہے۔۔۔ چند ہفتہ قبل انھوں نے بکمال عنایت کتب خانہ آصفیہ والے نسخے کی نقل مجھے بھی عنایت کی تھی۔ میں اس موقع پر مسرت ان کی اس عنایت نیز ان کے دیگر اہم خدمات کا جو وہ میرے زیر ترتیب ایڈیشن مثنوی کے سلسلے میں کر رہے ہیں، شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں۔"[۲۰۲]

---

[۲۰۰] دیباچۂ مرتب "فیہ مافیہ"، ص ۵ [۲۰۱] حوالہ سابق، ص ۵

[۲۰۲] نکلسن، ملفوظات جلال الدین رومی (خطبہ) مشمولہ معارف مئی ۱۹۲۴ء، ص ۳۳۸ - ۳۳۹

ماجد نے اپنے نسخہ کی تدوین اور تصحیح میں بڑی کاوش کی۔ قرآن و حدیث کی مستعملہ عبارتوں کی تصحیح اور تخریج میں خود بھی کاوش کی اور سید سلیمان ندوی اور عبدالرزاق ملیح آبادی سے بھی مدد لی۔ لیکن اسلوبِ تدوین میں اُنھوں نے جدید دستور کی، جو اختلافِ نسخ کے ضمن میں چھوٹے سے چھوٹے اختلاف حتیٰ کہ ایک نقطے اور شوشے کے اختلاف پر بھی حاشیہ آرائی کر دیتے ہیں، پیروی نہیں کی۔ اور یہ "تھوڑی بہت محنت" اُنھوں نے "مغرب کے اہلِ قلم" کے لیے نہیں بلکہ مشرق کے اہلِ ذوق کی خدمت کے لیے کی ہے اس اعتراف کے ساتھ کہ "اس کتاب میں متعدد فقرے ایسے ہیں جن کا مطلب میں نہیں سمجھ سکا ہوں۔ اکثر ایسے موقع پر نشانِ استفہام (؟) بنا دیا ہے، ممکن ہے کوئی دوسرے صاحب مطلب نکال لیں۔ میں نے اسی طرح نقل کر دیا ہے جس طرح پایا تھا۔"[۲۰۳]

ماجد نے نہ صرف اپنے دیباچے میں "فیہ مافیہ" کے سلسلے میں بنیادی معلومات مہیا کیں بلکہ "تذکرہ مولانا جلال الدین رومیؒ کے تحت ان کے مستند حالاتِ زندگی اور "تبصرہ فیہ مافیہ" کے عنوان کے تحت اس رسالے کے مشمولات کا تعارف بھی کرایا ہے۔ ملفوظات کا ذکر آئے تو مثنوی معنوی کا تذکرہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔ ماجد نے اس ضمن میں دونوں کا تقابل کرتے ہوئے بتایا ہے کہ ملفوظات کے خیالات و مطالب اور اندازِ بیان مثنوی کے مطالب اور اندازِ بیان سے مماثلت تام قائم رکھتے ہیں سوائے اس کے کہ ایک نثر میں ہے اور مختصر ہے اور دوسری مفصّل ہے اور شعر میں ہے۔ ماجد نے دونوں میں اختلاف کی بھی نشان دہی کی ہے۔ چنانچہ ان کے خیال میں "جو جوش و خروش، جو کیف و مستی، جو درد و گداز مثنوی کے ایک ایک شعر میں ہے اس کا مقابلہ ملفوظات کے سارے اوراق مل کر بھی نہیں کر سکتے۔"[۲۰۴]

نسخۂ ماجد کی تدوین کے ۲۳ سال بعد اور جو فیہ مافیہ کا دُنیا میں اوّلیں مطبوعہ نسخہ تھا، ایران کے ممتاز دانشور اور محقق بدیع الزماں فروزانفر نے "فیہ مافیہ" کا ایک زیادہ صحیح نسخہ ایڈٹ کر کے شائع کرایا۔ اس نسخے میں اُنھوں نے خوب خوب دادِ تحقیق دی ہے اور ماجد کے نسخہ سمیت آٹھ مخطوطات سے تقابل کر کے ایک مستند نسخہ مرتب کیا ہے۔ نسخۂ ماجد کا ذکر

۲۰۳۔ دیباچہ مرتب فیہ مافیہ، ص ، ۲۰۴۔ تبصرۂ فیہ مافیہ، ص ۳۳

کرتے ہوئے جسے انھوں نے "نسخۂ چاپ ہند" قرار دیا ہے، وہ اس نسخے میں شامل تسامحات اور الحاقی عناصر کا بھی ذکر کرتے ہیں اور اسے لائق اعتماد قرار نہیں دیتے لکھتے ہیں: "نسخۂ چاپ ہند (مطبعِ اعظم گدہ) کہ در ۱۹۲۸ میلادی بطبع رسیدہ و مستند آں ہفت نسخۂ خطی بودہ است از نسخ استانبول و ہندوستان کہ اقدم آنہا در سال ۵-۱۱ نوشتہ شدہ و ایں نسخہ ہرچند بر نسخۂ طبع طہران رجحان دارد ولیکن ہم مورد اعتماد نتواند بود ازاں جہت کہ مبتنی بر نسخ قدیم نیست و تصرفات نسّاخ دراں راہ یافتہ و اضافاتی دراں دیدہ مے شود کہ علی القطع و الیقین از بیان و خامۂ مولانا تراوش نکردہ است" [۲۰۵]

فروز انفر نے فیہ مافیہ کے باب میں تحقیق کا بھی اعلیٰ معیار قائم کیا۔ "فیہ مافیہ" کی وجہِ تسمیہ کا بھی کھوج لگایا اور تحقیق و تدوین کے مسلّمہ اور مستند اصولوں کے مطابق کتاب کے مشمولات کے الگ الگ عناوین حواشی و تعلیقات، فہرست کلمات بزرگان و امثال، فہرست اشعارِ عربی، فہرست اشعارِ فارسی، فہرست لغات و تعبیرات، فہرست اسماء و رجال و نساء، فہرست اقوام و قبائل و فرق، فہرست اسماءِ اماکن و بلاد، فہرست اسامی کتب، ملحقات اور غلط نامہ کے نام سے قائم کیے۔ اگرچہ اس کے باوجود ان کے نسخے میں بھی ٹائپ کی متعدد تسامحات رہ گئی ہیں لیکن بہر حال نسخۂ ماجد کی نسبت بہت مستند ہے [۲۰۶] دلچسپ بات یہ ہے کہ ماجد اور فروز انفر دونوں کے نسخے اصلاً استنبولی نسخوں پہ مبنی ہیں لیکن دونوں میں جابجا اختلافِ متن موجود ہے بلکہ بعض جگہ تو ان کا متن ایک دوسرے کے بالکل اُلٹ ہو کر رہ گیا ہے۔ بہر حال اس اختلاف کے باوجود فروز انفر کا نسخہ کہیں مستند ہے۔ خود ماجد نے بھی اس کا اعتراف آپ بیتی میں کیا ہے۔ [۲۰۷]

"فیہ مافیہ" ہی کی طرح ایک دوسری کتاب جس کو ماجد نے ادبی دُنیا سے پہلی بار متعارف کرایا مثنوی بحر المحبت تھی۔ مصحفی کی یہ تصنیفِ لطیف ماجد کو پہلی بار اپنے ایک عزیز

---

[۲۰۵] مقدمۂ کتاب "فیہ مافیہ"، ص ی

[۲۰۶] دیکھیے عبدالرشید تبسم کی مترجمہ "ملفوظاتِ رومی"، ص ۱۰۹

[۲۰۷] دیکھیے "آپ بیتی"، ص ۲۸۵، ۲۸۶

قریب مولوی عبدالحسیب دریا بادی کی ذاتی لائبریری سے بصورت مخطوطہ ملی۔ اس مخطوطہ کا سنہ کتابت ۱۲۴۱ھ تھا۔ اس سے چند ہی سال قبل میر تقی میر کی ایک مثنوی دریائے عشق کے نام سے شائع ہو چکی تھی۔ مصحفی نے اس نمونہ کو سامنے رکھ کر بحر سخن میں غواصی کی اور اس کا نام بحر المحبت رکھا۔"۲۰۵ اس وقت تک ماجد یہی سمجھتے تھے کہ اس کا کوئی دوسرا مخطوطہ شاید ہندوستان کے طول و عرض میں کہیں نہ ہو لیکن یہ بات درست ثابت نہ ہوئی۔ اس مخطوطے کے طبع اوّل کے نکلنے کے ڈیڑھ دو سال بعد انہیں حسن اتفاق سے دوسرا قلمی نسخہ بھی مل گیا جو جناب شاکر حسین نکہت سہسوانی کی ملکیت تھا اور جو ان تک سید محفوظ علی بدایونی کی وساطت سے پہنچا تھا۔

ماجد نے تحقیق کے مسلّمہ اصولوں کے مطابق پہلے اور دوسرے قلمی نسخوں کی مطلوبہ تفصیل مثلاً کاتب کا نام (اگر لکھا ہے) کتابت کا معیار اور املا کا طرز، کاغذ کی رنگت اور کیفیت وغیرہ امور سے قارئین کو آگاہ کیا ہے نیز کاغذ کی تقطیع اور صفحات کی ضخامت بھی بتائی ہے۔ پھر ابتدا اور ترقیمہ کی عبارت بھی درج کی ہے۔ اس ضمن میں ان کے دیباچۂ طبع اوّل سے ایک مختصر اقتباس ملاحظہ ہو:

"جو قلمی نسخہ پیش نظر ہے چھوٹی تقطیع کے قدیم دبیز کاغذ پر تحریر ہے۔ کاغذ کو اکثر مقامات پر کیڑے کھا گئے ہیں، چنانچہ کہیں کہیں اس قدر کرم خوردہ ہو گیا ہے کہ الفاظ بلکہ مسلّم فقرے غائب ہو گئے ہیں۔ کاتب کوئی صاحب طاہر الزّمان نامی ہیں۔ آغاز کتابت میں یہ عبارت درج ہے " مثنوی میاں مصحفی سلّمہ کہ بر طبق مضمون مثنوی دریائے عشق کہ از میر تقی مرحوم است گفتہ اند"۔ خاتمہ پر عبارت ذیل درج ہے "نوشتہ بہ ماند سیہ بر سفید۔ نویسندہ را نیست فردا امید۔ تمت، تمام شد مثنوی بحر المحبت میاں مصحفی ساکن لکھنؤ، بخط طاہر الزماں عفی اللہ عنہ بتاریخ ہشتم ماہ ج الثانی ۱۲۴۱ھ باتمام رسید در دو یوم"۔ کاتب صاحب بہت ہی کم استعداد معلوم ہوتے ہیں۔ املا، کتابت کی موٹی اور فاحش غلطیاں کی ہیں۔ مثنوی کو ہر جگہ "مسنوی" لکھا ہے۔ مرقّع کو "مرقّہ" لکھتے ہیں۔ تہیّۃ کو "تحیّۃ"، ہوا اس کو

۲۰۵ دیباچہ طبع اوّل، مثنوی بحر المحبت، ص ۶

"ہواس"، "کی ارکو" "قہار" ذرا کو "ذرہ"، "کو دِ غم کو" "کو ہے غم" و قس علیٰ ھٰذا!"[۲۰۹]
دوسرے نسخہ کے کاتب بھی کم علم تھے اور کتابت کی بعض فاحش غلطیاں کرتے تھے جس کا ثبوت ماجد نے فراہم کیا ہے۔ اس کا سال کتابت ۱۲۲۵ھ تھا گویا اوّل قلمی نسخہ سے یہ سولہ سال پیشتر کا تھا۔ ماجد نے نہ صرف دیدہ ریزی سے دونوں نسخوں کا تقابل کر کے تصحیح متن کا کام بخوبی انجام دیا بلکہ اس دوسرے نسخے کے ترقیمہ سے داخلی شہادت کا استخراج کرتے ہوئے لکھا:
"لیکن میر تقی میر کے نام کے ساتھ سلمہٗ لگا ہوا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقتِ کتابت وہ زندہ تھے اور ۱۲۲۵ھ تک ان کا زندہ رہنا مسلّم، اس لیے یہ شبہ زیادہ قوی نہیں رہتا۔ سالِ کتابت ۱۲۲۵ھ اگر صحیح ہے تو یہ ثابت ہے کہ مصحفی نے بحر المحبت میر صاحب کی زندگی ہی میں کہہ ڈالی تھی۔"[۲۱۰]

کسی مرتبہ کتاب میں دیباچوں کی جو اہمیت ہوتی ہے اور وہ تحقیقی و تنقیدی نقطۂ نظر سے جس افادیت کے حامل ہوتے ہیں اس سے کسی کو انکار نہ ہوگا لیکن حیرت ہے کہ مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ دہلی نے مثنوی بحر المحبت کا جو تیسرا ایڈیشن (۱۹۸۲ء) بہت خوبصورت کاغذ اور کتابت کے ساتھ شائع کیا ہے اس میں دیباچۂ طبع اوّل تو دے دیا گیا ہے لیکن نامعلوم وجوہ کی بنا پر دیباچہ طبع ثانی حذف کر دیا گیا ہے جو تحقیق و ترتیب ہی کے اصولوں کے منافی نہیں، طباعت و اشاعت کے اصولوں کے بھی خلاف ہے۔ ساتھ ہی ایک تصرف یہ کیا ہے کہ طبع اوّل (نسخۂ اعظم گڑھ) کے فرہنگِ حواشی کو جو کتاب کے آخر میں درج تھا، پاورقی کے ماتحت درج کر دیا ہے۔

ماجد نے صرف دیباچہ نگاری ہی پر قناعت نہیں کی بلکہ مصحفی کے مفصّل احوال بھی مرتب کیے ہیں اور احوال کے سلسلے میں آبِ حیات، تذکرۃ الشعرا (مصحفی) قلمی، سراپا سخن، تذکرۂ گلشنِ ہند، گلشنِ بے خار اور گل رعنا وغیرہ سے بھی استناد و استشہاد کیا ہے اور پھر اسی کے ذیل میں ان کے غزل و مثنوی وغیرہ کے پست و بلند اشعار کا ایک مفصّل انتخاب بھی دے دیا ہے جو سات صفحات کو محیط ہے۔

۲۰۹؎ دیباچہ طبع اوّل، مثنوی بحر المحبت، ص ۲ ۔ ۲۱۰؎ دیباچہ طبع ثانی، مثنوی بحر المحبت، ص ۳

زیرِ نظر کتاب کا اہم ترین حصّہ وہ ہے جس میں بحر المحبت اور دریائے عشق کا تقابل کیا گیا ہے اور اس ضمن میں دونوں اساتذۂ فن کی ان مثنویات کے مماثلات اور متاثرات سے قارئین کو آگاہ کیا گیا ہے ۔ ماجد کے خیال میں دونوں مثنویوں کا پلاٹ، طرزِ بیان اور وزن ایک ہے اور چونکہ زمانۂ تالیف ایک ہے اس لیے زبان بھی قدرۃً ایک ہے یہاں تک کہ کہیں کہیں الفاظ بھی متحد ہو گئے ہیں ۔ دونوں ہیرو عاشق بھی بالکل ایک ہی طریقے سے ہوئے ہیں یعنی سیرِ چمن سے واپسی کے بعد نگاہ ایک رہگذر میں کسی بالاخانہ پر جاتی ہے اور طرفین کے دل فوراً بسمل ہو جاتے ہیں ۔ دیوانگی کی سرگزشت بھی دونوں کے یہاں ایک جیسی ملتی ہے پھر میر صاحب کی طرح مصحفی نے بھی اس داستان کو بہت پھیلا کر لکھا ہے ۔ البتہ دونوں کے طریقِ کار میں جو فرق ہے ماجد نے اس سے بھی صرفِ نظر نہیں کیا مثلاً یہ کہ افشائے رازِ عشق کے بعد میر صاحب کے ہاں خاندان والوں نے لڑکی کو خاموشی کے ساتھ یک بیک رخصت کر دیا ہے جب کہ "مصحفی کے ہاں جہاں لڑکی کی رخصتی دکھائی گئی ہے وہاں لڑکی والوں کی دماغی و نفسی کیفیات کی بھی پوری تشریح ملتی ہے اور یہ اضافہ مصحفی کے کمال کی دلیل ہے ۔"[۲۱۱]

اہلِ نظر جانتے ہیں کہ تحقیق اور تنقید میں سوکنا پا نہیں ہے بلکہ ایک، دوسری کی ہمدرد و معاون ہے ۔ چنانچہ ماجد نے زیرِ نظر مثنوی کی ترتیب و تہذیب میں تقابل کے لیے اپنی تنقیدی بصیرت سے بھی جا بجا کام لیا ہے اور یوں دونوں اکابر کے مقام و مرتبے کا تعین کیا ہے ۔ اس کا اندازہ مثنوی میں اس موقع کی وضاحت کے باب میں لگایا جا سکتا ہے جہاں دایہ عاشق کی محبوبہ کی جوتی دریا میں پھینکتی ہے اور پھر اسے دریا سے نکالنے کا واسطہ دیتی ہے ۔ "مصحفی نے اس موقع پر جو نکتۂ بلاغت مرعی رکھا ہے وہ خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے ۔ دریا میں جوتی پھینکنے کے بعد میر صاحب نے دایہ کی زبان سے ایک پوری تقریر نقل کر دی ہے جو آٹھ شعروں میں آئی ہے ۔ ۔ ۔ مصحفی نے اس ساری تقریر کی بجائے اس مفہوم کو صرف تین لفظوں میں ادا کر دیا ہے " ہاں میاں لانا " بلاغت کے رمز شناس جانتے ہیں

[۲۱۱] مثنوی بحر المحبت (طبع دوم)، ص ۱۳۱

کہ یہ طریقِ ادا اس موقع کے لیے کتنا مناسب و موثر ہے۔ طویل تقریر کے لیے اس موقع پر نہ وقت نکل سکتا تھا نہ ایسے جانباز عاشق کے لیے مطلق حاجت تھی کہ اسے غیرت دلا کر اس کے لیے آمادہ کیا جائے۔"[۲۱۲]

عموماً یہ دیکھا گیا ہے کہ محققین اپنے دریافت شدہ نسخے کی اہمیت میں زمین آسمان کے قُلابے ملا دیتے ہیں یا کم از کم اس کی برتری ضرور ثابت کرتے ہیں۔ ماجد نے جیسا کہ ہم اس سے قبل اس مقالے کے بابِ دوم میں بتا چکے ہیں کہیں ایسا نہیں کیا۔ اُنھوں نے بڑے توازن سے جہاں تقابل کے بعد مصحفی کی مثنوی کی بعض ترجیحات گنوا دی ہیں میر کے اشعارِ مثنوی کی دل نشینی اور بے ساختہ پن کی بھی داد دی ہے۔

تحقیق میں تصحیحِ متن کی اہمیت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ ماجد نے اس پہلو سے تصحیحِ متن میں اپنی سی کاوش کی ہے اور سوائے چند ایک مقامات کے بہر حال کامیاب رہے ہیں چونکہ ان کے دونوں قلمی نسخے ناقص تھے اس لیے مجبوراً انہیں حواشی بھی بکثرت دینا پڑے۔

جہاں تک ماجد کی دیگر مرتبات کا تعلق ہے، ان کی پہلی کاوش "تحفۂ خسروی" (۱۹۲۱ء) ہے۔ بعد ازاں انھوں نے خطوطِ مشاہیر (۱۹۴۴ء) اور مکتوباتِ سلیمانی (۲ جلدیں) (۱۹۶۳ء، ۱۹۶۷ء) مرتب کیے۔

"تحفۂ خسروی" جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے، عدل و آدابِ جہانبانی پر ایک مجموعۂ منتخبات ہے جس میں قرآن، حدیث، پند نامۂ عطّار، اخلاقِ جلالی، سبحۃ الابرار، گلستان، بوستان، اخلاقِ محسنی، مثنوی معنوی، شاہنامہ، بہارستان، کیمیائے سعادت اور سیاست نامہ وغیرہ سے اقتباس لے کر ایک مجموعہ مرتب کر دیا گیا ہے۔
اس کتاب میں ماجد نے آٹھ باب قائم کیے تھے جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

بابِ اوّل : نیابتِ الٰہی و شکرِ نعمت، خوفِ خدا و طاعت گزاری
بابِ دوم : عدل و داد گستری

[۲۱۲] مثنوی بحر المحبت (طبع دوم)، ص ۳۶

باب سوم : شفقت و عفو، حلم و تحمّل، رحم و مغفرت
باب چہارم : جود و کرم، سخا و عطا
باب پنجم : انتخابِ صحبت و حفظِ مراتب اربابِ علم
باب ششم : فرائضِ رعایا، اطاعت، خیرخواہی و وفاداری
باب ہفتم : وصایائے افلاطون
باب ہشتم : وصایائے ارسطاطالیس

اس کتاب کا جو دیباچہ ماجد نے تحریر کیا ہے اس میں مسلمانوں کے نادر اور نافع فلسفۂ حکومت کا اجمالاً ذکر کرتے ہوئے اس امر پر شکوہ کیا ہے کہ زمانۂ حال کے کسی محقق نے اس فلسفۂ حکومت سے اعتنا نہیں کیا۔ پھر انہوں نے زیرِ نظر کتاب کی غایت بیان کرتے ہوئے لکھا کہ دُنیا میں آج ہر جگہ جو شورش اور فتنہ و فساد نظر آرہا ہے اس کا ایک خاص سبب یہ ہے کہ راعی و رعیت دونوں نے اپنے فرائض کو فراموش کر دیا ہے۔" ان کے باہمی تعلق کی بنیاد خلوص و اعتماد، محبت و دوستی، ہمدردی و خیر اندیشی پر ہونی چاہیے تھی، لیکن بجائے اس کے کس چیز پر ہے؟ بدگمانی و بے اعتمادی، نفاق و بے گانگی، بداندیشی و بدخواہی پر! مسلمانوں پر جب تک حُبِ اسلام غالب رہا، تاجِ شاہی ہمیشہ عمامۂ شریعت و جبۂ طریقت کے اشاروں پر حرکت کرنا اپنا فرض سمجھتا رہا لیکن آج جبکہ یہ بیدار کرنے والی جماعت خود خوابِ غفلت کی نذر ہے، عام خادمانِ علم پر فرض ہے کہ اس شمعِ ہدایت کو اپنی بساط کے موافق روشن رکھیں۔" [۲۱۳]

اس کتاب کی ترتیب کے طریقِ کار کا اجمالاً تعارف ان الفاظ میں کرایا گیا ہے، "ہم دست چند مستند ماخذوں سے صرف اقتباسات لے کر مختلف عنوانات کے تحت مرتّب کر کے بغیر کسی قسم کی رائے زنی کے پیش کیے جاتے ہیں۔ توقع ہے کہ مسلمان والیانِ ریاست امراء و حکامِ اعلیٰ نیز عامۂ مسلمین کے لیے اس رسالہ کا مطالعہ مفید و سبق آموز ہوگا۔" [۲۱۴]

جن کتابوں سے اقتباسات لے کر "تحفۂ خسروی" ترتیب دی گئی تھی وہ دُنیائے ادب و فکر

---

[۲۱۳] دیباچۂ تحفۂ خسروی، ص ۱، ۱۔الف [۲۱۴] حوالۂ سابق، ص ۲

میں اپنی دانش خالدہ "Perennial Philosophy" کے باعث سند کا درجہ رکھتی ہیں۔ اور اگرچہ اب شخصی حکومتیں دُنیا میں تقریباً کہیں نہیں رہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ نظام حکومت جیسا بھی ہو، حاکم اور محکوم کے تعلّقات میں توازن کا مسئلہ ہمیشہ اُٹھتا رہے گا اور کُتب مندرجہ بالا کے حکمت آمیز نصائح کارآمد رہیں گے۔ لیکن حیرت ہے کہ ماجد نے اس کتاب کی اشاعتِ عام بوجوہ روک دی تھی کہ ان کے خیال میں خود اُنھیں یہ کتاب اپنی نگاہ میں بہت پست نظر آئی اور اپنی جانب اس کا انتساب انہیں گوارا نہ ہوا۔[۲۱۵]

"تحفۂ خسروی" میں شامل اقتباسات، حکیمانہ نکات، دلپذیر نصائح اور دلکش اسلوبِ بیان پر مبنی ہیں اور ان کا خلاصہ یہ ہے کہ سلطانِ عادل کا ایک یومِ عدل ساٹھ سالہ عبادت سے بہتر ہے۔ دُنیا و آخرت کی مثال کوزۂ سفالیں اور کوزۂ زرّیں کی ہے کہ کوزۂ سفال کو بقا نہیں جب کہ کوزۂ زرّیں کبھی ٹوٹتا نہیں۔ سیاست فاضلہ امامت کا درجہ رکھتی ہے اور اس میں امورِ معاش اور معاد دونوں آتے ہیں۔ درجۂ بادشاہی درجۂ نبوّت کے بعد ہے۔ پہلوان وہ ہے جو اپنے غصّے کو پچھاڑ سکے۔ حضرت عیسیٰؑ سے پوچھا گیا کہ کس چیز کے ذریعے غضبِ الٰہی سے بچا جا سکتا ہے، فرمایا ترکِ غضب کے ذریعے۔ جس میں احسان نہیں وہ انسان نہیں۔ سخی کی مثال کف گیر کی ہے کہ دوسروں کو رزق مہیّا کرتا ہے اور خود خالی رہتا ہے۔ بہترین سلطان وہ ہے جو اہلِ علم کی نشست و صحبت اختیار کرتا ہے کہ علم، گنج سے بہتر ہے کیونکہ خزانوں کی حفاظت تیرا کام ہے جبکہ علم تیری حفاظت کرتا ہے۔ امیرِ وقت کا کاسہ خواہ وہ حبشی غلام اور کم عقل ہی ہو۔ حکمتِ قولی و حکمتِ عملی دونوں کا امتزاج ضروری ہے۔

غرض یہ کتاب حکمت، دانش، متوازن ملفوظات اور اقوالِ رفیعہ کا ایسا خزینہ ہے جس کی آج بھی اتنی ہی اہمیّت ہے جتنی کل تھی۔ ماجد نے اسے مرتّب کر کے اپنی حسنات میں اضافہ کیا لیکن اسے عام نہ کر کے اپنی حسنات کے آگے بند باندھنے کی کوشش کی۔

آج جب ہمارے ملک میں فارسی "لغتِ غریب" کا درجہ اختیار کر چکی ہے، "تحفۂ

---

[۲۱۵] "آپ بیتی"، ص ۲۸۳

خسروی" جیسی مرتبات کا ترجمہ کرنے اور انھیں مفصّل فرہنگ اور تعلیقات و حواشی سے مزیّن کرنے کی ضرورت ہے۔ خود ماجد کے زمانے میں بھی فارسی کا چلن ختم ہو رہا تھا۔ انہیں محض مختصر دیباچے پر قناعت نہیں کرنا چاہیے تھی۔

زیرِ نظر باب کی فصلِ پنجم میں ہم مکاتیب کی اہمیت اور اُردو میں ان کی تدریج کا اجمالاً ذکر کر چکے ہیں اس لیے یہاں ہم اس پس منظر کا اعادہ کیے بغیر ماجد کے مرتبہ مکاتیب (الف) خطوطِ مشاہیر (ب) مکتوباتِ سلیمانی کے مشمولات و مندرجات اور ان کی اہمیت سے بحث کریں گے۔

اس ضمن میں ہم آغاز "خطوطِ مشاہیر" سے کرتے ہیں۔ "خطوطِ مشاہیر" میں تین اساطینِ ادب کے خطوط ہیں یعنی شبلی، اکبر اور محمّد علی کے خطوط۔ ماجد کے ان تینوں سے بہت گہرے علمی فکری اور جذباتی و ذہنی روابط تھے۔ یہ درست ہے کہ یہ تینوں حضرات عمر میں ماجد سے بڑے تھے لیکن ان کی اصل بڑائی یہ بھی اُنھوں نے اپنے ایک خُرد سے، احساسِ برتری کے ساتھ نہیں، مساویانہ بنیاد پر تبادلۂ خیال کیا (اور اگر کہیں کہیں پند و نصائح کی ضرورت پڑی بھی تو تمام تر حکیمانہ لہجے میں)۔

زیرِ نظر مجموعے میں ماجد کے نام کل خطوط کی تعداد ۲۶ ہے جن میں شبلی کے چالیس، اکبر الٰہ آبادی کے ۱۹۷ اور محمّد علی جوہر کے تیس ۳ مکاتیب ہیں۔ ماجد نے خطوطِ مشاہیر پر دیباچہ لکھنے کے علاوہ ان تینوں مشاہیر کے خطوط کے اندراج سے قبل الگ سے ایک ایک اور دیباچہ بھی لکھا ہے جن میں مکتوب نگار کی شخصیت اور مکتوب الیہ (مرتّب) کے سلسلے میں ضروری پس منظر مہیّا کیا ہے۔

زیرِ نظر مجموعے میں شبلی کے خطوط کا عرصۂ تصنیف نومبر ۱۹۱۲ء سے جولائی ۱۹۱۴ء تک کا ہے اور ان اوراق کے باقی دو فاضل مکتوب نگاروں کے مقابلے میں نہایت قلیل عرصہ۔ "مولانا اس زمانے میں سیرت النّبی کی تالیف میں مشغول بلکہ منہمک تھے اور ندوہ کے اندرونی اختلافات سے ملول و مایوس ہو کر اس سے گویا ہٹتے جاتے تھے۔ خطوط میں ان دونوں چیزوں کے اثرات قدرۃً نمایاں ہیں۔"[۲۱۶]

---

[۲۱۶] "خطوطِ مشاہیر" (جلد اوّل) بار دوم، ص ۹

ماجد کے نام شبلی کے خطوط چونکہ ان کی عمر کے بالکل آخری حصّہ کے ہیں، اس لیے اُن سے اُن کی شخصیت و سوانح کی تعبیر بعض پہلوؤں سے نہایت اعتماد سے کی جا سکتی ہے کیونکہ پچپن چھپن سال کی عمر میں مزید کسی ذہنی و فکری تبدیلی کا امکان نہیں رہتا بلکہ بعض انتہا پسند ماہرین نفسیات کا تو خیال ہے کہ آدمی کو آٹھ نو سال کی عمر ہی میں جو کچھ بننا ہوتا ہے، بن چکتا ہے، بعد ازاں تو ساری عمر انہی بچپن کے قائم کردہ نظریات و تاثرات کی توسیع ہوتی رہتی ہے۔ بہرحال اِن خطوط سے جہاں شبلی کی مجتہدانہ بصیرت، روشن خیالی اور تلاش و تفحص کا اندازہ ہوتا ہے وہیں تہذیب فرنگ سے عدم مرعوبیت کے باوجود انگریز حاکموں کا خوف ان کے دل میں بیٹھا ہوا لگتا ہے۔

جس زمانے میں شبلی نے یہ خطوط ماجد کے نام لکھے، ماجد تمام تر عقل پرستی اور مذہب بیزاری کا شکار ہو چکے تھے اس لیے ان اوراق میں ایک آدھ جگہ اس ضمن میں بھی حکیمانہ روش تبلیغ نظر آتی ہے۔ شبلی نے ماجد کو ان کی اس مذہب بیزاری کے باوجود اپنے سیرت سٹاف میں شامل کیا ہوا تھا۔ سیرتِ نبویؐ کی تدوین کے لیے اُنھیں بھوپال سے گرانقدر مالی امداد مل رہی تھی لیکن عین اسی زمانہ میں ندوہ کے علماء نے ان کی شدید مخالفت بھی شروع کر رکھی تھی، اور اس ضمن میں اُنھیں ایک اعتراض یہ تھا کہ شبلی خود ایک بددین اور فاسد العقیدہ شخص ہیں اور اپنے سٹاف میں کھلے ہوئے بے دینوں کو رکھے ہوتے ہیں۔ شاید علماء کی مخالفت کا ایک سبب یہ بھی ہو کہ شبلی نے انگریزی حکومت کو اپنی طرف سے مطمئن کرنے کی پالیسی اپنا رکھی تھی۔ اس ضمن میں شبلی کے یکم فروری ۱۹۱۴ء کے ایک دو سطری خط پر ماجد کا مفصّل حاشیہ قابلِ ملاحظہ ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ شبلی کس ذہنی کشمکش میں مبتلا تھے اور خوف کے کن اندھیروں میں بھٹک رہے تھے۔ ماجد لکھتے ہیں: "تحریر بالا شب کو ملی، میں اسی وقت گیا۔ مولانا بہت دیر تک تخلیہ میں گفتگو کرتے رہے۔ ماحصل یہ تھا "گورنمنٹ آج کل مجھ سے بدظن ہے خصوصاً معاملۂ کانپور کے متعلق میری نظموں سے۔ حکیم اجمل خاں حاذق الملک مجھے آج مسٹر برن چیف سیکرٹری کے پاس لے گئے تھے، وہ بہت کبیدہ تھے۔۔۔ تم اس کے نام ایک مفصّل چٹھی اس مضمون کی میری طرف سے لکھ دو کہ میں مدّت العمر کبھی انگریزی گورنمنٹ کا بدخواہ نہیں رہا ہوں۔

میری ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ مشرق و مغرب کے درمیان یگانگت بڑھے ۔۔ چنانچہ اس پر میری تمام تصانیف شاہد ہیں ۔۔۔۔ اس سے بڑھ کر ۱۹۰۸ء میں مَیں نے الندوہ میں ایک مستقل مضمون کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ مسلمانوں پر انگریزی حکومت کی وفاداری قریباً فرض ہے اور اسی سال ندوہ کے سالانہ جلسے میں وفاداری کا ایک ریزولیوشن بھی پاس کرایا ۔۔۔ رہا واقعۂ کانپور کے متعلق نظمیں تو وہ ہنگامی جوش کا نتیجہ تھیں جس میں سارے ہندوستان کے مسلمانوں کے ساتھ میں بھی شریک تھا " [۲۱۷]

شبلی کے خلاف جو فتاوائے کفر لکھے گئے تھے اس کی ادنیٰ تفصیل کے لیے شبلی کے خط مورخہ ۱۱ر جون ۱۹۱۴ء سے ذیل کا اقتباس ملاحظہ ہو جس سے شبلی کے تاسف اور دل گرفتگی کا پورا اندازہ ہوتا ہے :

" مولویوں نے میرے کفر کے فتوے سے چار پانچ لکھ کر بھوپال بھجوائے ہیں اور اشاعتِ کفر میں سفرائے ندوہ سے کام لیا جا رہا ہے ۔۔۔ یہ ہے ہمارا خلوص ، خیر زمانہ گو حقیقت شناس نہیں ہے تاہم سچ ہمیشہ نقاب میں نہیں رہے گا " [۲۱۸]

شبلی انگریزی سے واقف نہیں تھے تاہم سیرتِ نبویؐ پر مستشرقین کے اعتراضات کے ضمن میں ان کے پاس خاصا ذخیرہ تھا لیکن انگریزی نہ جاننے کے باعث بہت سے ایسے مآخذ تک ان کی براہ راست رسائی نہ تھی چنانچہ وہ ان خطوط میں کہیں تو ماجد سے فارسٹر کے جغرافیۂ تاریخ سے معلوماتِ مفیدہ کے نادر انتخاب کی طلب کرتے نظر آتے ہیں اور کہیں اسلام کی آمد پر فارس اور ہند کی تمدنی حالت کے متعلق معلومات فراہم کرنے کی درخواست کرتے ہیں ۔

ان خطوط سے جہاں شبلی کے بعض میلانات و رجحانات اور خصائص نفسی کا پتا چلتا ہے ، وہیں حواشی سے ماجد کی سوانح کے ضمن میں بھی مفید معلومات فراہم ہوتی ہیں ۔

خطوطِ مشاہیر کے زیرِ نظر مجموعے میں اکبر کے خطوط اہم ترین شمار کیے جا سکتے ہیں ۔ ماجد کی اکبر سے مکاتبت ۱۹۱۳ء سے شروع ہوئی اور اکبر کی وفات (۱۹۲۱ء) تک جاری رہی ۔ مرحوم کی عمر اس وقت ۶۷ سال کی تھی اور ماجد کی ۲۲ سال کی ، لیکن اکبر نے ان خطوط میں ماجد

---

[۲۱۷] " خطوطِ مشاہیر " ، ص ۲۱ ، ۲۲ [۲۱۸] حوالۂ سابق ، ص ۲۸ ، ۲۹

کے ساتھ جس قدر والہانہ محبت (بلکہ عقیدت) کا اظہار کیا ہے اس سے ان کی خُرد نوازی کی خوشے لطیف کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے"۔[۲۱۹] ماجد کے نام ان خطوط میں ہمارا تعارف ایک ایسے حکیم سے ہوتا ہے جس کے دل میں توحید کا نقش نہایت گہرا ہو چکا ہے جو بیماریوں سے نزار اور بڑھاپے کی کمزوریوں سے نڈھال ہے مگر جس کے ذہن کی چمک، حکیمانہ نکتہ طرازی، تفحصِ علمی اور شگفتہ نگاری اس عمر میں بھی برابر قائم ہے۔ ماجد کو ان کی مستشرقانہ اور مذہب بیزار روش پہ اکبر جس حکیمانہ انداز میں ٹوکتے تھے، اس کے پیچھے قرآنِ حکیم کا یہ فرمان کام کر رہا تھا ادع الی سبیل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة۔ پھر انھوں نے ان خطوط میں ماجد کے بارے میں جو پیش گوئیاں کیں، وہ وقت کے ساتھ ساتھ پوری ہوتی چلی گئیں۔ ان کے حکیمانہ خطوط میں سے محض دو مثالیں لبطور اقتباس ملاحظہ ہوں : ۱۔ "قرآن شوق سے دیکھیے، خوب دیکھیے یہاں تک کہ بلا مدد ترجمہ اس کے ظاہر معنی سمجھنے لگیے۔ تفسیر کی توحد نہیں۔ مذاقِ مفسّرین کی بوقلمونی حیرت انگیز ہے۔ قرآن مجید کو بطور تلاوت پڑھا کیجیے... ثواب کا عقیدہ نہ سہی، لٹریری لطف و ذوق کا خیال کیجیے۔ ہر وقت طبیعت یکساں نہیں رہتی۔ کسی وقت کوئی آیت دل کو متوجہ کر لے گی"۔[۲۲۰]

۲۔ "ثواب کے یہ معنی بھی سمجھیے کہ دل کو انبساط ہوا۔ کسی مسئلہ کا انکشاف ہوا۔ مجھے تو روزے کا ثواب افطار کے وقت مل جاتا تھا۔ اب تو رکھ ہی نہیں سکتا"۔[۲۲۱]

خطوطِ مشاہیر کا تیسرا حصّہ "جوہر نامہ" ہے جس میں آغاز مکاتیت مئی ۱۹۱۳ء سے لے کر ۲۰ ستمبر ۱۹۳۰ء تک کے خطوط شامل ہیں۔ ان میں وہ خطوط بھی شامل ہیں جو جوہر نے انہیں یورپ سے لکھے۔ ابتدائی خطوط ان کی زندہ دلی اور شگفتگی کا مرقّع ہیں اور آخری خطوط اداسی اور مظلومیت کے آئینہ دار۔ خطوط کی اس دھوپ چھاؤں سے جوہر کی زندگی کی سچّی آپ بیتی مرتّب کی جا سکتی ہے اور ماجد نے "محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" میں جوہر کے ان خطوط سے بجا طور پر مدد لی ہے۔

---

[۲۱۹] مثلاً ایک خط میں انہیں لکھتے ہیں: "آپ میرے لیے روحانی قوت ہیں"۔ خطوطِ مشاہیر، ص ۱۴۱

[۲۲۰] "خطوطِ مشاہیر"، ص ۹، [۲۲۱] حوالۂ سابق، ص ۸۱

ان خطوط سے جوہر کا تمسک بالقرآن اور تعلق بالسنّۃ، اسلام سے اٹوٹ محبت، اقبال سے اور خصوصاً ان کی فارسی مثنویات (اسرار و رموز) سے شدید لگاؤ، حکیمانہ طرزِ فکر اور خطیبانہ جوش و خروش کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ ماجد کی کتاب سائیکالوجی آف لیڈر شپ پر ان کی مفصل تنقیدوں کی وجہ سے تو خطوط نے ایسے مفصل مقالات کا رُوپ دھار لیا ہے جن میں جوہر نے اپنی قلبی کیفیات اور وسعتِ نظر کی کروڑوں بھر دی ہیں۔ اسلام پر ان کا اٹوٹ یقین ہی تو تھا جو ان سے ایسے جملے لکھوا رہا تھا کہ قرآنِ پاک تو قرآنِ پاک، دوسرے صحائف ہماری کتبِ حدیث کی تحقیق و تدقیق اور صحّت و حفاظت کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔

ان اوراق میں جوہر نے اپنی شاعری کے ارتقا پر بھی ایک خط لکھا ہے جو ان کے اہم سوانحی ماخذ کا کام دے سکتا ہے۔ ان خطوط کے مطالعے کے بعد بے اختیار کہنے کو جی چاہتا ہے: اسے درلبِ لعل تو اعجازِ مسیحائی۔ ماجد کے قلب سے تقلیدِ فرنگ کا زنگ اُنھوں نے دھیرے دھیرے کیسے اُتارا اِس کا اندازہ محض ذیل کے اس اقتباس سے کر لیجیے:

"غزالی کا فلسفہ مجھ سے زیادہ آپ نے پڑھا ہوگا۔ ان کی احیاء العلوم کا اگر ترجمہ فرانسیسی زبان میں ہوگیا ہوتا تو ڈیکارٹ کو دُنیا چور سمجھتی مگر ان کی خود تصنیف کردہ سیرت بلکہ سوانحِ قلبی و دماغی کو ملاحظہ فرمائیے۔ آخر میں اس کا اعتراف ہے کہ اصل وہی مشاہدہ ہے جو حسیات ظاہرہ سے مستغنی اور استدلال و حجت سے بے نیاز ہے۔"[۲۲۲]

جس طرح شبلی، اکبر اور جوہر تینوں ماجد سے عمر میں خاصے بڑے تھے (خصوصاً اوّل الذکر دونوں حضرات) اسی طرح سید سلیمان ندوی بھی ماجد سے عمر میں بڑے تھے (لیکن محض سات آٹھ سال) مگر ان کے درمیان ربط ضبط، بے تکلفی، خلوص و مروّت، اتحادِ باہمی جس درجہ کا تھا اسے قابلِ رشک کہا جا سکتا ہے۔ اس کی ایک باضابطہ "کہانی" مکتوباتِ سلیمانی کی دونوں جلدوں میں بیان ہوئی ہے۔ اس مجموعے میں سید سلیمان ندوی کے اہم خطوط ماجد کے نام ہیں۔

سید صاحب کے انتقال کے بعد سب سے پہلے ان کے مکاتیب کا جو مجموعہ شائع

[۲۲۲] "خطوطِ مشاہیر"، ص ۲۲۶

ہوا تھا، مکاتیبِ سلیمان" کے نام سے تھا جو ان کے شاگرد اور ممتاز عربی اسکالر مسعود عالم ندوی نے مرتب کیے تھے۔ یہ مجموعہ اگرچہ مختصر تھا مگر مفید رہا۔

مکتوباتِ سلیمانی (جلد اوّل) سیّد صاحب کی وفات کے دس سال بعد شائع ہوئی جبکہ دوسری جلد اس سے بھی چند سال بعد (۱۹۶۷ء میں)۔ ان خطوط سے سیّد صاحب کے مزاج و میلان کا بھی بخوبی پتا چلتا ہے اور زندگی اور زمانے کے بارے میں ان کے طرزِ احساس کا بھی، لغت، اصطلاحات اور اشتقاقیات سے ان کی دلچسپی کا بھی اور فنونِ لطیفہ میں سے بعض سے اُنس اور بعض سے بیزاری کا بھی۔ یہ ایک بے تکلّف دوست کے نام ایک دوسرے بے تکلّف دوست کے خطوط بھی ہیں اور ایک ممتاز عالم کی ایک دوسرے ممتاز عالم سے علمی مراسلت بھی۔ ان خطوط میں ماجد کی بعض کتب کے بارے میں جچی تلی آرا کا اظہار بھی ہے اور ایک آدھ (مثلاً "زود پشیماں") کے بارے میں شاعرانہ غلو کا بھی۔ کہیں ماجد کو ان کے کسی مضمون کی داد دی ہے تو کہیں انہیں ان کی متشکّکانہ روش پر ٹوکا گیا ہے۔ کہیں یہ لکھ رہے ہیں کہ برکلے کی تھیوری حرف بحرف مجدد الفِ ثانی کے مکتوبات میں موجود ہے اور جو فرق ہے وہ محض تفصیل و اجمال کا ہے۔ اور کہیں اس رائے کا اظہار کر رہے ہیں کہ ڈراما ایک ملغوبہ ہے جو مختلف قسم کے قبائح کا مجموعہ ہے۔ کہیں ماجد کی محنت پر رشک کیا جا رہا ہے تو کہیں "پیامِ امن" کی تبلیغ کرنے والے (ماجد) کو "سلام" کیا جا رہا ہے۔ کہیں انہیں یہ نصیحت کی جا رہی ہے کہ وہ نیاز سے بے نیاز رہیں، انہیں زیادہ اہمیت نہ دیں کہ یہی ان کا منتہائے آرزو ہے تو کہیں ان کی "مولویت" پر خود ایک جیّد مولوی ہوتے ہوئے تاسّف کرتے ہوئے لکھ رہے ہیں: "کاش ایسا ہو سکتا کہ مولویت کی بجائے آپ پھر فلسفیت کا قلم ہاتھ میں لیتے اور فلسفۂ مذہب کا تار تار بکھیر دیتے اور صحیح فلسفۂ مذہب پیش کرتے۔ اس کتاب ("فلسفۂ مذہب" از ڈپٹی مقبول احمد) کے مشرقی و مذہبی مباحث کی تنقید تو کر سکتا ہوں مگر مغربی خیالات کی تنقید میرے بس سے باہر ہے۔ اس کے لیے ایک فلسفی کے قلم کی ضرورت ہے۔ کیا اس بہانہ سے فقدالکلام کی تلافی نہ کی جائے گی؟"[۲۲۳]

[۲۲۳] مکتوباتِ سلیمانی (جلد اوّل)، ص ۲۸۶

انہی اوراق میں (جلد دوم) مولانا مودودی، عبدالرزاق ملیح آبادی، مسعود علی ندوی، جوش ملیح آبادی وغیرہ کے ضمن میں سید صاحب کے خیالات کا اندازہ بھی ہوتا ہے اور دارالمصنفین کے بارے میں نہایت قیمتی معلومات بھی بہم دست ہوتی ہیں۔ ان مکتوبات سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ بعض معاملات میں ان کی اطلاع یا معلومات ناقص تھیں۔ مثلاً ایک خط میں ان کا ابوالاعلیٰ مودودی کے بارے میں یہ لکھ دینا کہ اُنھوں نے "اعلانیہ" تجدید کا دعویٰ کیا ہے اور اسی کا مجھے مدت سے ڈر تھا"[۲۲۴] حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ مولانا مودودی نے تادم آخر مجدد ہونے کا کہیں دعویٰ نہیں کیا، ہاں ان کے معاندین ان پر سوئے فہم یا حسد کی بنا پر یہ الزام ضرور عائد کرتے تھے۔

ان خطوط میں علاوہ علمی، فقہی، مذہبی مباحث کے گھریلو باتیں بھی ہیں۔ لندن اور پیرس سے جو خطوط سید صاحب نے ماجد کو لکھے وہ نہایت دلچسپ ہیں۔ جلد اوّل میں سید صاحب کے نام ابوالکلام آزاد کے بھی دو خط حواشی کے طور پر شامل کر لیے گئے ہیں جن میں سے ایک تو بے حد ہنگامہ خیز ثابت ہوا اور جس میں اُنھوں نے اپنے شباب کی لغزشوں کا کھلا اعتراف کیا ہے۔ مولانا ماہرالقادری نے "مکتوباتِ سلیمانی" پر تبصرہ کرتے ہوئے بجا طور پر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ مکتوبات" ایک دلچسپ کتاب کی صورت میں منظرِ عام پر آئے ہیں جن کے مطالعے سے متعدد اہم شخصیتوں سے تعارف ہو جاتا ہے اور متحدہ ہندوستان کی نصف صدی کے سیاسی اور معاشی حالات کا نقشہ آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔"[۲۲۵] ان خطوط میں سید سلیمان ندوی کا اسلوب بھی اپنے شباب پر نظر آتا ہے۔ بے تکلف خطوط کے لیے جس شگفتہ اور بے ساختہ اسلوب کی ضرورت ہوتی ہے، وہ یہاں جا بجا جوت جگاتا ہے۔ اُنھوں نے کہیں کہیں اپنے مخصوص رنگِ طبیعت کے باعث ضلع جگت کی پھلجھڑیاں بھی چھوڑی ہیں۔ ان کے اسلوبِ مکتوب نگاری پر گفتگو

۲۲۴۔ مکتوباتِ سلیمانی (جلد دوم)، ص ۱۱۲

۲۲۵۔ فاران (کراچی) جون ۱۹۶۴ء، ص ۴۷

کرتے ہوئے ادیب (علی گڑھ) کے مبصر نے لکھا تھا، "انھوں نے شبلی و مہدی کے اسلوب تحریر کی زندہ روایت قائم کی ہے۔"[۲۶۶]

ماجد نے مکتوباتِ سلیمانی میں شامل ان کے چار سو ایک مکاتیب کو بڑے سلیقے اور تقریباً ۱۳۰۰ حواشی کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ اُردو کے مکتوباتی ادب میں سید صاحب کے مکتوبات ایک زندہ اضافہ ہیں۔

---

۲۲۶ ادیب (علی گڑھ)۔ جنوری، فروری ۱۹۶۶ء، ص ۹۔

باب پنجم:

افکارِ ماجد

عبدالماجد دریا بادی نے ایک دین دار گھرانے میں آنکھ کھولی تھی۔ ان کی ابتدائی قلمی زندگی کا آغاز مذہب کی حمایت سے ہوا لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ موروثی عقائد میں رخنے پڑتے چلے گئے حتیٰ کہ ماجد خود کو علی الاعلان "ریشنلسٹ" اور "لاادری" کہنے لگے۔ اس قلب ماہیت اور بعد ازاں دین کے ساتھ دوبارہ والہانہ شیفتگی کی تفصیل ہم پہلے باب میں بیان کر چکے ہیں لہٰذا اس کا دُہرانا تحصیلِ حاصل ہے۔ اتنی بات بہرحال جاننے کی ہے کہ ماجد کی عقلیت پرستی میں جہاں اُنیسویں صدی کے ہندوستان کی گہری فکری تبدیلی کا ہاتھ ہے وہیں خود ماجد کی شخصیت کا بھی اس میں کچھ کم دخل نہیں۔ "آپ بیتی" میں ماجد نے مغربی تعلیم اور اس کے سلبی اثرات پر ضرورت سے کچھ زیادہ ہی زور دیا ہے اور اپنی تشکیک کا سبب اس تعلیم کی بارد عقل پرستی اور تجزیہ کاری کو قرار دیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر ماجد انگریزی تعلیم نہ حاصل کرتے پھر بھی تشکیک و ارتیاب کی بھٹی سے ضرور گزرتے۔ آخر غزالی نے کس انگریزی مدرسے میں تعلیم پائی تھی؟ غزالی بھی تشکیک کی وادی سے گزرے جسے وہ ضلال سے تعبیر کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر سوچنے والے دماغ اور ہر دیکھنے والی آنکھ کا یہ مقدّر ہے کہ وہ آبلہ پائی اور سراب گردی کا مزہ چکھے۔ غزالی نے "المنقذ من الضّلال" (سرگزشتِ غزالی) میں اسی حقیقت کی نشان دہی یوں کی ہے:

"درکِ حقائق کا یہ چسکا اور پیاس ابتدا ہی سے تھی اور یہ میری عادت و سرشت میں تھا کہ ان باتوں پر غور کروں۔ اس کو میں نے کسب و اکتساب سے نہیں پایا بلکہ جبلّت و فطرت ہی اس انداز کی تھی کہ جو بات کہوں سچ سمجھ کر کہوں۔ یہی وجہ ہے کہ جوانی کے آغاز ہی میں تقلید کی بندشیں ڈھیلی پڑ گئیں اور عقائدِ موروثہ کا سحر ٹوٹتا ہوا نظر آیا کیونکہ میں دیکھتا تھا کہ

یہاں عقائد کو تحقیق کی بنا پر اختیار نہیں کیا جاتا بلکہ تقلید کے داعیہ سے ایسا ہوتا ہے کہ یہودی بچے یہودیت کو پسند کرتے ہیں، عیسائی عیسائیت کو عزیز رکھتے ہیں اور مسلمان بچوں کی نشو و نما اسلامی روایات پر ہوتی ہے۔ میں نے یہ بھی سن رکھا تھا کہ آنحضرتؐ نے یہ ارشاد فرمایا ہے:
کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ یہودانہ او ینصرانہ او یمجسانہ (ہر ہر مولود فطرت ہی پر پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس کے والدین اس کو یہودی، عیسائی یا مجوسی بنا لیتے ہیں) "
" اس سے میرے باطن میں اس فطرتِ اصلیہ کو معلوم کرنے کی تحریک ہوئی اور میں نے جاننا چاہا کہ یہ فطرتِ اصلیہ کیا ہے اور وہ عقائد کیا ہیں جو بعد میں والدین اور اساتذہ کی تقلید کی وجہ سے عارض ہوتے ہیں۔ تب میرے دل نے کہا میرا مقصود حقائق اشیا کو جاننا ہے اور یہ معلوم کرنا ہے کہ عقائد و خیالات کے اس گورکھ دھندے میں حقیقت کی مقدار کس درجہ ہے؟"[۱]

یہاں غزالی کے ذکر سے یہ ہرگز مقصود نہیں ہے کہ غزالی اور ماجد کا تقابل پیش نظر ہے۔ کہاں غزالی اور کہاں ماجد۔ مقصد محض یہ بتانا ہے کہ تجزیہ، تحلیل اور تفکر کا عادی ذہن وادیِ تشکیک سے گزرے بغیر رہ نہیں سکتا۔ چنانچہ وہ غزالی ہوں یا شیخ عبدالواحد یحییٰ، ابوالکلام آزاد ہوں یا اقبال، عبدالماجد دریا بادی ہوں یا ابوالاعلیٰ مودودی، ایک دور اُن پر ضرور ایسا آیا ہے جب کثرتِ صورت کے مشاہدے نے معانی کو گم کر دیا اور بالآخر وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ نمودِ صور کا قالب ایک ہی ہے:

ع مبیں بکثرتِ صورت کہ گم کنی معنی بہیں کہ قالب چندیں ہزار خشت یکیست

یا پھر یہ کہ: ع

آں کہ ایں نامہ رسم بستہ نوشت است نخست گرہے سخت بہ سر رشتۂ مضمون زدہ است

ع فلسفی راز حقیقت نتوانست کشود گشت راز دگر آں راز کہ افشا می کرد

جرمن فلسفی ریہل Riehl نے شاید انہی معنوں میں کہا تھا کہ انسان تن کر سیدھا کھڑا نہیں رہ سکتا جب تک کوئی ایسی چیز اس کے سامنے موجود نہ ہو جو خود اس سے بلند تر ہے۔ وہ کسی چیز کے دیکھتے ہی کے لیے سر اوپر کر سکتا ہے" چنانچہ وہی ماجد جو ایک زمانے میں" ایک

[۱] " سرگزشتِ غزالی" (ترجمہ محمد حنیف ندوی)، ص ۱۱۱، ۱۱۲

طالب علم" کے روپ میں " الکلام" کی آڑ لے کر دین، روح، عقائدِ اسلامی اور معجزات پر تشکیک کا اظہار کر رہے تھے؛ بعدۂ اُسی دین کی حمایت میں کمر بستہ ہو گئے اور زندگی کے آخری پچاس ساٹھ سال اسی کے "حقائقِ علویہ" کو مختلف پیرایوں میں الم نشرح کرتے رہے۔ وذالك فضل الله یوتیه من یشاء۔

جس زمانے میں ماجد فلسفے اور فکر کی وادیوں میں گھوم رہے تھے اور ان موضوعات پر تواتر سے لکھ رہے تھے؛ وہ "فلسفی شاہ" کے لقب سے مشہور ہو گئے تھے۔ اس زمانے میں ان کے قلم سے فلسفہ و نفسیات پر (واضح رہے کہ اس دور میں نفسیات فلسفہ سے الگ نہیں سمجھی جاتی تھی) بیہ متعدد مضامین نکلے جو الناظر (لکھنؤ)، افادہ (حیدرآباد دکن)، معارف (اعظم گڑھ) اور زمانہ (کانپور) وغیرہ میں شائع ہوتے رہے۔ یہی مضامین بعد میں "فلسفیانہ مضامین" (۱۹۲۶ء)، "فلسفہ کی تعلیم" [۴۲] (س۔ن)، "مبادیِ فلسفہ" (۱۹۳۱ء، ۱۹۳۴ء) اور "فلسفۂ جذبات" (۱۹۱۴ء)، "فلسفۂ اجتماع" (۱۹۱۵ء) اور انگریزی تصنیف The Psychology of Leadership (س۔ن) کے عنوان سے شائع ہوئے۔ ماجد کی اس عہد کی فلسفہ شناسی اور فلسفہ طرازی کی داد اُنھیں ان کے بعض معاصرین نے خوب دی اور اُنھیں "محافظِ عقلیات" قرار دیا۔ مہدی افادی نے عبدالباری ندوی کے نام، جو خود اس دور کے ممتاز فلسفہ نگار تھے، اپنے دو خطوط میں اپنے مخصوص دلچسپ و لطیف انداز میں لکھا:

۱۔ "آپ کی "مادّیت" (مضمون مطبوعہ الناظر) سے متاثر ہو کر میں نے ماجد کو لکھا تھا کہ ایک "رقیب" پیدا ہوا۔ اُنھوں نے آپ کے ساتھ اپنی خصوصیات جتائیں اس لیے مجھے یہ تاویل کرنا پڑی کہ یہ لفظ عجمیوں کی اصطلاح میں نہیں بلکہ عرب کے محاورہ میں استعمال کیا گیا ہے؛ یعنی آپ دونوں محافظِ عقلیات ہیں۔" [۴۳]

---

[۴۲] اس کتاب کا پورا نام ہے "فلسفہ کی تعلیم گذشتہ اور موجودہ" حکیم عبدالقوی دریابادی نے اپنے مضمون "مولانا عبدالماجد دریابادی کی مکمل فہرستِ تصانیف" میں اس کا نام "فلسفہ اور اس کی تعلیم" لکھا ہے جو درست نہیں، ملاحظہ ہو "فروغِ اُردو" کا مولانا عبدالماجد دریابادی نمبر، ص ۸۰۔

[۴۳] "مکاتیبِ مہدی"، ص ۱۰۳، ۱۰۴۔

۲ ۔ " آپ کے جوڑی دار پر فلسفیت کا رنگ اس قدر چڑھ گیا ہے کہ لکھنؤ میں بیٹھ کر "جرمن" سے خوش نہیں معلوم ہوتے، ان سے پوچھیے : ؎

آڑی ہیگل کو جھوم لے گی ٭ وہ چیز جو کچھ اُٹھی اُٹھی ہے "[۴۳]

یہ دونوں خطوط بالترتیب ۱۹۱۸ء اور ۱۹۱۹ء میں لکھے گئے ۔ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس وقت کی اُردو فلسفہ نگاری میں ماجد کی حیثیت کیا تھی ۔

لیکن فلسفہ نگاری اور فلسفہ طرازی میں اس قدر شدّت اور جذب کے بعد آخر ماجد اس نقطۂ انجذاب Point of Saturation تک پہنچ گئے جس کے بعد اس "ظلمات گردی" میں ان کے لیے کوئی کشش نہ رہی ۔ شاید اس لیے کہ "یہ (فلسفہ) بلاشبہ طبیعت میں ایک طرح کی رواقی بے پروائی پیدا کر دیتا ہے اور ہم زندگی کے آلام و حوادث کو عام سطح سے کچھ بلند ہو کر دیکھنے لگتے ہیں لیکن اس سے زندگی کے طبعی انفعالات کی گتھیاں سُلجھ نہیں سکتیں ۔ یہ ہمیں ایک طرح کی تسکین ضرور دے دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سر تا سر سلبی تسکین ہوتی ہے ۔ ایجابی تسکین سے اس کی جھولی ہمیشہ خالی رہی ۔ یہ فقدان کا افسوس کم کر دے گا لیکن حاصل کی کوئی اُمید نہیں دلائے گا ۔ اگر ہماری راحتیں ہم سے چھین لی گئی ہیں تو فلسفہ ہمیں (کلیلہ و دمنہ، پنچ تنتر) کی دانش آموز چڑیا کی طرح نصیحت کرے گا لا تأس علیٰ مافات جو کچھ کھو چکا، اس پر افسوس نہ کر لیکن کیا اس کھونے کے ساتھ کچھ پانا بھی ہے؟ اس بارے میں وہ ہمیں کچھ نہیں بتلاتا کیونکہ بتلا سکتا ہی نہیں ۔"[۴۵]

اقبال نے جو کچھ اپنے بارے میں لکھا تھا وہ ماجد بلکہ ہر فلسفہ شناس کے بارے میں سچ ہے : ؎

حکمت و فلسفہ کردا ست گراں خیز مرا ٭ خضر من از سرم ایں بار گراں پاک انداز

اسی "سبک دوشی" کے نتیجے میں ماجد نے فلسفہ و نفسیات کی راہ چھوڑ کر قرآن و تفسیر کا منہاج اپنایا اور "تا حرکت یک تار نفس" اسی کار عظیم میں لگے رہے ۔

ہم نے زیر نظر باب کو چار فصلوں میں تقسیم کیا ہے ۔ پہلی فصل میں ان کی فلسفہ شناسی

[۴۴] "مکاتیب مہدی"، ص ۱۱۶

[۴۵] ابو الکلام آزاد، فلسفہ، ص ۲۲

کا جائزہ لیا جائے گا ، دوسری میں ان کی نفسیات دانی کا جبکہ تیسری اور چوتھی فصول میں ان کی تفسیری خدمات اور عالمانہ مقام کا تعیّن کیا جائے گا۔ ان چاروں کے بالترتیب مطالعہ سے ماجد کے ذوق و ذہن اور اس کے ارتقا کی ایک مختصر تصویر بھی سامنے آ جائے گی۔

فصل اوّل : عبدالماجد دریابادی بطور فلسفہ شناس

ماجد کی فلسفیانہ نگارشات کے ضمن میں تین سوالات اہم ہیں۔ اوّل یہ کہ جب ماجد نے اُردو میں فلسفہ پر قلم اُٹھایا ، اس زبان میں فلسفہ نگاری کا پس منظر اور روایت کیا تھی اور دوسرا اور اہم تر سوال یہ ہے کہ آج کے تناظر میں ماجد کی ان تحریروں کی کیا اہمیت اور معنویت Relevance بنتی ہے۔ تیسری بات جس کا ذکر ضروری ہے یہ ہے کہ ماجد کا اسلوبِ فلسفہ نگاری کیا ہے ؟

جس زمانے میں ماجد نے فلسفہ نگاری کا آغاز کیا اُردو میں فلسفہ لکھنے کی کوئی مستحکم روایت موجود نہ تھی اور نہ ہی فلسفیانہ اصطلاحات کی کوئی باضابطہ تشکیل ہوئی تھی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اگر ماجد سے پہلے فلسفہ کے موضوع پر کچھ ملتا بھی ہے تو وہ فلسفہ سے زیادہ نفسیات کے موضوعات سے بحث کرتا ہے اور اس میں منطق کے مباحث بھی شامل ہوتے تھے مثلاً بابو برج بہادر کا "رسالۂ فلسفہ" (۱۹۰۱ء) جس میں فلسفہ تو شاذ کے حکم میں داخل ہے البتہ منطق اور نفسیات کے بیشتر موضوعات اس میں مل جاتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ آج سے تقریباً ایک صدی قبل ابھی منطق اور نفسیات فلسفہ سے الگ علوم کے طور پر متعارف نہ ہوئے تھے۔ چنانچہ اس ضمن میں ہوفڈنگ کی مشہور کتاب A History of Modern Philosophy دیکھی جا سکتی ہے جس سے خود ماجد نے متعدّد مقامات پر استفادہ کیا ہے۔ اس کتاب میں بھی فلسفہ و نفسیات الگ الگ نہیں بلکہ ایک ہی کُل کے مربوط اجزا ہیں۔ اصل میں علوم کی لاتعداد فروع تخصّص Speciali-zation کے دَور کی پیداوار ہیں ورنہ مربوط معاشروں میں تمام علوم و فنون ایک ہی کلیّت کے مظہر ہوا کرتے تھے اور یکساں اصولِ روایت کے ماتحت آتے تھے۔

ماجد کی فلسفہ نگاری سے قبل "اثباتِ واجب الوجود" (۱۹۱۱ء) جیسی مختصر کتب بھی لکھی جاچکی تھیں۔ مفتی محمد انوار الحق کی یہ کتاب بھی کوئی مستقل تصنیف ہونے کے بجائے بیشتر آرمسٹرانگ کی مشہور کتاب "گاڈ اینڈ سول" سے ماخوذ تھی جس میں مصنف نے جدید خیالات کے حامل فلاسفۂ موحدین کے پیش کردہ دلائل کا خلاصہ درج کیا تھا۔ مفتی صاحب نے خود اعتراف کیا ہے کہ "میں اپنی کتاب کے لیے تصنیف ہونے کا دعویٰ نہیں کرتا۔ میں نے صرف حکمائے مغرب کے بیانات کا خلاصہ کرکے ان کا ترجمہ کر دیا ہے ۔" میں صرف یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ جو دلائل فلاسفۂ یورپ وحدانیت و قدرتِ باری تعالیٰ پر آج پیش کر رہے ہیں، انہی کو اسلام نہایت اور جامعیت کے ساتھ اب سے تیرہ سو برس پہلے دنیا کو دکھا چکا ہے اس لیے میں نے جابجا آیاتِ قرآنی درج کر دی ہیں لیکن دعووں کی سند بنانے کے لیے نہیں بلکہ ان کی تعلیم اور دلائل عقلی کے حاصل کردہ نتائج میں باہم توافق و تطابق دکھانے کے لیے۔"[۵۶]

میر حسن الدین نے اپنی ملخّص ترجمہ کردہ کتاب "مبادی فلسفہ"[۵۷] میں اردو فلسفہ نگاری میں ماجد اور اُن کے ساتھ ساتھ مولانا عبد الباری ندوی کے تخصص اور اوّلیت کا بجا طور پر اعتراف ان الفاظ میں کیا تھا: "ہندوستان میں انگریزی تعلیم کو رائج ہوکر نصف صدی کا عرصہ ہوا۔ ابتدا سے اب تک ہندوستانی فلسفہ پڑھتے رہے اور اب بھی کالجوں میں فلسفہ کے طلبا کی خاصی تعداد نظر آتی ہے ۔ مقامِ حیرت ہے کہ اس طویل مدّت کی تعلیم پر بھی اُردو زبان میں فلسفۂ جدید کی کتابوں کا اس قدر فقدان ہے ۔ ہم کو مولانا عبد الماجد اور مولوی عبد الباری ندوی کا ممنون ہونا چاہیے کہ انہی کی وجہ سے دو چار اچھی کتابیں اُردو زبان میں موجود ہوگئیں۔"[۵۸]

خود ماجد کو بھی فلسفہ کے باب میں اُردو کی کم مائیگی کا احساس تھا اور ان کا ارادہ تھا کہ مشاہیر فلاسفۂ مغرب کے افکار کو اُردو میں منتقل کیا جائے۔ چنانچہ جب ۱۹۱۲ء میں انہوں نے

---

۵۶ "اثباتِ واجب الوجود"، ص ۴

۵۷ واضح رہے کہ ماجد کی "مبادی فلسفہ" (۱۹۳۱ء) سے تین سال قبل میر حسن الدین کی ترجمہ کردہ کتاب (مصنفہ اے ایس رایو پورٹ) اسی نام سے شائع ہوچکی تھی ۔

۵۸ میر حسن الدین، دیباچہ "مبادی فلسفہ"، ص۔ ندارد

" النّاظر" میں اشاعت کے لیے اپنا مضمون " فلسفہ اس کی ماہیت اور اس کے مذاہب" بھیجا تو ساتھ ہی رسالے کے مدیر مولوی ظفرالملک کو ایک خط بھی لکھا جس کے دو اقتباسات دلچسپی سے خالی نہ ہوں گے۔ ان سے ماجد کے ذہن اور عہدِ جوانی کے مخصوص طرزِ فکر کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے :

" میں چاہتا ہوں کہ اس طرح کے مضامین کا ایک پورا سلسلہ نکالوں جس کے ہر مضمون میں ایک ایک مشہور فلسفی کے مذہب کی تلخیص ہو۔ اس مجوزہ سلسلے کے چند عنوانات یہ ہیں : فلاطون اور عالمِ مثال، ارسطو اور اخلاقیات، ارسطو اور فنِ منطق، اسپنوزا اور وحدت الوجود، مل اور قوانینِ استقراء، کینٹ اور علمیات، برکلے اور روحانیات، لاک اور تجربیت، کومٹ اور فلسفۂ حسّی وغیرہ، اس طرح اس سلسلے کے پورے ہو جانے پر اردو میں تمام اہم مسائلِ فلسفہ ایک خاص تفصیل کے ساتھ آجائیں گے۔ یہ کام آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ آسان نہیں۔ ایک بڑی دقت اصطلاحاتِ علمی کے متعلق ہے۔ نئی اصطلاح کے وضع کرتے وقت اگر کوئی معمولی سا اُردو کا لفظ رکھیے تو وہ اصطلاحی شان نہیں رکھتا۔ اس میں سوقیت نظر آتی ہے، اور اگر کوئی عربی لفظ تلاش کر کے لائیے تو وہ کانوں کو نامانوس معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال یہ دقت بھی اگر چہ بہت بڑی دقت ہے لیکن اس سے بڑھ کر حوصلہ فرسا یہ خیال ہے کہ ایسی تحریروں کے پڑھنے والے کتنے ہیں ؟ "[۹]

" اس بدمذاقی کا اصل باعث میرے نزدیک یہ ہے کہ ہماری پبلک آج سے ۲۵-۳۰ سال پیشتر بعض دوسرے مشاغل میں اس قدر منہمک تھی کہ خالص علمی مسائل پر متوجہ ہونے کا اسے موقع ہی نہ تھا۔ یہ مشاغل کیا تھے ؟ ایک تو شعر و شاعری، دوسرے مذہب۔ ان میں سے شعر و شاعری کا زور تو اب ہلکا پڑنے لگا ہے۔ اور اگر یہی حالت رہی تو چند سال میں قوم میں شاعرانہ عنصر حدِ اعتدال پر آجائے گا لیکن مذہبی انہماک باوجود بادی النّظر میں انحطاط پذیر ہونے کے ابھی تک جوں کا توں ہے۔ فرق جو کچھ ہوا ہے وہ یہ کہ اس سلسلے میں بعض پرانی اصطلاحات اور پرانے ناموں کی بجائے اب کچھ نئی اصطلاحات اور نئے نام لوگوں کی زبان پر چڑھ گئے ہیں۔

[۹] " فلسفیانہ مضامین "، ص ۴

پہلے پبلک پر امام ابویوسف، مُلّا علی قاری، جلال الدین سیوطی کی حکومت تھی اور اب امام غزالی، ابن رشد، فرید وجدی کا دورہ ہے ۔ یا پہلے لڑکی کی حمایت کا وجوب فقہا و محدثین کے اقوال سے ثابت کیا جاتا تھا مگر اب اس کی فرضیت پر نصوص قرآنی کی مُہریں لگائی جارہی ہیں ۔ غرض مذہبی غلو تو بہ تغیر اسماء و مصطلحات علیٰ حالہٖ قائم ہے، ہاں شاعری کا اثر البتہ ہلکا پڑ گیا ہے۔[۱]

مندرجہ بالا دوسرے اقتباس سے بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس دور میں مذہب کے بارے میں ماجد کیا رائے رکھتے تھے ۔ یہی ماجد جو یہاں "خالص علمی مشاغل" پر والہ و شیفتہ نظر آتے ہیں اور قوم کو محض اس بنیاد پر بدمذاق قرار دے رہے ہیں کہ وہ مذہب سے وابستہ نظر آتی ہے، خود چند سال بعد "خالص علمی مشاغل" کو تج کر اسی مذہب کی حمایت و نصرت میں قلم اُٹھاتے نظر آتے ہیں اور اس طرح اور اس شان سے کہ ماجد اور مذہب ایک دوسرے کے مترادف نظر آنے لگتے ہیں ۔ اصل میں دُنیا بھر کی بیعتیں فسخ ہوسکتی ہیں لیکن قالوا بلیٰ والی بیعتِ ازلی فسخ نہیں ہوسکتی ۔ پھر ماجد کی مذہبی نگارشات کے مقابلے میں ان کی فلسفیانہ نگارشات صرف قلیل ہی نہیں کم معیاری بھی ہیں ۔

ماجد کی فلسفیانہ تحریروں کا زمانہ ۱۹۱۲ء سے ۱۹۱۹ء تک پھیلا نظر آتا ہے ۔ ان کی فلسفیانہ تحریروں کا اوّلیں مجموعہ " فلسفیانہ مضامین " ہے جو ۱۹۲۶ء میں ایڈیٹر "النّاظر" نے ان کی رضامندی کے بغیر شائع کیا ۔ ماجد نہیں چاہتے تھے کہ ان کی زمانۂ الحاد کی فلسفیانہ تحریریں بغیر نظرثانی کے شائع ہوں ۔ بعد میں یہی مضامین چند دیگر مضامین کے شمول کے ساتھ کامل نظرثانی کے بعد " مبادیِ فلسفہ " کے نام سے شائع ہوئے ۔ بعض مقامات پر تو صفحوں کے صفحے بدل دیے گئے ۔ یہی سبب ہے کہ " فلسفیانہ مضامین " کی ادعائیت، مذہب بیزاری اور کسی قدر کٹیلا لہجہ " مبادیِ فلسفہ " میں کہیں نظر نہیں آتا۔ خود " فلسفیانہ مضامین " کے آخر میں جناب ظفر الملک کا ایک نوٹ بے حد اہم ہے ۔ اس نوٹ سے ماجد کی فکری قلبِ ماہیت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے اور پتا چلتا ہے کہ وہی فلسفیانہ تحریریں جو ایک زمانے میں ماجد کے لیے مایۂ افتخار تھیں، اب ان کی اپنی نگاہ میں پایۂ اعتبار سے

---

[۱] " فلسفیانہ مضامین "، ص ۶۰۵

کس قدر کرچکی تھیں۔ ظفر الملک کے تمتائی نوٹ کا درج ذیل حصہ لائق توجہ ہے :

" گذشتہ چند سالوں کے اندر ان کے مذہبی خیالات میں ایک تغیر عظیم ہوگیا ہے۔ پہلے اگر وہ ایک متشکک فلسفی تھے تو اب بفضل ایزدی ایک پابند شریعت صوفی کہے جانے کے مستحق ہیں۔ خیالات کی اس تبدیلی کے ساتھ ساتھ مشاغل میں بھی تغیر ہونا لازمی تھا اس لیے فلسفۂ جدید کی ترجمانی کرنے کی بجائے اب ان کی ساری قوت اس ازلی وابدی خدا کے کے آخری رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لائے ہوئے پیام کی تشریح و تبلیغ میں صرف ہو رہی ہے جس کا وجود پہلے کبھی ان کے لیے سبب انکار تھا تو کبھی موجب تشکیک۔ ایسی صورت میں اس کی اُمید عبث ہوگی کہ اس نا تمام کتاب کی وہ تکمیل کر سکیں۔"[۱۱]

نقطۂ نظر میں اسی انقلاب عظیم کا نتیجہ ہے کہ وہ بکلے پر مستقل کتاب نہ لکھ سکے جس کا وہ ارادہ کر چکے تھے اور محض ابتدائی دو ابواب یعنی سوانح اور اخلاق و عادات ہی پر قلم فرسائی کر سکے۔ بعد ازاں اگر انھوں نے بکلے یا ہیوم پر کچھ لکھا بھی تو ان کے ردّ ہی میں لکھا نہ کہ ان کے افکار کے اثبات میں۔ چنانچہ اس ضمن میں ان کا ایک معرکہ آرا مضمون "معجزات اور فلسفۂ جدیدہ" تین اقساط میں ۱۹۳۳ء میں "سچ" میں شائع ہوا جس کا کسی قدر تفصیلی ذکر آئندہ صفحات میں ہوگا۔ یہ مضمون ان کی کسی فلسفیانہ کتاب میں جگہ نہیں پا سکا۔

"فلسفیانہ مضامین" میں ماجد نے مندرجہ ذیل موضوعات پر قلم اُٹھایا: فلسفہ، اس کی ماہیت اور اس کے مذاہب، فلسفہ کی تعلیم گذشتہ اور موجودہ[۱۲]، فلسفہ و تشکیک، مل کی منطق، نظامِ ازدواج، بکلے کے حالات، جبکہ "مبادیٔ فلسفہ" (حصۂ اوّل و دوم) میں درج ذیل مضامین شامل تھے:

فلسفہ اور مذاہبِ فلسفہ پر ایک نظر، مل کی منطق، مقدمہ مکالمات برکلے، عادت اور فلسفۂ عادت، نفس و مفرداتِ نفس، ماہیتِ جذبات، تشکیک اور متشککین، حس، عمل

[۱۱] "فلسفیانہ مضامین"، ص ۲۶۱، ۲۶۲

[۱۲] "الناظر" میں ۱۹۱۲ء میں شائع ہوتے والا یہی مضمون بعد ازاں الناظر پریس لکھنؤ سے الگ سے کتابی شکل میں بھی اسی نام سے شائع ہوا۔

توجہ، مکالمۂ دوم از مکالمات برکلے، واجب الوجود اور حکمائے جرمنی، حکمائے ہند کا فلسفۂ جذبات، مذہب ارتقائی نقطۂ نظر سے۔

مندرجہ بالا دونوں فہارس مضامین کا جائزہ لینے سے پتا چلتا ہے کہ بعض مضامین دونوں فہرستوں میں مشترک ہیں۔ جو مضامین پہلے "فلسفیانہ مضامین" میں شامل تھے، بعدازاں لفظی و معنوی نظرثانی کے بعد "مبادی فلسفہ" میں شامل کر لیے گئے۔ مثلاً "فلسفہ اور مذاہب فلسفہ پر ایک نظر"، "مل کی منطق"، "تشکک اور متشککین" اصلاً "فلسفیانہ مضامین" ہی سے لیے گئے اور نظر ثانی کی کٹھالی سے گزارے گئے۔ نفس و مفردات نفس، ماہیت جذبات، حکمائے ہند کا فلسفۂ جذبات، یہ تین مضامین "فلسفۂ جذبات" سے لے کر "مبادی فلسفہ" میں شامل کیے گئے۔ یہ تینوں مضامین مع چند دیگر مضامین کے یعنی مل کی منطق، عادت، اور فلسفۂ عادت، حس اور عمل توجہ اصلاً فلسفہ سے زیادہ نفسیات و منطق سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے اگر ہم ماجد کے خالص فلسفیانہ مضامین کا شمار کرنا چاہیں تو ان کی تعداد نصف درجن سے نہیں بڑھتی۔ زیر نظر اوراق میں ہم ان کے انھی خالص فلسفیانہ مضامین کا جائزہ لیں گے۔ رہا یہ سوال کہ ماجد نے منطق و نفسیات کے مباحث فلسفہ میں شامل کیوں کیے تو اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے یعنی یہ کہ بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی تک ابھی فلسفہ و نفسیات و منطق کے حدود پوری طرح متعین نہ ہوئے تھے۔ اس ضمن میں "تاریخ فلسفۂ جدید" کے مصنف کا موقف قابل ملاحظہ ہے۔ اس کے خیال میں:

"فلسفیانہ تحقیق کے چار بڑے مرکزی مسائل ہیں۔ شاید ان کی مختصر سی تشریح میری کتاب کے سمجھنے میں مد ہو۔ ۱۔ مسئلۂ علم یا مسئلۂ منطق... ۲۔ مسئلۂ وجود یا کونیاتی مسئلہ... ۳۔ مسئلۂ تخمین (اخلاقی مذہبی مسئلہ)... ۴۔ مسئلۂ شعور یا نفسیاتی مسئلہ..."[۳۱۵]

اسی طرح راپوپورٹ نے فلسفہ کا تعلق درج ذیل مباحث سے قائم کیا ہے:

"۱۔ مابعد الطبیعیات	۲۔ فلسفۂ فطرت
۳۔ نفسیات	۴۔ منطق
۵۔ جمالیات	۶۔ اخلاقیات

۳۱۵ ہوفڈنگ: تاریخ فلسفۂ جدید، جلد اوّل (مترجم خلیفہ عبدالحکیم)، ص ۳۶۲

۷ - فلسفۂ قانون ۸ - اجتماعیات اور فلسفۂ تاریخ " [۲۷]

ماجد نے اپنے فلسفیانہ مضامین میں فلسفہ کی تعریف، اس کے حدود، طریق کار، اہمیت، مختلف فلسفیانہ مکاتب کے قیام کے وجوہ اور پھر فلسفے کے آغاز سے لے کر یعنی پہلے باضابطہ فلسفی طالیس سے لے کر برگساں تک کے افکار کا خلاصہ بیان کیا ہے۔ ان مضامین میں انھوں نے فلسفہ کی تعلیم کے خدوخال بھی نمایاں کیے ہیں۔ پھر فلسفے کی بعض اہم شاخوں مثلاً تشکیک اور اس کے فلسفہ پر بھی تفصیل سے لکھا ہے اور بتایا ہے کہ تمام تضاد و تخالف کے باوجود اس امر پر فلسفی متفق رہے ہیں کہ انکشاف حقیقت ان کے بس میں ہے۔ یوں انھوں نے تکوین عالم کی علت کے باب میں نظریہ سازی کی لیکن فلسفۂ تشکیک کے علم برداروں نے سقف و محراب کو چھوڑ کر عمارت کی بنیاد پر نگاہ ڈالی اور کہا کہ یہ مسئلہ تو بعد کا ہے کہ دنیا میں وجود حقیقی کس شے یا کن اشیا کا ہے پہلے تو یہ طے کرنا باقی ہے کہ آیا انسان کے لیے کسی حد تک کسی حقیقت کا علم ممکن بھی ہے۔ گویا بات وہی ہوئی جس کا یگانہ نے اپنے مخصوص اسلوب میں ذکر کیا ہے:

علم کیا، علم کی حقیقت کیا جیسی جس کے گمان میں آئی

اور انتہا تو یہ ہے کہ بقول آرسیسلاس Arcesilas ہم حقائق اشیا سے اس قدر لاعلم ہیں کہ خود اپنی حقیقی لاعلمی تک کا علم نہیں رکھتے۔ انیسیڈمس نے خدا کے متعلق روایتوں کے سارے تخیلات تار تار کر دیے اور کائنات کے باب میں لکھا کہ ہمارے تمام معلومات و مدرکات محض اعتباری ہیں۔ بہرحال خواہ وہ فسطائی ہوں، خواہ پرہو Pyrrho یا اس کا شاگرد ٹمن ہو، کارنیڈس ہو یا انیسیڈمس، سیکسٹس امپریکس Sextus Empiricus ہو یا اٹھارویں صدی کا ہیوم وغیرہ، ماجد نے تشکیک کی مختلف جہات کے ضمن میں ان تمام کے افکار سے اعتنا کیا ہے

[۲۷] میر حسن الدین: (مترجم مبادی فلسفہ، ص ۸، ویسے راپو پورٹ اور ہوفڈنگ سے بہت پہلے ہملٹن نے بھی فلسفے کا شجرہ مرتب کرتے ہوئے اس کی اقسام میں مادی اور مذہبی کی تقسیم کی تھی اور ذہنی فلسفہ کی مزید تفریع کرتے ہوئے اس کی تین اقسام یعنی علم ظہورات ذہنی (نفسیات)، علم النوامیس ذہنی اور علم مابعد الطبیعیات گنوائی تھیں۔

اور ہیوم اور قدمائے یونان کی تشکیک کے امتیازات کی بھی نشاندہی کی ہے:

کائنات اور اس کی حقیقت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہر علّت کا ایک معلول ہے اور وہ معلول بذاتِ خود ایک اور علّت کا نتیجہ۔ سوال یہ ہے کہ علّت و معلول کا یہ سلسلہ لامتناہی ہے یا کہیں ختم بھی ہوتا ہے۔ کیا کسی ایسی ذات پر پہنچ کر ٹھہرا جا سکتا ہے جسے تمام موجودات کی علّت قرار دیا جا سکے لیکن جو خود کسی کی معلول نہ ہو۔ اسی کا نام ذاتِ الٰہ ہے۔ کلاسیکی یونانی فلسفہ بلکہ اس سے بھی قبل کے فلسفیانہ افکار سے لے کر آج تک مختلف فلسفیانہ مکاتب نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ آئی سس کے ایک مندر پر یہ الفاظ کندہ ہیں، "میں ہر وہ چیز ہوں جو تھی، جو ہے، جو ہوگی اور کوئی فانی ہستی اس نقاب کو اُلٹ نہ سکی جو میری بقائے دوام کو "چھپائے ہوئے ہے" مقصود یہی ہے کہ کس نکشود و نکشاید بہ حکمت ایں معمّا را۔

ماجد نے "واجب الوجود اور حکمائے جرمنی" نامی مضمون میں ذاتِ الٰہ کے بارے میں جرمن فلاسفر کے افکار پیش کیے ہیں اور اس ضمن میں اسپینوزا کو روحانی وحدتِ وجود کا سب سے بڑا یورپی معلّم قرار دیا ہے اور بتایا ہے کہ وہ علّت العلل کو ذی حس؛ باشعور اور صاحبِ ادراک ہستی تصوّر کرتا ہے۔ اس کے برعکس کانٹ کا دعویٰ یہ تھا کہ روح و مادّہ کیا معنی، کائنات میں کسی شے کی بھی ماہیت کا علم انسان کو نہیں ہو سکتا۔ ماننا اور جاننا دو مختلف چیزیں ہیں۔ ذہنِ انسانی کے لیے کانٹ کا بہترین مشورہ یہی ہے کہ وجودِ مطلق کے مسئلہ پر استدلالی حیثیت سے غور کرنا غیر ضروری اور بے ثمر کوشش ہے جبکہ کانٹ کا شاگرد فختے اپنے استاد کے اصولوں کو قطع کرتا ہوا عقلی حیثیت ہی سے وجودِ مطلق پر دلائل قائم کرتا ہے۔ ہیگل کا نظریۂ واجب الوجود ان سب سے زیادہ غامض اور پُر پیچ ہے۔ مضمون کے آخر میں ماجد نے واجب الوجود کے ضمن میں حکمائے جرمنی کے افکار کا ذکر کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس سے بخوبی یہ احساس ہوتا ہے کہ اب ماجد کو فلسفہ کی نارسائیوں کا کامل احساس ہو چلا تھا۔ یوں بھی دیکھا جائے تو فلسفہ از آغاز تا امروز رَد در رَد کی ایک طویل داستان کے سوا اور کچھ نہیں جس سے اکبر کے اس حکیمانہ مصرع کی تصدیق ہوتی ہے کہ ع فلسفے میں کون کس کا دوست ہے۔

بہرحال ماجد نے لکھا ہے، "یہ ہے ایک نہایت ہی مختصر اور لازمی طور پر ناقص و ناتمام

خالۂ اس فلسفۂ واجب الوجود یا وجودِ مطلق کا جسے مشاہیر حکمائے جرمنی نے بڑے آب و تاب، دھوم دھام کے ساتھ پیش کیا اور یونیورسٹیوں کے صدہا پروفیسر آج تک انہی نظریات پر سر دُھن رہے ہیں۔"[۱۵]

مبادی فلسفہ کا آخری مضمون "مذہب ارتقائی نقطۂ نظر سے" بذاتِ خود دیتا رہا ہے کہ اب ماجد کا مذہب کے باب میں تشکیکی میلان نہیں رہا اور وہ مذہب کو حیاتِ انسانی کے ارتقا کی ایک نہایت ضروری منزل قرار دیتے ہیں: "پس ان جذبات کا اگر زور توڑنا ہے تو یہ ناگزیر ہے کہ ان کے مخالف جذبات ہی قوی تر اور محکم تر پیدا کیے جائیں اور یہ جذباتِ حسنہ، جذباتِ خبیثہ کو اس طرح ہڑپ کر جائیں جس طرح اژدہا سانپوں کو نگل جاتا ہے اور یہ مقصد ایک وحی و الہام کرنے والی ذات، ایک عقل و ادراک، ہوش و خرد، روح و مادّہ سے مافوق و ماوراء ہستی، ایک چون و چرا، ردّ و قدح، نقد و جرح سے بالاتر، بلند تر حاکم کے ماننے ہی سے پورا ہو سکتا ہے۔"[۱۶]

"مبادی فلسفہ" ہی کا ایک اور اقتباس ملاحظہ ہو جس سے پتا چلتا ہے کہ اب ماجد متشکک فلسفہ نگار نہیں رہے بلکہ ایک بہترین خالق ہستی کا بہ دل اعتراف و اعلان کر رہے ہیں:

"اب نظامِ عصبی کی ساخت پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بعینہٖ اس قسم کے مادّہ سے بنا ہے جو کسبِ عوائد کے لیے خاص طور پر موزوں ہے۔ بکری کا بھیجا اکثر اشخاص نے دیکھا ہوگا، بس اسی طرح کا ملین، پلپلا اور لچک دار مادّہ انسانی دماغ و نخاع کے اندر ہوتا ہے اور جس مادّہ سے اعصاب کی ترکیب ہوئی ہے، لینت و قابلیتِ فطر (یعنی لچک) کے لحاظ سے وہ بھی بالکل اس کے مشابہ ہے، فتبارک اللہ احسن الخالقین۔"[۱۷]

"مبادی فلسفہ" کے مقابلے میں ان کی غیر نظرِ ثانی شدہ فلسفیانہ تحریروں پر مشتمل "فلسفیانہ مضامین" دیکھی جائے تو وہاں کئی مقامات پر ماجد کی آزاد خیالی، مذہب بیزاری اور ادعائیت کے نقش دیکھے جا سکتے ہیں۔ چند اقتباسات ملاحظہ کریں جن سے ماجد کی نری کھری آزاد فکری،

[۱۵] "مبادی فلسفہ" (بارِ دوم)، ص ۳۱۷ [۱۶] حوالۂ سابق، ص ۳۳۹
[۱۷] حوالۂ سابق، ص ۱۳۱

مبنی بر انکار مثال کاری اور آزاد فکروں اور ملحدوں کے بارے میں ان کے تعریفی و توصیفی اظہارات سامنے آتے ہیں:

"اسی کے ساتھ یہ نکتہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ فلسفہ چونکہ انسان کو تقلید کی بندش سے آزاد کر کے اسے بجائے خود اپنے قوائے دماغی سے کام لینا سکھاتا ہے، اس لیے اجتہادِ فکری کی یہ روح، یہ اسپرٹ کسی قوم میں اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتی جب تک کہ وہ قوم اپنے اسلاف سے ترکہ میں پائے ہوئے خیالات و معتقدات پر تقلیداً قائم رہنے پر قانع ہے۔" [۱۸]

"مصادرۃ علی المطلوب": اس کا منشا یہ ہے کہ جس شے کو ثابت کرنا مقصود ہے یا جو شے مابہ النزاع ہوتی ہے، انسان اسی کو یا اس کی کسی تعریف کو، مقدمات میں صحیح فرض کر لیتا ہے، حالانکہ اگر فریقِ ثانی کو بھی اس کی صحت مسلّم ہوتی تو کوئی جھگڑا ہی سرے سے نہ پیدا ہوتا۔

مثال (۱)

"کسی کلام کا وجود اپنے متکلم کے وجود کا مستلزم ہے

خدا کا کلام موجود ہے

لہٰذا خدا کا وجود ہے۔" [۱۹]

"ڈارون کی شہرۂ آفاق کتاب "اصل الانواع" جو شریعتِ ارتقا کا صحیفہ ہے۔" [۲۰]

"کلیسے نہایت استقلال و پامردی کے ساتھ کئی ماہ تک مقاومتِ مرض کیا۔ لشکرِ امراض نے بالآخر جسم پر کامل تسلط حاصل کر لیا اور حرارتِ عزیزی کو اس کے مستقر سے خارج البلد کر دیا۔ ۲۹ جون ۱۸۹۵ء کو ساڑھے تین بجے دن کے یہ آفتابِ کمال افقِ ہستی سے ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا۔" [۲۱]

"یونان کی خاک نے منجملہ اور پیمبرانِ حقیقت شناسی کے ارسطو کو پیدا کیا جو نبوتِ فلسفہ کا خاتم ہے۔" [۲۲]

---

[۱۸] "فلسفیانہ مضامین"، ص ۲۰ — [۱۹] حوالۂ سابق، ص ۱۲۶

[۲۰] حوالۂ سابق، ص ۲۲۸ — [۲۱] حوالۂ سابق، ص ۲۳۷

[۲۲] حوالۂ سابق، ص ۷۶

" ہندوستان، جاہل اور بر خود غلط ہندوستان کا کیا حال ہے؟ تمام ملک میں اس سرے سے اس سرے تک نگاہ دوڑاؤ، فلسفی تو کیا فلسفہ سنج مصنّف بھی شاید ہی نظر پڑے۔۔۔ ہمارے اربابِ وطن کی یہ شامت ہے کہ جہالت کو علم سمجھتے ہیں۔ نہ جاننے پر بھی یہ دعویٰ ہے کہ سب کچھ جانتے ہیں اور نادان پبلک پر اپنی فلسفہ دانی کا سکہ بٹھانے کے لیے عجیب عجیب پُر فریب طریقے استعمال کرتے ہیں۔" [۲۳]

ماجد کی اس بے باک نگاری میں ادعائیت کا رنگ صاف جھلکتا ہے۔ ہو سکتا ہے وہ خود کو ایک فلسفی سمجھتے ہوں کیونکہ ان کے بعض معاصرین نے اُنھیں ایسا ہی سمجھا تھا[۲۴] لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی فلسفیانہ تحریریں بیشتر مشاہیر فلاسفہ یا فلسفہ نگاروں کے افکار کا خلاصہ ہیں اور سوائے چند مقامات کے یہ کہیں بھی اجتہادِ فکر کا پتا نہیں دیتیں۔ چنانچہ وہ "فلسفیانہ مضامین" ہو یا "مبادی فلسفہ"، ماجد نے تقریباً ہر جگہ حکمائے مغرب کے افکار کو ملخصاً پیش کر دیا ہے۔ اس باب میں اُنھوں نے جن کتب سے فائدہ اٹھایا ہے ان کے اور ان کے مصنّفین کے نام درجِ ذیل ہیں:

1. Jenet's *History of the Problem of Philosophy*
2. Hegel's *History of Philosophy*
3. Lange's *History of Materialism*
4. George Grote's *Plato* (Vol-I)
5. W. Wallace's *Epicureanism*
6. W. Wallace's *Stoicism*

---

[۲۳] "فلسفیانہ مضامین"، ص ۹۶

[۲۴] ماجد ان معنوں میں یقیناً فلسفی تھے جن معنوں میں یہ لفظ تھورو نے استعمال کیا ہے۔ تھورو کے خیال میں فلسفی صرف نازک خیالات کا حامل نہیں ہوتا اور نہ ہی صرف وہ جو کسی مکتبِ فلسفہ کی داغ بیل ڈالے بلکہ وہ ہوتا ہے جو دانش سے محبت کرے اور اس کے اصولوں کے مطابق زندگی بسر کرے۔ ایسی زندگی جس میں سادگی، آزادی، وسعتِ قلب اور اعتماد ہو۔

7. Harald Hoffding's *A History of Modern Philosophy*
8. Frazer's *Life of Berkley*
9. Mill's *Autobiography*
10. Duncan's *Life & Letters of H. Spencer*

۱۱۔ رسائل فارابی
۱۲۔ الکلام (شبلی)
۱۳۔ تاریخ فلاسفۂ یونانیتین (ترجمہ: سید عبداللہ آفندی)

ذیل میں ایسے چند مقامات کی نشاندہی کی جاتی ہے جو مندرجہ بالا بعض کتب کے مرہون منت ہیں:

۱۔ "اپیکورس فطرتاً نہایت ضعیف القویٰ تھا اور اس کی جلد تو اس قدر نازک واقع ہوئی تھی کہ بھاری لباس کی مطلق برداشت نہ ہو سکتی لیکن اس نحیف الجثگی پر بھی وہ سخت سے سخت ریاضت کرتا اور غیر معتدل طریقے سے کسی شبستانِ عشرت میں شرکت نہ کرتا۔" [۲۵]

مندرجہ بالا اقتباس اصل میں ڈبلیو ولیس کی مشہور کتاب Epicureanism سے ماخوذ ہے۔ اقتباس ملاحظہ ہو:

"His skin too was so tender that any dress beyond a mere tunic was unbearable.... Instead of the revelry and the dainty dishes which we should probably associate with the name epicure, we find a meal of plain bread and water with half a pint of light wine occasionally added. "Send me", says Epicurus, in one of his letters, "send me some cheese of Cynthos, so that when I will I may fare sumptuously. The life of the Epicurean circle attempted to inculcate plain living, not as duty, but as a pleasure." [۲۶]

۲۔ " اس کے زمانے میں ایک قیامت خیز قحط پڑا۔ ایسا عظیم الشان قحط کہ اس کی نظیر

[۲۵] "فلسفیانہ مضامین"، ص ۶۹

[۲۶] "Epicureanism"، ص ۴۶، ۴۹

تاریخ عالم میں بمشکل ملے گی۔ انتہا یہ تھی کہ ایک مکان میں باپ بیٹے فاقوں پر فاقے کیے انتظارِ اجل میں بیٹھے تھے کہ دفعتاً چھت سے ایک مُردہ چوہا گرا۔ اس کا گرنا تھا کہ باپ بیٹا دونوں اسے نعمتِ غیر مترقبہ سمجھ کر بے ساختہ اس پر دوڑے اور ایک دوسرے کو اپنا رقیب پا کر باہم دست و گریباں ہوگئے۔ قحط کی عظیم الشان اہمیت کا اندازہ کرنے کے لیے یہ واقعہ کافی ہے لیکن ایسے موقع پر بھی اگر تمام ملک میں کوئی گروہ جمعیتِ خاطر قائم کیے ہوئے تھا تو وہ اپیکورس اور اس کے رفقا کی جماعت تھی۔ ان لوگوں کے پاس جو کچھ سامانِ رسد تھا، اس کو یہ مساوی تعداد میں سہولت کے ساتھ باہم تقسیم کر لیتے۔"[۲۷]

مندرجہ بالا اقتباس بھی ویلیس کے ذیل کے اقتباس سے لیا گیا ہے:

"A dreadful famine in the city was the consequence, the necessaries of life began to fail. A bushel of salt sold for twenty shillings, and for a peck of wheat people were willing to pay more than ten pounds. In one house a father and son were sitting in moody despair: suddenly a dead mouse fell from the roof, and the two wretched creatures sprang up and fought over the tiny prey. Epicurus and his companions managed to subsist on beans, counted out in equal numbers to each member of the household."[۲۸]

اپنے بعض مضامین میں ماجد نے ہوفڈنگ کی "تاریخ فلسفۂ جدید" سے بھی متعدد مقامات پر استفادہ کیا ہے۔ ماجد کے ایک مضمون کے مختصر اقتباسات اور اصل کتاب کا انگریزی متن ملاحظہ کیجیے:

۱۔ "آخر کار ایک عظیم الشان مذہبی مجلس منعقد ہوئی جس نے اسپنوزا کو تارکِ موسویت قرار دے کر اس سے بالکل قطع تعلق کر لینے کا فیصلہ صادر کر دیا۔ اہلِ شہر بلکہ خود اسپنوزا کے اہلِ خاندان و احباب کو اس سے کسی قسم کی راہ و رسم رکھنے کی قطعی ممانعت ہوگئی اور اس بے یار و مددگار کو وطن میں رہنے کے باوجود بھی جلاوطنی کی سزا برداشت کرنی پڑی۔ اسی

۲۷۔ "فلسفیانہ مضامین"، ص ۶۹، ۷۰۔

۲۸۔ "Epicureanism"، ص ۴۴

اثنا میں اربابِ تقدس نے یہ بھی چاہا کہ اسپنوزا ایک معقول سالانہ رقم کے معاوضے میں کم از کم سکوت ہی اختیار کرے لیکن رشوت کو اس نے سخت حقارت کے ساتھ رد کر دیا - ترکش تعصب کا آخری تیر یہ تھا۔" [۲۹]

"He very soon began to doubt the Mosaic theology, this aroused the suspicion of the Jewish theologians, and this, in turn, caused him to hold himself aloof from the synagogue... Under the influence of this, intellectual tendencies streaming in upon him from all sides, Spinoza's views led him farther and farther from the synagogue. His public defection was anticipated, and, in order to avert it, an attempt was made to detain him by the offer of yearly pension... He was now solemnly expelled from the Jewish congregation. His enemies even succeeded -- since the Protestant clergy also considered him to be dangerous man -- in procuring his temporary banishment from Amsterdam." [۳۰]

۲ - "چنانچہ اس نے کسب معاش کے لیے یہ پیشہ اختیار کیا کہ شیشے پر صیقل کر کے روزانہ بازار میں جا کر فروخت کرتا۔" [۳۱]

"He gained his livelihood by polishing optical glasses, a skill which he owed to his rabbinical education, as every young Rabbi is obliged to learn a trade." [۳۲]

ماجد نے مشاہیر فلسفہ نگاروں سے بعض فلاسفر کے احوال ہی کے سلسلے میں نہیں، آثار و فتوحاتِ علمی کے باب میں بھی جابجا استفادہ کیا ہے اور اکثر جگہ مسلّمہ فلسفیانہ افکار کو محض بیان کر دیا ہے جو فلسفے کی کسی بھی تعارفی کتاب میں مل سکتے ہیں، مثلاً سوفسطائیوں کے باب میں ماجد کی فراہم کردہ معلومات ملاحظہ کریں اور پھر اس کے ساتھ ہی فلسفہ کی انگریزی میں ایک عام تعارفی کتاب کا ایک اقتباس - اندازہ ہو جائے گا کہ اس ضمن میں ماجد کے پیش کردہ

[۲۹] "فلسفیانہ مضامین"، ص ۸۳

[۳۰] ہونڈنگ: "A History of Modern Philosophy"، ص ۲۹۵، ۲۹۷

[۳۱] "فلسفیانہ مضامین"، ص ۸۴

[۳۲] ہونڈنگ: "A History of Modern Philosophy"، ص ۲۹۷

معلومات میں کوئی جدّت نہیں۔ ذیل میں سوفسطائیوں کے بارے میں ان کی رائے دیکھیے اور پھر اسی ضمن میں ایک انگریزی اقتباس:

"عالمِ موجودات نام ہے ایک سلسلۂ تغیّرات کا اور حواس سے جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ اشیاء کا تغیر و حدوث ہے۔ پس اگر کوئی شے قدیم، واجب الوجود قائم بالذّات ہے تو اس کا علم ہمیں اپنے حواس کے ذریعے نہیں ہوسکتا، پھر کیا اس علم کے لیے ہمیں اپنی قوتِ عقل و فکر پر اعتماد کرنا چاہیے مگر ہمارے معقولات و مجرّدات تو خود ہی محسوسات و مدرکات سے ماخوذ ہوتے ہیں اس لیے علمِ حقیقی کے لیے جس طرح ہمارے حواس غیر معتبر ہیں اسی طرح ہماری عقل بھی نارسا و ناقابلِ اعتماد ہے۔ اس کے علاوہ چونکہ ہمارے ذرائع ادراک تمام تر حواس پر محدود ہیں اور ہر شخص کے حواس دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اس لیے ہمارے تمام معلومات ایک محض اضافی حیثیت رکھتے ہیں اور مختلف اشیاء کا وجود ہم میں سے ہر شخص کے لیے مختلف مفہوم رکھتا ہے۔" ۳۳ھ

"In order to justify their concentration on practical matters, and their rejection of abstract or theoretical speculation, some of the sophists developed a very negative and skeptical theory of knowledge. This theory is summed up in Protagoras remark that "man is the measure of all things", and the statement of his fellow sophist, Gorgias, that "nothing exists, and if it did, nobody could know it, and if they knew it, they could not communicate this knowledge". Protagoras and Gorgias were interpreted as saying that men are not capable of knowing what is really going on in the world, and that all that they can know is what appears to each of them to be the case. Each man is the measure of what seems to him to be true." ۳۴ھ

ماجد کی فلسفیانہ تحریروں میں بعض مقامات ایسے بھی ہیں جن سے اختلاف کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور بعض ایسے بھی جہاں اجمال کے بجائے تفصیل اور بیانِ محض کے بجائے

۳۳ھ "فلسفیانہ مضامین"، ص ۱۰۱، ۱۰۲

۳۴ھ ایورم سٹرول اور رچرڈ پاپکن: "Introduction to Philosophy"، ص ۲۱

تجزیہ وتحلیل کا محل تھا۔ مثلاً اپنے مضمون " فلسفہ کی تعلیم گزشتہ اور موجودہ" میں دیمقراطیس Democritus کا ذکر کرتے ہوئے وہ اس کے نام کے ساتھ اجزائے دیمقراطیسی کا ذکر کرتے ہوئے آگے بڑھ جاتے ہیں اور یہ نہیں دیکھتے کہ " جوہریت " کا جو نظریہ دیمقراطیس سے منسوب کیا جاتا ہے وہ اس سے پہلے اور کہیں پہلے ہندوستان کے Kanada مکتبۂ فکر میں اور بعد ازاں چین اور بدھ مت کے پیروؤں کے یہاں معروف و متداول تھا۔" فیثا غورس، دیمقراطیس اور افلاطون وغیرہ نے مصر اور ایشیائے کوچک کا سفر کیا تھا اور وہاں سے جو کچھ معلومات حاصل ہوئیں اُن سے فائدہ اُٹھایا تھا۔۔۔ افلاطون بیان کرتا ہے کہ یونانیوں کی نمایاں خصوصیت تحقیق و تدقیق ہے اور فینیقیہ والے افادہ کے متلاشی ہیں۔ اس نے آخرالذکر کی صنعتی قابلیتوں اور سیاسی اداروں کی تعریف کی ہے لیکن ان کے فلسفیانہ نظریات کا کہیں ذکر نہیں کیا۔" [۳۵]

پھر وہ فلسفہ کا آغاز یونان سے کرتے ہیں لیکن اس فراموش کردہ حقیقت پر نگاہ نہیں کرتے کہ اگرچہ فلسفہ کی تدوین و تنظیم یونان ہی میں ہوئی لیکن یونانی فلسفہ اپنی اصل میں ایشیائے کوچک کا آیونی فلسفہ تھا اور اس کی پُشت پر مصر اور بابل کا علم موجود تھا۔ جب ایرانیوں نے ایشیائے کوچک کو تاخت و تاراج کیا تو آیونا کے شہری خوف زدہ ہو کر یونان میں پناہ گزین ہو گئے۔ وہ فلسفہ اور سائنس کے اصول اپنے ساتھ لے گئے۔ یہی اصول یونانی فلسفے کا سنگِ بنیاد بنیاد ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ " یونانیوں سے بہت پہلے انسان اشیاء کی حقیقت پر غور کر چکا تھا۔ مصر اور کلدانیہ میں علم ہیئت نے بہت کچھ ترقی کر لی تھی۔ یونانی تخیّلات کی نشو و نما سے پہلے مصر اور بابل میں علم کا بہت کچھ تفصیلی مواد جمع کر لیا گیا تھا۔ قدماء میں عالم سے متعلق عام خیالات اور خاص خاص موضوع پر اطلاعات کی کمی نہ تھی۔ یونانیوں نے بعد میں انہی اطلاعات اور مواد سے کام لیا۔ مصر اور بابل کی مدد سے یونانی تہذیب میں عظیم الشان ترقی ہونے لگی۔" [۳۶] اور تو اور تھِلی جیسے بالغ نظر مؤرخِ فلسفہ نے بھی باضابطہ فلسفہ کے ارتقا کا سہرا اہلِ یونان کے سر باندھا اور مشرق کی خدمات کے ذکر سے کامل گریز کیا ہے۔

---

[۳۵] میر حسن الدین (مترجم): " مبادی فلسفہ "، ص ۶۵

[۳۶] ایضاً ، ص ۶۴

"فلسفۂ تشکیک" پر لکھتے ہوئے ماجد نے اگرچہ دیوجانس کلبی، جینٹ، ہیوم، ذیلر، ویبر، لوئیس، شوگلر کی تصانیف سے استفادہ کیا ہے مگر تمام دادِ تحقیق دینے کے باوجود انہوں نے ظہورِ تشکیک کی وجوہات سے بحث نہیں کی جبکہ بعض مغربی فلسفہ نگاروں مثلاً ڈبلیو ٹی سٹیس وغیرہ نے اس ضمن میں اجمالاً ہی سہی، ایسی وجوہات ضرور بیان کی ہیں - سٹیس کا سارا طریق کار اگرچہ ایک مادّہ پرست اور تاریخ کی مادّی تعبیر کرنے والے فلسفہ نگار کا ہے، مگر بعض جگہ اس نے بڑے پتے کی باتیں لکھی ہیں - مثلاً اس کے خیال میں:

"Scepticism makes its appearance usually, but not always, when the spiritual forces of a race are in decay. When its spiritual and intellectual impulses are spent, the spirit flags, grows weary, loses confidence, begins to doubt its power of finding truth, and the despair of truth is skepticism." [۳۷]

"فلسفیانہ مضامین" اور "مبادیِ فلسفہ" میں نقطۂ نظر کے بنیادی فرق کے باوجود ایک شے مشترک ہے، اور وہ یہ کہ ان دونوں میں ماجد نے فلسفہ نگاری کے ضمن میں محض ترجمانی یا تلخیص سے کام لیا ہے - ایک دو ایسے موضوعات جہاں کسی اجتہادی طرزِ فکر کا احساس ہوتا بھی ہے مثلاً "حکمائے ہند کا فلسفۂ جذبات" وغیرہ، وہ فلسفے سے زیادہ نفسیات کے دائرۂ کار میں آتے ہیں اور اس لیے سرِدست ہمارے موضوع سے خارج ہیں - البتہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ماجد کے یہاں بھی فکری و اسلوبی ارتقاء ہوا اور مذہب و متعلقاتِ مذہب کا رنگ زیادہ گہرا ہوتا چلا گیا - چنانچہ ان کے یہاں ایک اجتہادی شان بھی پیدا ہوئی جس کا ثبوت ان کا تین اقساط میں شائع ہونے والا مضمون "معجزات اور فلسفۂ جدیدہ" ہے - اس مضمون میں ماجد نے بڑی بالغ نظری سے اور کمال طرزِ استدلال سے ہکسلے اور ہیوم کے تصوّراتِ معجزات پر جرح و تعدیل بھی کی ہے اور ان کے بعض خیالات سے اتّفاق بھی کیا ہے - ان کے خیال میں "روشن خیالوں" نے معجزات کا انکار محض اس بنیاد پر کیا ہے کہ "معجزہ نام ہے ناقضِ قانونِ قدرت کا" اور قانونِ قدرت وہ قانون ہے جس کے خلاف واقع نہ ہو سکے، اس لیے معجزہ کا وقوع ناممکن ہے - روشن

---

[۳۷] سٹیس: "A Critical History of Greek Philosophy"، ص ۳۶۲

خیالوں کے اس بود سے استدلال کا ذکر کرنے کے بعد ماجد لکھتے ہیں : " لیکن دلیل کے دونوں معتقدات میں سے ایک بھی کس عقل کو تسلیم ہے ؟ معجزہ کی یہ تعریف کس مذہب نے کی ہے کہ وہ مطلقاً ہر قانونِ قدرت کا خارق و ناقض ہی ہوتا ہے اور کسی قانونِ الٰہی کے تحت لاسے لا ہی نہیں سکتے ۔ معجزات کے ماننے والے کب اس کے مدعی ہیں کہ پیمبر جب کوئی معجزہ دکھاتا ہے تو اس وقت وہ " قدرت " اور " قادر " ، فطرت " اور " فاطر " کے تمام قوانین کو ، تمام نوامیس کو ، تمام حدود و قیود کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیتا ہے ؟ قائلین معجزہ کا تو دعویٰ صرف اس قدر ہے کہ صاحبِ معجزہ کوئی ایسی بات بہ اذن اللہ بہ ماتحتی ارادہ کر کے دکھا دیتا ہے جو مخالفین و منکرین کی دسترس سے باہر ہوتی ہے ۔ اس کا " اعجاز " صرف اسی قدر ہے کہ مخالفین اس کے لانے اور دکھانے سے واقعہ کو خود با وصف کوشش لا اور دکھا نہ سکیں ۔ اُس میں قوانین قدرت کا " خرق " و " نقض " کہاں سے نکل آیا ؟ اس کا شائبہ تک کہاں سے لازم آگیا ؟ قرآن کتاب ہے کہ خود قرآن ایک معجزہ ہے ، اس دعویٰ کے کیا معنی ہوئے ؟ کیا یہ معنی ہوئے کہ قرآن کا وجود تمام قوانین قدرت و قادر کا خارق اور تمام نوامیسِ فطرت و فاطر کا ناقض ہے ؟ " [۳۸]

" منکرین مذہب و اہلِ مذہب پر ہنستے ہوئے ، تحقیر کے نعرے لگاتے ہوئے ، قہقہہ کی آوازیں بلند کرتے ہوئے ، عقل کی رجز خوانیاں کڑک کڑک کے کرتے ہوئے زور شور سے کہتے ہیں کہ " معجزہ کا تو امکان ہی نہیں اس لیے کہ وہ ٹھہرا ناقضِ عادت ، اور عادت وہ ہے جس میں نقض و خرق ہو ہی نہ سکے ! " ان عقل کے پرستاروں سے کوئی پوچھے کہ یہ " دلیل " کی اعلیٰ اور قوی نہ سہی ادنیٰ اضعیف قسم بھی ہوئی ؟ یہ دلیل پیش کی گئی ہے یا بعینہٖ ایک ہی بات کو دہرا کے زبان سے بیان کر دیا گیا ہے ؟ کیا خود منطق کی ابتدائی کتابوں میں اُسے مصادرت علی المطلوب سے نہیں موسوم کیا گیا ہے ؟

" غرض جس استدلال کا اتنا ہنگامہ ہے ، اس کے دونوں پائے اس قدر لچر اور پھسپھسے نکلے ! حیرت اس پر ہے کہ علم و فہم کے اتنے دعووں کے ساتھ یہ استدلال اتنے روز تک ان بے علموں کی زبان سے پیش کیسے ہوتا رہا ؟ کیا عجب ہے کہ ان بے چاروں کو اپنی بے علمی کا بھی علم نہ ہو " [۳۹]

[۳۸] " معجزات اور فلسفۂ جدیدہ " مشمولہ " سچ " ۱۵ دسمبر ۱۹۳۳ء ، ص ۴
[۳۹] ایضاً ، ص ۴

اس کے بعد ماجد انکارِ معجزات کا معنوی حیثیت سے جائزہ لیتے ہیں اور اپنی لائق تعریف حکمت بالغہ کا ثبوت دیتے ہیں: "جس شے کو بھی "عادت" یا" قانون قدرت" سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کے فی الواقع عادت ہونے ہی کا کیا ثبوت ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے علم میں ہمارے تجربے میں ہمارے مشاہدہ میں ایسا ہی ہوتا آیا ہے لیکن اس پر کیا دلیل ہے کہ جو کچھ ہمارا علم، ہمارا تجربہ، ہمارا مشاہدہ ہے یہی واقعہ بھی ہے۔ کیا ہمارے مشاہدات اور مسلسل مشاہدات میں برابر غلطیاں نہیں واقع ہوتی رہتی ہیں؟ یونان کے بڑے بڑے حکماء یہی مشاہدہ کرتے رہے کہ آفتاب زمین کے گرد گھوم رہا ہے اور زمین اپنی جگہ پر ساکن ہے اور اسی کو " قانون فطرت" اور عادت تکوینیہ سمجھتے رہے۔ اب کہا جاتا ہے کہ قانون فطرت آفتاب کا گھومنا نہیں بلکہ زمین کی گردش ہے۔۔۔ پھر یہ بھی سہی کہ جس شے کو "عادت" کہا جاتا ہے اس کا عادت ہونا مسلّم و فی الواقع ثابت ہے لیکن اس پر کیا دلیل کہ وہی ایک عادت یا اس کی مماثل عادات ہیں اور اس کے متضاد و متناقض دوسری عادات موجود نہیں۔ نیز یہ کہ کوئی عادت مختلف حالات کے ماتحت مختلف مواقع پر بدلتی نہیں رہتی ہے؟ اگر آگ ہمیشہ جلاتی ہے اور یہ ایک عادتِ تکوینی ہے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ یہ بھی ایک عادتِ تکوینی ہو کہ جب کوئی روحانی حیثیت کے ممتاز بزرگ اپنی قوتِ ارادی سے کام لیں تو اسی گرمی میں معاً ٹھنڈک پڑ جائے۔ کیا ان دونوں عادتوں کے جمع ہونے میں کوئی بھی استحالہ، کوئی بھی بُعدِ عقلی، کوئی بھی امتناع ہے؟"[۴۰]

مضمون کے آخر میں ہیوم و ہکسلے کی نارسائیوں کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے اعتماد اور اجتہادی شان سے لکھا ہے: "ہیوم و ہکسلے نے اگر معجزات کا یقین نہیں کیا تو ایک حد تک معذور تھے۔ ان غریبوں کے سامنے کوئی اعلیٰ! نہ سہی اوسط درجہ کی بھی مضبوط روایت تھی کب؟ ان بے چاروں کو کیا خبر کہ تواتر سے پہنچی ہوئی کتاب، قرآن جیسی اور اس سے اُتر کر لیکن پھر بھی ہر انسانی معیار سے بلند تر معیار پر جچی اور تلی ہوئی روایات کا دفتر اسی سطح زمین پر موجود ہے۔"[۴۱]

ایامِ شباب میں ہیوم و ہکسلے اور مل اور اسپنسر کے افکار کو مایۂ افتخار اور خلاصۂ کائنات

---

[۴۰] "معجزات اور فلسفۂ جدیدہ" مشمولہ "سچ" ۱۵، دسمبر ۱۹۳۳ء، ص ۵

[۴۱] ایضاً، ص ۵

فلسفہ قرار دینے والا ماجد یہاں انہی فلسفیوں کی نارسائیوں اور کم نظریوں کو آشکار کر رہا ہے۔ ماجد کی فکریات کی اٹھان بھی ایمانیات سے ہوئی اور اختتام بھی ایمانیات پر ہوا۔ ماجد کے لیے اصل میں یہ گھر سے گھر تک کا سفر ہے۔ ایک دولابی سفر۔ شاید انسان بالآخر وہیں پہنچ جاتا ہے جہاں سے آغازِ سفر کرتا ہے

ع اے عقل چہ می گوئی، اے عشق چہ فرمائی ؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا "فلسفیانہ مضامین" اور "مبادیِ فلسفہ" کی فلسفیانہ تحریروں کو فلسفہ کی باضابطہ تاریخ کہا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب نفی میں ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ماجد کی فلسفیانہ تحریریں فلسفہ کے بعض اہم مسائل اور مذاہب سے ہمیں متعارف کرواتی ہیں لیکن انہیں اس طرح کی باضابطہ تاریخ نہیں کہا جا سکتا جیسے اہم رسل کی "History of Western Philosophy" یا ہونڈنگ کی "History of Modern Philosophy" کو باضابطہ تاریخِ فلسفہ کہہ سکتے ہیں پھر یہ بھی کہ عہدِ جدید میں فلسفہ جن نئی کروٹوں سے آشنا ہوا ان سے بھی ماجد کے فلسفیانہ اوراق تہی ہیں مثلاً یہاں نہ تو جدلیاتی مادیت نظر آتی ہے نہ منطقی اثباتیت نہ نتائجیت Pragmatism اور نہ موجودیت Existentialism۔ یہ سارے جدید فلسفے اور نیم فلسفے ماجد کی تحریروں میں جگہ نہ پا سکے۔ اس کا سبب یہی ہے کہ ماجد کی فلسفیانہ تحریریں ایک دو مستثنیات کے علاوہ تمام تر ۱۹۱۹ء تک وجود میں آچکی تھیں اور بعد ازاں ان کا رہوارِ فکر دینیات کی جانب ایسا مڑا کہ اسے اپنے نقوش پا دیکھنے کی بھی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ ماجد اب محسوس کر چکے تھے کہ فلسفہ کی داستان کا اوّل و آخر معدوم ہے، نہ ابتدا کی خبر ہے نہ انتہا معلوم۔ وہ جان گئے تھے کہ فلسفہ حیرت سے شروع ہوتا ہے اور حیرت پر ختم۔

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں ڈور کو سلجھا رہا ہے اور سرا ملتا نہیں

یا بقول اقبال ؎

نشستم با نکویانِ فرنگی ازاں بے سوز تر روزے ندیدم

یہی سبب ہے کہ نسبتاً جدید تر فلسفوں سے انھوں نے اعتنا نہیں کیا۔

ان فلسفیانہ تحریروں میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ ان میں "مسلم فلسفہ کی تاریخ" سرے سے موجود ہی نہیں اور نہ ہی قدیم ہندوستان کے فلسفہ سے ماجد نے اعتنا کیا ہے حالانکہ اگر

ماجد اس طرف توجہ کرتے تو یقیناً مسلم، ہندو اور چینی فلسفہ کے ذکر سے ایشیائی فلسفہ نگاری میں وہ پیشرو کی حیثیت رکھتے ۔ مغرب اور مغربیوں کی فلسفہ نگاری جن کمیوں اور کوتاہیوں کا شکار رہی ہے، ان کا ذکر کرتے ہوئے ابوالکلام آزاد نے لکھا تھا: "فلسفہ کے ارتقا کے بارے میں ہمارے نظریے پر تاریخ فلسفہ کی تین یا چار ادوار میں تقسیم کا مغربی تخیل کچھ اس طرح اثر انداز ہوا ہے کہ ہم کسی دوسرے زاویۂ نگاہ سے تاریخ کے اُس رُخ پر نظر ڈال ہی نہیں سکتے ۔ تاریخی طور پر بالعموم یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ عہد عیسوی کے آغاز سے کہیں قبل گوتم بدھ کے مابعدالطبیعیاتی اندازِ فکر نے فلسفہ کے کئی مکاتبِ فکر کی بنیادیں استوار کی تھیں ۔ اگر ہم اس قدیم دَور میں فلسفہ کے ارتقا کا حقیقی مطالعہ کرنا چاہیں تو یہ ضروری ہوگا کہ ہم یونان کی طرح قدیم ہندوستان میں بھی فلسفہ کے ارتقائی مدارج کا جائزہ لیں ۔۔۔ فلسفہ کی معیاری کتب تاریخ کا انداز یہ رہا ہے کہ اُنھوں نے فلسفۂ یورپ کو تو درخورِ اعتنا سمجھا ہے، باقی مشرق کی علمی ترقی اور فکری ارتقا کی جو چھاپ فلسفہ پر پڑی ہے اس کا ذکر تک نہیں کیا"[۴۴۲] ہندوستان کے فلسفۂ قدیم کی تفتیش اور محاکمے کی تلافی تو بہت حد تک رادھا کرشنن نے کر دی لیکن مسلم فلسفہ ابھی تک کسی مردِ مبارز کی راہ تک رہا ہے!

ماجد کی فلسفیانہ تحریروں کو اگر کچھ سہارا ملتا ہے تو ان کے دلچسپ، جاذب اور لائقِ مطالعہ READABLE اسلوب سے ۔ اس اسلوب میں ایک خاص طرح کی چاشنی ہے ۔ اہلِ نظر جانتے ہیں کہ فلسفہ کو سمجھنا سمجھانا آسان کام نہیں ۔ ہیگل نے ایک موقع پر کہا تھا: " میرا فلسفہ میرا ایک ہی شاگرد روزن کرانز سمجھا ہے اور افسوس کہ وہ بھی غلط سمجھا ہے۔" ماجد کا کمال یہ ہے کہ اُنھوں نے فلسفے کے بعض ادق مسائل کو نہایت سہولت اور سلاست سے بیان کر دیا ہے جو خود اس بات کا ثبوت ہے کہ انہیں فلسفہ کی مہمّات پر کس قدر عبور ہے اور اس باب میں اُن کا ذہن کس قدر صاف ہے پھر بعض جگہ ان کے اسلوب میں ایک خاص طرح کا جوش اور جذبہ اور زورِ خطابت پایا جاتا ہے، خصوصاً ان کے اوّلیں مجموعے "فلسفیانہ مضامین" میں ۔ ذیل میں چند ایسے اقتباسات درج کیے جاتے ہیں:

---

۴۴۲ فلسفہ، ص ۲، ۳، ۴

۱۔ سقراط" انتظارِ اجل میں زندگی کے باقی ایام قید خانہ میں کاٹتا ہے اور یہاں بھی اپنے تلامذہ کے ساتھ سلسلۂ تعلیم برابر جاری رہتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک روز جلّاد زہر ہلاہل کا جام لاتا ہے اور سقراط اسے خوشگوار شربت کی طرح منہ لگا کر خوشی و خوش دلی کے ساتھ پی کر پیکرِ خاکی کو خالی کر کے ان شہیدانِ حق پرستی کی صف میں جا ملتا ہے جو فنا ہو کر بھی بقا کے مزے لے رہے ہیں، جو اپنی مادّی ہستی کو مٹا کر صفحاتِ تاریخ میں زندہ ہیں، اور جو ایک ناقابلِ انقطاع سلسلۂ زندگی کے مستحق ہو کر "ہر زماں از غیب جانے دیگر است" کے صحیح مصداق ہیں"۔ [۴۳]

۲۔ نظامِ کائنات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فطرت کا منشا وجودِ افراد سے نہیں بلکہ وجودِ نوع سے پورا ہوتا ہے۔ ہزار افراد روز فنا ہوتے رہتے ہیں لیکن حیاتِ نوع بالکل غیر متاثر رہتی ہے۔ جنگ، طوفان، سیلاب، آتش زدگی، قحط، طاعون، ہیضہ سے ہر سال لاکھوں جانیں ضائع ہو جاتی ہیں۔ نسلِ انسانی منقطع نہیں ہوتی۔ اکابر رجال چشم زدن میں نذرِ اجل ہو جاتے ہیں لیکن نظامِ کائنات میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ افلاطون و ارسطو، کینٹ و اسپنسر پیوندِ خاک ہو جاتے ہیں لیکن فلسفہ کو موت نہیں آتی۔ سکندر و جولیس قیصر، تیمور و نپولین گزر جاتے ہیں لیکن دُنیا سے عسکریت کا خاتمہ نہیں ہوتا، شیکسپیئر و گیٹے، حافظ و غالب کے ذرّاتِ استخوان تک بھی آج نہیں مل سکتے لیکن شعر و سخن کی دُنیا اسی طرح آباد ہے"۔ [۴۴]

۳۔ "مادّیت کو معراجِ کمال پر پہنچانے والے جرمنی کے یہ افراد تھے: کارل ووگٹ، لڈوک، بوشنر اور مولشاٹ اور ان میں بھی نمبر اوّل پر بوشنر کا نام رکھنا چاہیے۔ فلاسفۂ کبار کی مجلس میں اس تثلیث کی کوئی وقعت و اہمیت نہیں لیکن مادّیت کے طبلِ تہی کا بھرم جو کچھ بھی قائم ہے انہیں کے دم سے ہے اس لیے مذہبِ مادّیت کی تاریخ میں ان کے لیے جگہ نکالنا ضروری ہے۔ یہ لوگ انیسویں صدی کے وسط میں زمرۂ مصنّفین میں عین اس وقت داخل ہوئے جب عضویات (فزیالوجی) کا فن نیا نیا مدوّن ہوا تھا اور خلقت اس فن کے جدید انکشافات و تحقیقات سے مرعوب و انگشت بدنداں تھی۔ ان لوگوں نے اس فن کے

---

[۴۳] "فلسفیانہ مضامین"، ص ۶۱ [۴۴] حوالۂ سابق، ص ۲۰۵، ۲۰۶

قوانین سے مدد لے کر یہ دعویٰ کیا کہ جب ہر عضو کے لیے ایک وظیفۂ طبعی مخصوص ہے، مثلاً آنکھ کے لیے بصارت، کان کے لیے سماعت تو کوئی وجہ نہیں کہ دماغ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہو۔ اس کا وظیفۂ طبعی فکر ہے اور یہی وہ چیز ہے جسے تنویتین روح کا امتیازی خاصہ قرار دیتے تھے حالانکہ درحقیقت یہ غیر مادّی معلول (یعنی فکر) اسی طرح ایک مادّی علّت (یعنی دماغ) سے پیدا ہوا ہے جس طرح کہ بصارت جیسی غیر مادّی معلول آنکھ جیسی مادّی علّت سے اور سماعت جیسی غیر مادّی معلول کان جیسی مادّی علّت سے۔ اس پر سوال یہ پیدا ہوا کہ دماغ آخر کس طریقے سے فکر کو پیدا کرتا ہے۔ اس کا دلچسپ جواب ان لوگوں نے یہ دیا کہ ویسے ہی جیسے جگر رطوبتِ کبدی کو اور معدہ رطوبتِ معدیہ کو اور لبلبہ صفرا کو پیدا کرتا ہے۔" [۴۵]

۴۔ غرض جب یہ مسلّم ہو چکا کہ اعراض بذاتِ خود کوئی مستقل ہستی نہیں رکھتے بلکہ اپنے وجود کے لیے تمام تر ایک محسوس کرنے والے ذہن کے تابع ہیں تو اب سوال یہ ہے کہ اعراض کو حذف کر دینے کے بعد مادہ کا اطلاق کس چیز پر رہ جاتا ہے؟ عام خیال یہ ہے کہ اعراض کے حامل ہونے کے لیے ایک قائم بالذّات شے کا وجود ضروری ہے لیکن خود ذہن ہی کو حاملِ اعراض کیوں نہ قرار دے لیا جائے اور اس صورت میں کسی وجودِ خارجی کے تسلیم کرنے کی حاجت نہیں رہتی۔" [۴۶]

فلسفہ نگاری میں ماجد کا طریقِ کار استدلالی ہے۔ وہ نکتہ سے نکتہ اور مسئلہ سے مسئلہ پیدا کرتے چلے جاتے ہیں۔ مثلاً ذیل کا اقتباس دیکھیے:

۵۔ "معترض سوال کر سکتا ہے کہ اس غرض کے لیے مذہب کی کیا تخصیص ہے۔ اگر فلسفۂ اخلاق کی تعلیم عام کر دی جائے جب بھی یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے لیکن یہ سوال وہی پیش کرے گا جو فطرتِ بشری کے قوانین سے ناواقف ہوگا۔ اوّل تو فلسفۂ اخلاق کی تعلیم کی اشاعتِ عام ہے کس کے بس کی بات؟ لیکن اس عملی دشواری سے قطع نظر عام انسانی افراد جس ذہنی سطح پر ہوتے ہیں، اس کے لحاظ سے ان میں یہ قابلیت ہی کب ہوتی ہے کہ وہ کسی فعل کو اختیار یا ترک اس کے اصلی حُسن و قبح کی بنیاد پر کریں اور اپنا

[۴۵] "فلسفیانہ مضامین"، ص ۳۴، ۳۵ [۴۶] حوالہ سابق، ص ۳۸، ۳۹

محرکِ عمل قانون منطق یا آئینِ استدلال کو رکھیں اور پھر بالفرض خود غرضانہ و خود پرستانہ زندگی کے نقصانات کسی طرح ان کے ذہن نشین کر بھی دیے جائیں۔ تاہم دلائلِ عقلی و براہینِ منطقی اپنے اندر وہ زبردست قوّت و اثر کہاں سے لاسکتے ہیں جو الہامی و غیبی احکام کا حصّہ ہے۔[۱۷۸]

ماجد کے اسلوب کا ایک خاصہ یہ ہے کہ بعض فلسفیانہ مضامین میں اُنھوں نے آغاز ہی ڈرامائی انداز سے کیا ہے چنانچہ قاری کی توجّہ ابتدا ہی سے فلسفیانہ مباحث پر پوری طرح مرکوز ہوجاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ کو اس قدر قابلِ ہضم Palatable بنانا آسان نہیں جتنا ماجد نے بنادیا ہے۔ ماجد کے اس ڈرامائی اسلوب کی بہترین نمائندگی ان کا "مکالمات برکلے" کا مقدّمہ ہے یا "نظامِ ازدواج" (مشمولہ فلسفیانہ مضامین)۔ ماجد کے دلچسپ اور قابلِ مطالعہ اسلوب کی داد دیتے ہوئے کسی مبصر (غالباً مولوی عبدالحق یا سیّد ہاشمی فرید آبادی) نے ان کے "فلسفیانہ مضامین" پر درج ذیل رائے ظاہر کی تھی۔۔۔ "ہمارے دوست کسی زمانے میں (یادش بخیر) فلسفہ کا خاص ذوق رکھتے تھے اور یہ کہنا کسی طرح مبالغہ نہیں کہ جن اہلِ قلم حضرات نے اُردو داں طبقے کو فلسفہ، نفسیات اور اسی قسم کے دوسرے مباحث سے روشناس کیا اِن میں یہ پیش پیش تھے۔"

"مولانا عبدالماجد کے دورِ تفلسف کی دو بڑی خصوصیتیں یہ تھیں کہ ان کا مطالعہ وسیع اور نظر گہری تھی۔ ساتھ ہی ان کا طرزِ تحریر فلسفیانہ مسائل کو دلچسپ بنانے کے لیے خاص طور پر موزوں تھا۔ یہی دونوں خصوصیات ناظرین کو اس مجموعہ میں بھی نظر آئیں گی۔ جس خوبی سے وہ فلاسفۂ مغرب کے اقوال کو "اپنا" لیتے ہیں اور کہیں کہیں حکمتِ مشرق کی چاشنی اس میں شریک کردیتے ہیں۔ وہ اپنی نظیر آپ ہے۔"

"ان مضامین کی عبارت میں رنگینی پائی جاتی ہے جو مولوی صاحب کا خاص طرز تھا۔ ساتھ ہی ایک دوسری خصوصیّت بھی پائی جاتی ہے یعنی سادہ اور عام فہم الفاظ کی جگہ غیر مانوس عربی لغات کا استعمال۔ مودّی جالب المنفعت، مغالطت، عبوس، انبعاثِ جذبات،

---

[۱۷۸] "مبادیِ فلسفہ"، ص ۳۳۸

اس قسم کے الفاظ بکثرت ملتے ہیں۔"[۴۸]

یہ درست ہے کہ ماجد کی فلسفیانہ تحریروں میں مشکل اور پیچیدہ الفاظ و تراکیب اور اصطلاحات موجود ہیں، لیکن "بکثرت" والی بات قطعاً درست نہیں۔ فلسفہ جس قدر بھی آسان لکھا جائے بہرحال فلسفہ ہے۔ ماجد کے فلسفیانہ مضامین کے زمانۂ تحریر سے محض دس سال پہلے اس عنوان سے لکھی جانے والی ایک کتاب کے دو اقتباس ملاحظہ کیجیے اور اندازہ لگائیے کہ اس کے مقابلے میں ماجد کا اسلوبِ فلسفہ نگاری کتنا جاذب، کتنا سہل اور کتنا دل پذیر ہے:

"اوّل نوع سے یہ مراد ہے کہ بذریعہ حواسِ خمسہ ہم لوگ کو الفِ اشیاء دنیوی سے ماہر ہوتے ہیں اور جبکہ ذہن اشیائے دنیوی کا محیط ہوتا ہے، تب قوائے حافظہ وفہم و واہمہ ومتصرفہ ظہور میں آتے ہیں لیکن یہ ہمیشہ ملحوظ رہے کہ ذہن میں یہ قوی پیدائشی ہیں جن کو واسطے اظہار اپنی صفتوں کے اشیائے دنیوی کا ذہن پر محسوس ہونا ضروری ہے لیکن اشیائے دنیوی کی محسوسیت ان کو پیدا نہیں کر سکتی بلکہ ادن سرشتی قوتوں کو اشیائے دنیوی کی محسوسیت سے واسطے اظہار اپنی صفتوں کے موقع ملتا ہے۔"[۴۹]

"اشیاء کی وسعت کا وقوف بذریعہ قوتِ باصرہ بھی ہوتا ہے پس وجوہ مسطورہ بالا سے ثابت ہے کہ ہمارا وقوف نسبت خواص کلّی اشیاء دنیوی کے بذریعہ حواس باصرہ ولامسہ ساخت جرمی حاصل ہوتا ہے۔ جو وقوف ہم لوگوں کو بذریعہ حواس حاصل ہوتا ہے وہ اوّل نہایت ہی ناکامل ہوتا ہے۔ وقوفِ صادق صرف تجربہ سے یعنی جب کہ ایک حاسہ کی تصحیح دوسرے حاسہ اور عقل سے بارہا ہوجاوے ممکن ہے مثلاً قوتِ باصرہ سے اوّل صرف رنگ اور طول کسی شے کا معلوم ہو سکتا ہے لیکن بامدادِ تجربہ ہم لوگ اس کی ہیئت، بُعد اور قد سے بھی ماہر ہو سکتے ہیں۔"[۵۰]

بے محل نہ ہوگا اگر یہاں ماجد کی "مبادیِ فلسفہ" پر بھی کسی مبصر کے تبصرہ کی چند سطور

[۴۸] تبصرہ بر فلسفیانہ مضامین مشمولہ "اردو"، جولائی ۱۹۲۶ء، ص ۵۵۰، ۵۵۱

[۴۹] بابو برج بہادر: "رسالۂ فلسفہ"، ص ۲ [۵۰] حوالۂ سابق، ص ۴

نقل کردی جائیں۔ لکھتے ہیں، "ان (مضامین) پر بڑے غور اور احتیاط سے نظرِ ثانی کی گئی ہے اور ان کو شگفتہ اور رواں بنانے میں اس درجہ کوشش کی گئی کہ یہ ایک طرح کی جدید تصنیف ہو گئی ہے۔ اُردو زبان میں اس قسم کی بہت کم کتابیں ہیں۔ اس زمانے میں مولانا عبدالماجد نے فلسفیانہ مضامین کی داغ بیل ڈالی اور اس شعبۂ علم پر مستقل تصانیف (۹) ان کے قلم سے نکلیں اور اب تک یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔"[۵۱]

مندرجہ بالا تبصرہ ماجد کے اسلوبِ فلسفہ نگاری پر درست محاکمے کی حیثیت رکھتا ہے لیکن مبصر کا یہ کہنا کہ ۱۹۳۲ء میں بھی ماجد برابر فلسفہ نگاری کر رہے تھے، کسی طرح بھی درست نہیں۔ اس زمانے میں ماجد نے سوائے ایک آدھ مضمون کے فلسفیانہ موضوعات پر کچھ بھی نہیں لکھا۔ اب ان کا مرکزِ عقیدت بدل چکا تھا۔

فصل دوم : عبدالماجد دریابادی بطور نفسیات داں

جس زمانے میں ماجد نے نفسیات اور اس کے متعلقات پر قلم اُٹھایا، نفسیات فلسفہ ہی کا حصّہ سمجھی جاتی تھی اور ابھی اس کے الگ حدود کامل طور پر متعیّن نہ ہوئے تھے یہی سبب ہے کہ فلسفے کی تمام تر کتابوں میں نفسیاتی مباحث بھی ملتے تھے۔ منطق، جمالیات اور الٰہیات بھی اس زمانے میں فلسفے ہی کا حصّہ تھے۔ ماجد نے اس دَور میں دو کتابیں اُردو میں لکھیں اور ایک انگریزی میں۔ اُردو کتب کے نام "فلسفۂ جذبات" (۱۹۱۴ء) اور "فلسفۂ اجتماع" (۱۹۱۵ء) تھے جبکہ موخر الذکر کتاب سے پہلے اسی موضوع پر ان کی انگریزی کتاب "Psychology of Leadership" (نومبر ۱۹۱۵ء) کے عنوان سے لندن کے ایک معروف ادارے نے شائع کی تھی جس پر ہندوستان اور انگلستان کے بعض اخباروں میں مخالفانہ کم اور موافقانہ تبصرے زیادہ شائع ہوئے تھے۔ اصل میں ماجد کی موخر الذکر دونوں تصنیفات بے حد ہنگامہ خیز ثابت ہوئی تھیں جس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

نفسیات سے ماجد کی دلچسپی ان کے زمانۂ طالب علمی ہی سے تھی بلکہ غلط نہ ہوگا اگر

---

[۵۱] تبصرہ بر "مبادیِ فلسفہ (جلد اوّل)، مشمولہ "اُردو"، اپریل ۱۹۳۲ء، ص ۳۴۵، ۳۴۶

کہا جائے کہ فلسفے سے بھی زیادہ انہیں نفسیات سے شغف تھا۔ شاید یہی سبب ہے کہ فلسفے میں سوائے ایک مضمون کے ماجد کا تمام تر رویہ ایک مقلد کا رویہ ہے جبکہ ان کی نفسیات پر تحریریں ان کے کسی قدر مجتہدانہ اندازِ فکر کا پتا دیتی ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ اس دور میں فلسفیانہ مضامین کی طرح ان کی نفسیات پر مبنی تحریروں میں بھی تشکیک و الحاد پایا جاتا تھا، لیکن ماجد کے یہاں یہ تشکیکی رویہ کسی فیشن یا اوپر سے ڈالی گئی چیز کے طور پر نہیں بلکہ ان کے مزاج اور شخصیت سے پھوٹا تھا۔ اس زمانے میں نفسیات کے فکری مباحث کے ساتھ ساتھ اس کے عملی پہلوؤں سے بھی ماجد کو خاصی دلچسپی تھی اور اس ضمن میں عمل تنویم سے انہیں خصوصی شغف تھا اور اس کے ذریعے انھوں نے بعض مریضوں کے پرانے امراض بھی دور کیے تھے۔ دورِ تشکیک کے گزر جانے کے ایک عرصہ بعد انھوں نے پاپولر سائیکالوجی پر ایک کتاب "ہم آپ" (۱۹۴۶ء) بھی لکھی۔

لیکن اس سے قبل کہ ہم ماجد کی مذکورہ بالا کتب کے حوالے سے ان کی نفسیاتی بصیرت کا جائزہ لیں یہ بے محل نہ ہوگا اگر ان کی دو ایسی مختصر کتب کا ذکر پہلے کر دیا جائے جو اگرچہ براہِ راست نفسیات پر تو نہیں لیکن نفسیات سے ان کا تعلق بہرحال بنتا ہے۔ ان میں پہلی مختصر کتاب کا نام "غذائے انسانی" (۱۹۱۱ء) ہے اور دوسری کا "فرائض والدین" (۱۹۱۴ء)۔ یہ دوسری کتاب ماجد نے اپنے نام سے نہیں بلکہ "خادم تعلیم" کے فرضی نام سے لکھی۔ چونکہ نفسیات کا "علم الابدان" "Physiology" سے بھی گہرا تعلق ہے اور "بچوں کی نفسیات" بھی اس کا اہم شعبہ ہے اس لیے ماجد کی مذکورہ بالا دونوں کتابیں بھی ہمارے موضوع کے تحت آ جاتی ہیں۔ ان دونوں کتب کا اجمالی جائزہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ ان میں ماجد کے اسلوبِ خاص اور مخصوص استدلالی طریق کار کی جھلکیاں بھی نظر آتی ہیں۔ یہ دونوں مختصر کتب اگرچہ ان کے زمانۂ طالب علمی کی پیداوار ہیں لیکن ٹھوس علمی استدلال سے مزین ہیں۔

"غذائے انسانی" آج سے پون صدی قبل کتابی شکل میں شائع ہوئی تھی۔ آج یہ کتاب نایاب ہے چنانچہ ۱۹۷۸ء میں مدیر صدقِ جدید حکیم عبدالقوی دریابادی نے اسے "صدقِ جدید"

میں چھ قسطوں میں پھر سے شائع کیا۔ ہم نے زیرنظر مختصر جائزے میں انھی اقساط سے استفادہ کیا ہے۔ یہ چھ اقساط ۱۴ اپریل ۱۹۷۸ء سے ۳۰ جون ۱۹۷۸ء تک "صدق جدید" میں شائع ہوئیں۔

"غذائے انسانی"[۵۲] اگرچہ اصلاً غذائیات Dietetics کا موضوع رہا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ نفسیات کا بھی ایک ضروری شعبہ ہے کیونکہ غذا انسان کے جسمانی، دماغی اور اخلاقی قویٰ کو متاثر کرتی ہے اور اسی بناپر انگریزی میں مثل مشہور ہے کہ "انسان وہی کچھ ہوتا ہے جو کچھ وہ کھاتا ہے۔"

ابتدا میں ماجد نے نباتاتی پارٹی (Vegetarians) اور گوشت خور پارٹی کے دلائل مختصراً بیان کیے ہیں اور پھر غذا کے سوال پر فطری اصولوں کی روشنی میں بڑی دلچسپ اور بصیرت افروز بحث کی ہے جس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اپنی ابتدا ہی سے ماجد کے یہاں حکیمانہ استدلال کے تیور نظر آتے ہیں۔ وہ اپنے دلائل کو مزید قوی بنانے کے لیے مشاہیر طب و علم الابدان سے بھی موقع بہ موقع استناد کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اناٹمی اور علم کیمیا سے بھی استفادہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ گوشت انسان کی فطری غذا ہے اور اپنے جسم اور اعضائے ہضم کے حوالے سے انسان کی ساخت ایسی ہے کہ مخلوط غذا یعنی سبزیاں اور گوشت ہی اس کی صحت کو متوازن رکھ سکتے ہیں۔ اس ضمن میں ماجد نے نہ صرف سبزی خوروں کی ادعائیت کا پردہ چاک کیا ہے بلکہ میوہ خوروں کے بودے استدلال کی بھی قلعی کھولی ہے۔ ان کے استدلال و اسلوب کا اندازہ کرنے کے لیے دو اقتباسات ملاحظہ کیجیے جن سے ان کی وسعتِ علم اور اس کے تنوع کا اندازہ بھی ہوتا ہے:

۱۔ "ہمارے مخالفین گوشت خور لوگوں کو ظالم، بے رحم، جلاد اور شقی القلب کے القاب سے یاد کرتے ہیں لیکن اگر یہ خطابات ہم کو محض ذبح حیوانات کے صلے میں دیے

---

[۵۲] اس ضمن میں رسالہ "East & West"، اکتوبر ۱۹۱۲ء میں ان کا شائع ہونے والا مضمون "A Psycho-ethical Aspect of Flesh-eating" بھی قابلِ ملاحظہ ہے، ص ۹۹۵ تا ۱۰۰۴

جاتے ہیں تو اس الزام سے ویجیٹیرین اور فروٹیرین پارٹی کے ممبر بھی نہیں بچ سکتے کیونکہ جیساکہ ڈاکٹر جگدیش چندر بوس اور فرانسیسی و ڈاروِن کے تازہ انکشافات نے ثابت کیا ہے کہ در اصل نباتات میں محض قوتِ نامیہ ہی نہیں ہوتی بلکہ ان میں بھی مثل حیوانات کے حس ہوتی ہے اور جان ہوتی ہے اس لیے نباتات خور جماعت بھی معصوموں کے قتل و ذبح کے الزام سے بری نہیں ہوسکتی۔ ع ایں گنا ہیست کہ در شہر شما نیز کنند۔" [۵۴۳]

۲۔ " اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض کرلیں کہ نباتات خور پارٹی کے سب دلائل معقول وصحیح ہیں اور گوشت واقعی قابلِ نفرت غذا ہے تو ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کرنا ممکن العمل بھی ہے۔ کیا عملی حیثیت سے یہ ممکن ہے کہ ساری دُنیا نباتات خور ہوجائے لیکن قطبِ شمالی، قطبِ جنوبی، لاپ لینڈ اور بہت سے جزیروں کے باشندے جہاں شدتِ سرما اور برف باری کی وجہ سے نباتات کا نشان تک نہیں پایا جاتا آخر کیونکر زندگی بسر کریں گے۔ کیا میوہ خور پارٹی کا کوئی ممبران کی بہم رسانی رسد کا ٹھیکہ لیتا ہے؟" [۵۴۴]

اور اب " فرائض والدین"۔ " فرائض والدین" تمہید کے علاوہ چار ابواب یعنی تربیت کے مقاصد، اخلاقی تربیت، ذہنی تعلیم اور جسمانی تربیت پر مبنی ہے۔ چونکہ اس کتابچے کا بنیادی مقصد والدین کی رہنمائی تھا اس لیے اس کا اسلوب بے حد سہل ہے۔ ماجد سیدھے سبھاؤ حکیمانہ انداز میں تربیتِ اولاد کے ضمن میں حقائق بیان کرتے چلے گئے ہیں۔ ان کا اندازِ افہام روزمرہ کی دلچسپ مثالوں سے مملو ہے۔ ان کے خیال میں والدین کو دوست ہونا چاہیے، حاکمِ مطلق نہیں۔ جو والدین اولاد پر بے جا سختی کا ارتکاب کرتے ہیں یا انہیں محض کھلونا سمجھ کر ان سے تفریحِ طبع کا کام نکالنا چاہتے ہیں غلطی پر ہیں۔ بچہ تو ایک زندہ اور مستقل وجود ہوتا ہے: " ہر بچہ اپنی پیدائش ہی کے وقت سے ایک مستقل جان، ایک مستقل زندگی اور ایک مستقل جسم و دماغ لے کر آتا ہے اور گو اس کی ہر قوت پر اس وقت ضعف و مجہولیت کا پردہ پڑا ہوتا ہے، تاہم کوئی قوت غیر موجود نہیں ہوتی۔ وہ کھلونے اور دل بہلاؤ کے آلات نہیں ہیں بلکہ انسان کے بچے ہیں اور ان میں وہ تمام قوتیں، اگرچہ بہت ہی ابتدائی درجہ میں موجود ہیں جو ایک بالغ انسان

---

[۵۴۳] " صدقِ جدید"، ۳۰ جون ۱۹۷۸ء، ص ۴

[۵۴۴] حوالہ سابق، ص ۴

میں ہوتی ہیں۔" ۵۵

اصل میں مندرجہ بالا اقتباس میں ماجد اسی بلیغ حقیقت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جسے حضورِ اکرم ؐ نے یوں بیان فرمایا ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرت فابواہ یھودانہ او یمجسانہ او ینصرانہ یا حضرت علیؓ کا وہ قول یاد آتا ہے جب انھوں نے اپنے ایک شیر خوار نورِ نظر سے مخاطب ہو کر فرمایا تھا "یاولدی انت جسم صغیر وفیک عالم کبیر۔"

والدین کے حقیقی فرض اور اولاد کی تربیت کا مقصدِ اصلی کیا ہے، اس ضمن میں ماجد لکھتے ہیں: " پس تربیت کا اصلی مقصد اور تربیت دینے والے کا حقیقی فرض یہ ہے کہ بچّے میں قطرت کی بخشی ہوئی جو پوشیدہ قوتیں ہیں انھیں ایک خوبی و خوش اسلوبی کے ساتھ نمایاں کر دے ورنہ یا تو قوتیں عدم استعمال سے رفتہ رفتہ فنا ہو جائیں گی اور یا وہ غلط راستہ پر پڑ جائیں گی جن سے بجائے فائدہ کے اُلٹا نقصان ہوگا۔ ایک انجن میں اسٹیم (بھاپ) موجود ہے لیکن چلانے والا (ڈرائیور) ہوشیار نہیں تو نتیجہ کیا ہوگا؟ یہ ہوگا کہ یا تو وہ انجن سرے سے حرکت ہی نہ کرے گا اور یا اگر چلے گا تو کسی دوسری ٹرین سے ٹکرا جائے گا۔" ۵۶

ماجد کے دلچسپ طریقِ استدلال کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو: " ایک نو آموز شخص کسی کارخانہ میں جاتا ہے تو کاریگر اس کے ہاتھ میں پہلے وہی اوزار دیتا ہے جن سے اسے اُسی وقت کام لینا ہے۔ اس کے بعد جُوں جُوں اس کی مشق و مہارت بڑھتی جاتی ہے، زیادہ نازک اور زیادہ مشکل سے استعمال کیے جانے والے اوزار بھی اسے دیے جانے لگتے ہیں، لیکن اگر شروع ہی میں اسے وہ اوزار دے دیے جائیں تو وہ اس کے لیے نہ صرف بے مصرف ہوں گے بلکہ اس کی طبیعت بھی اُچاٹ ہو جاوے گی ۔ بالکل یہی حال بچّوں کا ہوتا ہے۔ اگر ان کے دماغ میں ایسے معلومات ٹھونس دیے گئے جن کے برتنے کا اپنی زندگی میں انہیں کوئی موقع نہیں ملتا تو یہ چیزیں ان کے لیے صرف بے کار ہی نہیں ہوں گی بلکہ ان کے دماغ کو بھی

---

۵۵ "فرائضِ والدین"، ص ۱۷، ۱۸   ۵۶ حوالۂ سابق، ص ۱۶

نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔"[۵۶]

ہر ماہر نفسیات کی طرح ماجد کا موقف یہ ہے کہ تعلیم کا آغاز آسان سے مشکل کی طرف ہو، سادہ سے مرکب کی طرف اور مقرون سے مجرّد کی طرف۔ اس ضمن میں انھوں نے ہربرٹ اسپنسر جیسے مشاہیر سے بھی استناد کیا ہے۔

ماجد نے "فرائضِ والدین" میں سزاؤں کے موضوع سے بھی اعتنا کیا ہے اور بتایا ہے کہ سزا دیتے وقت انہیں مصنوعی سزاؤں کی بجائے حقیقی اور قدرتی سزائیں دی جائیں اور یہ سزائیں ہمیشہ نیّت اور جرم کی نوعیت کے مطابق ہونی چاہئیں۔ نیز انہیں بجائے سخت ہونے کے قطعی ہونا چاہیے۔ بچّوں کی تربیت و رہبری اس طرح ہونی چاہیے کہ خود تحقیقات کر کے نتائج نکالیں نیز سن بلوغ سے قبل لڑکوں اور لڑکیوں کو ان کے مردانہ و زنانہ فرائض سے بھی آگاہ کرنا ضروری ہے۔

ماجد کے زیرِ نظر رسالے میں ویسی نازک اور گہری حکیمانہ باتیں تو کم ہیں جیسی مثلاً اوسپنسکی، ہربرٹ سپنسر اور رضا آراستہ وغیرہ کے یہاں ہیں لیکن ان سے بہر حال ماجد کی نفسیات شناسی کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔

ماجد کی وہ تحریریں جو مشاہیر نفسیات کی ترجمانی ہوتے ہوتے بھی اپنے اندر مصنّف کے ذاتی مشاہدات و تجربات اور غور و فکر کا سامان لیے ہوتے ہیں "فلسفۂ جذبات"، "فلسفۂ اجتماع" اور انگریزی کتاب "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" ہیں۔ "فلسفۂ جذبات" (۱۹۱۴ء) کے دو ایڈیشن اور شائع ہوئے اور پہلے اور تیسرے ایڈیشن میں واضح فرق دیکھا جا سکتا ہے۔ "فلسفۂ جذبات" اور "فلسفۂ اجتماع" کا زمانۂ تسوید ماجد کا زمانۂ تشکیک و تعقّل پرستی ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں ویسی ہی ادعائیت کسی قدر مذہب بیزاری اور آزاد خیالی نظر آتی ہے جیسی ان کی کتاب "فلسفیانہ مضامین" میں۔ اس ضمن میں "فلسفۂ اجتماع" اور اس کے انگریزی روپ "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" میں تو متعدد ایسے مقامات ہیں جو سخت قابلِ گرفت اور بیزار کُن ہیں لیکن کسی بھی مصنّف کی منزلِ آخر کے ذکر سے پہلے اس کے آغازِ سفر پر نظر کرنا بھی ضروری ہے۔ اس میں شک نہیں کہ "جذبات کی نفسیات" پر اُردو میں پہلی کتاب ماجد ہی کے قلم

---

[۵۶] "فرائضِ والدین"، ص ۳۳، ۳۴

سے نکلی ہے لیکن "فلسفۂ جذبات" کو اُردو میں نفسیات پر بھی پہلی کتاب قرار دے کر ماجد نے اپنی ناواقفیت کا ثبوت دیا ہے چنانچہ "فلسفۂ جذبات" (۱۹۱۴ء) کے "ضمیمہ" میں لکھتے ہیں: "اس رسالہ کے لکھنے کے لیے جب میں نے قلم اُٹھایا تو جو سب سے بڑی دقّت راستہ میں حائل ہوتی تھی وہ یہ تھی کہ نفسیات کے ان مفاہیم کو اُردو میں ادا کرنے کے لیے اصطلاحات کہاں سے لاؤں گا؟ اگر اُردو میں پیشتر سے کوئی کتاب اس موضوع پر ہوتی تو میرے کام میں یقیناً بہت سہولت پیدا ہو جاتی لیکن مشکل یہ تھی کہ مجھے صرف سفر ہی کرنا نہ تھا بلکہ اپنے ہاتھ سے سڑک بھی بنانی تھی۔" ۵۵

اسی ضمیمے کے حاشیے میں ماجد نے اپنے کسی عنایت فرما کا ذکر کیا ہے جس نے انہیں نفسیات پر دو ایسے رسائل کی نشاندہی کی تھی جو ان کے کام سے بہت پہلے اردو ہی میں پنجاب سے شائع ہو چکے تھے۔ ہمیں دو رسالوں کا تو نہیں البتہ ایک ایسے رسالے کا علم ہے جو اس موضوع پر ۱۸۸۵ء میں مطبع انجمن پنجاب لاہور سے شائع ہوا تھا۔ یہ رسالہ راقم الحروف کے پاس فوٹو اسٹیٹ کی شکل میں موجود ہے۔ یہ کتاب مولوی انعام علی کی تالیف ہے جو اورینٹل کالج لاہور میں ریاضی اور فلسفے کے استاد تھے۔ کتاب کا نام "رسالۂ علم النفس والقویٰ" ہے۔ اصل میں یہ کتاب نفسیات پر ہملٹن کے مشہور محاضرات 'Lectures' کا ملخص اُردو ترجمہ ہے جس میں کہیں کہیں تالیف کی شان بھی نظر آتی ہے۔ اس رسالے کے دو کمالات کا اعتراف ضروری ہے۔ اوّل تو یہ کہ اپنے موضوع پر اُردو میں پہلی تالیف ہے اور دوسرے یہ کہ مولّف نے اس میں انگریزی اصطلاحات اور ان کے اردو مترادفات کی مفصّل فہرست دی ہے جو بارہ صفحات پر مشتمل ہے اور جن میں سے بعض اصطلاحات من وعن وہی ہیں جو بعد ازاں ماجد نے اختیار کیں۔ اس اُردو کتاب کے انگریزی دیباچے میں مولّف نے معذرت کرتے ہوئے بھی اتنا بہر حال لکھا ہے کہ یہ اردو میں اپنی نوعیت کی اوّلین کاوش ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ان کی فخر آمیز معذرت کا انداز دولیسا ہی

۵۵ "فلسفۂ جذبات" (طبع اوّل)، ص ۲۱۹۔ غالباً مصنّف کے اسی دعوے کو صحیح مان کر "دلگداز" میں کسی مبصّر نے فلسفۂ جذبات کے بارے میں لکھا تھا: "فلسفۂ جذبات یعنی نفسانیات (سائیکالوجی) پر اُردو زبان میں سب سے پہلی کتاب" — دلگداز، مئی ۱۹۱۴ء، ص ۱۱۸

ہے جیسا ماجد نے اختیار کیا ہے، لکھتے ہیں:

"I, therefore, in presenting this book to the public, ask for indulgence and hope that my critics will bear in mind that it is my first attempt of the kind, that the subject is specially difficult to understand and to express plainly in a new language, that it is full of technical terms, that I had no beaten track to follow, there being no book in Urdu from which I could derive help in translating the substance of Hamilton's Lectures...." ۵۹

جہاں تک اُردو میں اصطلاحات پیش کرنے کا تعلق ہے، مولّف موصوف نے لکھا تھا:

"A glossary of difficult and technical terms, with their English equivalents has also been appended for easy reference, and with the hope that others who, having passed the University Examinations, intend to cooperate with the Punjab University in the praiseworthy attempt to diffuse Western sciences through the medium of the Vernaculars, will not be disheartened in their task by finding themselves altogether on trackless ground." ۶۰

اس کے بعد مؤلف نے بتایا ہے کہ اس نے آزادانہ 'عربی اصطلاحات' کا استعمال کیا ہے اور اس اُمید پر کہ نئی اصطلاحات بھی گھڑی ہیں کہ وقت کے ساتھ ساتھ وہ اپنی جگہ بنالیں گی۔ مؤلف نے اپنے لبقول یہ کوشش بھی کی ہے کہ اصطلاحات سازی میں ایسی اصطلاحات سے اجتناب کیا جائے جو اُردو کے مزاج کے خلاف ہیں۔

"علم النفس والقویٰ" کے ابتدائی آٹھ لیکچر خالصتہً فلسفہ، اس کی افادیت، اسباب، تحقیقاتِ فلسفہ، فلسفہ کی تقسیم اور کیفیاتِ تعقل وغیرہ سے متعلق ہیں۔ خالص نفسیات کے مباحث میں توجہ، ادراک، قوتِ حافظہ، قوتِ مستحضرہ، قوتِ متخیلہ اور رنج اور خوشی (لذّت و الم) جیسے موضوعات اہم ہیں۔ مجموعی حیثیت سے یہ کتاب نفسیات، فلسفہ اور منطق کے چند ابواب سے گندھی ہوئی ہے اور اس حقیقت کی عکاس کہ جس زمانے میں یہ لکھی گئی یہ مباحث

۵۹ مولوی انعام علی: "رسالہ علم النفس والقویٰ"، ص ۱۱

۶۰ ایضاً ، ص ۱

الگ الگ علوم کی صورت میں مدوّن نہیں ہوئے تھے۔

"فلسفۂ جذبات" میں ماجد نے نفسیات کی تعریف، اس کی افادیت، اس کی تحصیل کے لزوم، عملی زندگی میں کامیابی کے لیے نفسیاتِ ذاتی کی ضرورت اور فلسفہ و نفسیات کے تعلق پر دلچسپ انداز میں لکھا ہے۔ انہوں نے نفس کی تشریح و تعریف، نفس و مفرداتِ نفس، نظامِ عصبی، مفرداتِ جذبات، ماہیتِ جذبات، جذبے کے مظاہرِ جسمانی، ارتقا و انحطاطِ جذبات، غم و مسرّت، غصّہ، الفت و ہمدردی، انانیت، شہوت اور اختلالِ جذبات جیسے موضوعات پر بھی ربو، جیمس، بین، مرسیر، ڈاروِن، سَلّی، وارڈ، ونٹ، ملسٹر برگ، اسٹاؤٹ اور میکڈوگل وغیرہ مشاہیر علمائے نفسیات سے استفادہ کرتے ہوئے دادِ ترجمانی دی ہے لیکن اس کتاب میں اُنہوں نے دعویٰ کیا ہے کہ "اس کے اندر نفسیات کے جس قدر مسائل درج ہیں ان سب کی تصدیق میں نے اپنے ذاتی تجربہ یا مشاہدہ سے کرلی ہے اور اس لیے ان کی صحت یا عدمِ صحت کا ذمّہ دار صرف مجھی کو قرار دینا چاہیے۔ متعدّد مسائل ایسے بھی ہیں جن میں مجھے جمہور علمائے نفسیات سے اختلاف ہے۔ اس قسم کے مسائل میں سے جو فرعی و ضمنی امور تھے، انہیں میں نے درج کردیا ہے البتّہ جہاں اصولی اختلاف تھا اس کا ذکر میں نے اس کتاب میں مناسب خیال نہیں کیا۔"[۶۱]

ماجد نے یہ دعویٰ محض "فلسفۂ جذبات" ہی میں نہیں کیا بلکہ "فلسفۂ اجتماع" اور "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" میں بھی کیا ہے۔ "فلسفۂ اجتماع" کے دیباچے میں اُنھوں نے لکھا ہے: "اس پنج سالہ تفحّص و مشاہدہ سے جو نتائج حاصل ہوئے، اس کا جزوِ غالب صفحاتِ آئندہ میں بیان کیا جاتا ہے۔ ان کا محرکِ اوّل... لی بان کی تصانیف ہیں۔ اس کے علاوہ میرے علم میں اب تک مخصوص اس موضوع پر اور کسی شخص نے قلم نہیں اُٹھایا ہے البتّہ بعض اور مصنّفینِ نفسیات و عمرانیات کی تحریروں میں جستہ جستہ اس طرف کچھ اشارات ملتے ہیں، مثلاً انگلستان میں... پروفیسر میکڈوگل و ڈاکٹر مرسیر امریکا میں پروفیسر گڈنگس و ڈاکٹر بورس سیڈس کی تحریروں میں، سو یہ مواد بھی سارے کا سارا میرے پیشِ نظر تھا لیکن میں استنباطِ نتائج میں ان میں سے

---

[۶۱] "فلسفۂ جذبات"، طبع اوّل، ص ۵، و

کسی کا دست نگر نہیں۔ اس سارے لٹریچر کے مطالعہ سے صرف اتنا ہوا کہ ان کی تائید سے مجھے اپنے نتائج میں اور زیادہ تقویت ہو گئی، نہ یہ کہ میں نے اس کے بَل پر اپنے کلیات و استنباطات کی عمارت قائم کی ہو۔ ان لوگوں کے اقوال میں نے جا بجا تائیداً نقل کیے ہیں لیکن جہاں ان سے اختلاف کرنا پڑا، اس کی مثالیں بھی شاذ نہیں۔"[۶۲]

"سائیکالوجی آف لیڈرشپ" کے تعارف نامے میں انھوں نے جو کچھ لکھا، وہی ہے جو فلسفۂ اجتماع کے دیباچے میں لکھا ہے:

"Till very lately this field has been entirely virgin. In recent times, however, a few investigators have taken up the work in hand among whom M. Gustave Le Bon in France; Professor McDougall and Dr. Mercier in England and Professor Giddings and Boris Sidis (the author of that highly informative work: "*The Psychology of Suggestion*") in America, deserve particular mention. To all of them the present writer is indebted; but to M. Le Bon he wishes to express his special obligation whose works he has found most suggestive and stimulating. Of the result of M. Le Bon's investigations he has availed himself most freely, but in justice to himself, he is bound to add that there is not a single statement made in the following pages, no matter however originally suggested to him, the truth of which he has not arrived at by the means of his own observation or some independent evidence". [۶۳]

"فلسفۂ اجتماع" اور "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" کے تو دوبارہ چھپنے کی نوبت ہی نہ آئی البتہ "فلسفۂ جذبات" کے طبع ثالث پر (۱۹۳۰ء) جسے ماجد نے فلسفۂ جذبات کی بجائے "تسہیل فلسفۂ جذبات" کہا ہے،[۶۴] جگہ جگہ تفصیلی اور بہ غور نظرثانی کر لی گئی تھی۔ یہ نظرثانی اسلوب بیان اور مافیہا دونوں پر کی گئی۔ دو باب جو طبع اوّل میں موجود نہ تھے بڑھا دیے گئے یعنی "حکمائے ہند کا فلسفۂ جذبات" اور "نفس اور مفردات نفس"۔ یہ دوسرا باب

[۶۲] دیباچہ "فلسفۂ اجتماع"، ص ج، د

[۶۳] "*The Psychology of Leadership*"، ص ۱۱

[۶۴] دیکھیے "فلسفۂ جذبات" (طبع ثالث) کا دیباچہ، ص ـ ن

" مبادیِ فلسفہ" سے لیا گیا تھا۔

جہاں ایک طرف ماجد کی فلسفیانہ تحریروں میں نفسیات کے چند ابواب ملتے ہیں، وہیں ان کی نفسیاتی تحریروں کے دوش بدوش فلسفیانہ مباحث بھی ملتے ہیں مثلاً "فلسفۂ جذبات" کے مقدمے میں ماجد نے اپنے فلسفیانہ مضمون " فلسفہ، اس کی ماہیت اور اس کے مذاہب" سے متعدد اقتباسات نقل کیے ہیں۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، فلسفہ و نفسیات کے حدود عہدِ جدید کی پیداوار ہیں۔ پھر ان دونوں علوم میں بعض مشترک مباحث بھی ہیں مثلاً فلسفہ کا تعلق دانش و عقل سے ہے اور نفس و تعقل میں گہرا رشتہ ہے۔ ماجد نے لکھا ہے:

" الٰہیات کے مباحث متفرّع ہیں علمیات پر اور پھر علمیات کے مباحث تحلیل ہو کر ٹھہرتے ہیں نفسیات پر، پس اگر خالص فلسفیانہ تلاشِ حقیقت مقصود ہے تو بھی سوا اس کے چارہ نہیں کہ نفسیات کو شمعِ راہ بنایا جائے۔" ۶۵ے

بہرحال فلسفۂ جذبات میں ماجد نے نفس کی تشریح و توضیح بھی کی ہے اور اس کے ضمن میں کیفیاتِ د قوفی، احساس، ارادہ، شعور، وقوف و احساس کی تقدیم و تاخیر کا مسئلہ، عناصرِ شعور کا اجزائے ذہن ہونے کے بجائے مفرداتِ ذہن ہونا، بکسلے اور مفرداتِ شعور کا مسئلہ، نظامِ عصبی کی ماہیت، نظم و ارتباطِ حرکات اور مخیخ کا منصب، نخاعِ مستطیل، پل دماغ، افعالِ اضطراری اور افعالِ قسری، اعصاب، جسم و مادّہ اور ذہن و شعور، مفرد و مفید کا فارق۔ حظّ و الم، تجربۂ متوارث، نفعِ ذاتی و اجتماعی میں ترجیحات کا مسئلہ، انبساطِ ایجابی و سلبی، حیطۂ حوالہ کی تبدیلی سے تغیرِ عادت و مزاج کی صورت، احساس و جذبہ میں فرق، احساسی کیفیت اور جسمانی تغیّرات میں تقدیم و تاخیر کا مسئلہ، عضلات پر قابو کے نتائج، مظاہرِ جذبات کے تنوع کی توجیہات۔ اگر آثارِ جسمانی جذبہ کی ماہیت میں داخل ہیں تو اس کی کیا وجہ ہے کہ دو متبائن جذبات کے آثار بالکل ایک ہوتے ہیں، قانونِ ائتلاف، احساس و وقوف کے تقدّم و تاخّر کا مسئلہ، عشقِ حقیقی کا اصل ماخذ، لذّت و الم میں تقدیم و تاخیر کا مسئلہ، اضمحلال و افسردگی میں فرق، بچپن کے تحت الشعوری موثّرات کا وظیفہ،

۶۵ے فلسفۂ جذبات (طبع اوّل)، ص ۳۲

غضب لذّت ہے یا الم، خود نمائی اور غرور میں تناقض کا سبب، موجباتِ غرور میں اختلاف کا مسئلہ، خود ستائی اور معاشرے کی نفرت کا مسئلہ، اور عشق کی ماہیت نفسی جیسے اہم نفسیاتی امور پر بصیرت افروز گفتگو کی ہے اور مغرب کے مشاہیر علمائے نفسیات سے رجوع لائے ہیں، پھر ساتھ ساتھ ان کا اجتہادِ ذاتی بھی ظہور کرتا ہے۔ اور بعض مشہور علمائے نفسیات سے انھوں نے اختلاف بھی کیا ہے۔ مثلاً احساس کی بحث میں ماجد کے نزدیک اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ قوتِ ارادی اپنی فعلیت میں سرتاسر احساسات کے تابع اور محکوم ہوتی ہے یعنی انسان اپنے مقصد و ارادہ سے انھی انفعال کو اختیار کرتا ہے جن سے انہیں براہِ راست انبساط حاصل ہوتا ہے یا حصولِ انبساط کی توقع رہتی ہے۔ خواہ یہ انبساط ایجابی ہو یا سلبی (انبساطِ سلبی سے مراد ہے رفعِ انقباض) اور انھی انفعال سے اجتناب کرتا ہے جو اس کے لیے موجبِ انقباض ہوتے ہیں۔ یہ فطرتِ انسانی کا ایک عالمگیر قانون ہے جس سے انسان کا کوئی فعلِ ارادی مستثنیٰ نہیں۔ ماجد کے خیال میں بعض علمائے نفسیات کو اس کلّیہ کی ہمہ گیری سے انکار ہے حتّٰی کہ پروفیسر جیمس جیسے دقیق النظر عالم کو بھی۔ ماجد اس ضمن میں پہلے تو جیمس کا ایک اقتباس درج کرتے ہیں جس میں جیمس نے بعض افعالِ عادیہ کا ذکر کیا ہے اور پھر اس سے جاندار اختلاف کرتے ہوئے نکتہ طراز ہوتے ہیں: "لیکن گزارش یہ ہے کہ یہ حرکات اور افعالِ عادیہ ہمارے ارادے کی محکوم ہی کب ہیں۔ یہ تو افعالِ اضطراری ہیں جو بلا قصد و ارادہ ہم سے سرزد ہوتے رہتے ہیں حالانکہ احساسِ لذّت والم کا دائرۂ عمل بہ حیثیت محرکات افعالِ ارادی تک محدود ہے۔ پھر یہ بھی واضح رہے کہ محرکاتِ افعال صرف احساسات موجودہ ہی نہیں ہوتے بلکہ احساساتِ آئندہ و گذشتہ کے تصوّرات بھی ہوتے ہیں"[۶۶]

ماجد نے ڈاکٹر مرسیر جیسے اہم ماہرینِ نفسیات کے بعض دعووں کی شترگربگی کو بھی ظاہر کیا ہے اور ان سے جائز طور پر اختلافات کیے ہیں مثلاً مرسیر کا جذبۂ حُبّ الوطنی کو توصیاتِ حیات کے لیے معاون قرار دینا اور جذبۂ مذہبیت نیز جذبۂ جمال پسندی کا شمار ان جذبات میں کرنا جو جماعت کے لیے کوئی افادی حیثیت نہیں رکھتے سوائے شترگربگی

۶۶ "فلسفۂ جذبات" (طبعِ اوّل)، ص ۷۰ (حاشیہ)

کسے اور کیا ہے؟

علمی نفسیات کی ایک شاخ یعنی عملِ تنویم سے ماجد کو خصوصی دلچسپی تھی چنانچہ "فلسفۂ جذبات" (طبع اوّل) میں انھوں نے اپنے بعض دلچسپ ذاتی تجربات بھی بیان کیے ہیں جن سے نفسیات کے باب میں ان کی نظری کے علاوہ عملی دلچسپی اور اجتہادی طرزِ فکر کا اندازہ بھی ہوتا ہے۔ انھوں نے محض علمائے مغرب کے افکار کو نقل ہی نہیں کر دیا اپنی ذاتی آرا کا اظہار بھی کیا ہے۔ مثلاً نفسیات سے دلچسپی رکھنے والے جانتے ہیں کہ ماہرین نفسیات میں یہ امر سخت مختلف فیہ ہے کہ جذبۂ غضب کو لذّت یا الم میں سے کس کے ماتحت رکھا جائے کیونکہ ایک گروہ کے نزدیک غصّہ ایک نشاط انگیز وجدانی کیفیت کا نام ہے جبکہ دوسرے گروہ کے خیال میں یہ ایک الم آفریں کیفیت ہے۔ ماجد کے خیال میں "غصّہ ایک مخلوط جذبہ ہے جس میں لذّت والم دونوں کے عناصر شامل ہیں"۔ [۶۷]

"فلسفۂ جذبات" ماجد کے تشکیکی دَور کی پیداوار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں شامل بعض آرا بعدازاں خود ماجد کے نزدیک ترمیم کی محتاج ٹھہریں۔ "فلسفۂ جذبات" میں ماجد کا نقطۂ نظر سراسر ارتقائی اور اضافی رہا ہے۔ چنانچہ وہ "احقاقِ حق" اور "ابطالِ باطل" جیسی ترکیبوں کو محض خوش کن اور خود فریبی کی مظہر گردانتے ہیں۔ عشقِ حقیقی کا اصل ماخذ جذبۂ شہوت قرار دیتے ہیں اور شجاعت، حقیقت جوئی اور پاک بازی کی تہ میں افضلیت، برتری اور ذاتی شہرت و ناموری کے جذباتِ مخفی کا دعویٰ کرتے ہیں۔ گویا بڑے سے بڑا انسان بھی اپنی اصل میں کسی نہ کسی درجے میں خود غرض، خودنما اور شہرت پسند ہوتا ہے۔ اگر ماجد کے بیان کردہ اس کلیے کو تسلیم کر لیا جائے تو وحیِ الٰہی کے حامل پیغمبرانِ عظام کا سارا پیغام بھی خود غرضی اور خودنمائی ہی کا مظہر ٹھہرتا ہے۔ یوں گویا سارے الہامی مذاہب کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ یہیں آکے نفسیات کے بعض بودے اور چوب پا دعووں کی کمزوری بھی ظاہر ہوتے لگتی ہے۔

---

[۶۷] "فلسفۂ جذبات" (طبع اوّل)، ص ۱۷۳

بعد ازاں ماجد کے افکار میں جو ہمہ گیر تبدیلی آئی اس کی مظہر جہاں ان کی اور تحریریں ہیں، وہیں "فلسفۂ جذبات" (طبع سوم) بھی ہے۔ اس فرق کے واضح کرنے کے لیے "فلسفۂ جذبات" (طبع اوّل) اور "فلسفۂ جذبات" طبع سوم) سے چند مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ "طبع سوم" میں ماجد کا پیرایۂ بیان بہت محتاط نظر آتا ہے جب کہ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن کھلے ڈلے اسلوب کا حامل ہے۔ ہم یہاں فلسفۂ جذبات" (طبع اوّل) اور طبع سوم سے ایک ہی مبحث یعنی عشق کی نفسیاتی ماہیت کے ضمن میں بالترتیب دو اقتباس پیش کرتے ہیں۔ ناظرین خود اندازہ کرسکتے کہ فلسفۂ جذبات (طبع سوم) کا اسلوب طبع اوّل کے مقابلے میں کتنا محتاط اور مرموز ہے:

و۔ "اسی سلسلہ میں اس مشہور و معروف جذبہ کی ماہیتِ نفسی بھی مختصر الفاظ میں بیان کرنا ہے جسے عشق سے موسوم کیا جاتا ہے۔ عشق کی لوگوں نے عجیب عجیب تعریفات کی ہیں لیکن نفوسِ بشری کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عشق جذبۂ شہوت ہی کی ایک خاص شکل کا نام ہے۔ عشق کے جس قدر واقعات و نظائر آج پیش کیے جارہے ہیں، وہ گو بظاہر کتنے ہی مختلف معلوم ہوتے ہوں لیکن تحلیل و تجزیہ کے بعد معلوم ہوگا کہ وہ اسی جذبۂ شہوت پر آکر ٹھہرتے ہیں۔"[۶۸]

ب۔ "جذبۂ جنسی کے ذیل میں جذبۂ عشق کا ذکر آجانا ناگزیر ہے۔ عشق سے یہاں "عشقِ حقیقی" یا عشق باصطلاحِ تصوّف مراد نہیں۔ یہ رسالہ روحانیات و الٰہیات پر نہیں، نفسیات پر ہے۔ ان اوراق میں عشق سے مُراد وہی عام عشقِ مجازی ہے جو بالعموم مرد و زن کو اپنی جنسِ مقابل سے ہوتا ہے اور جس کی داستان سرائیوں سے ہر ملک کی شاعری اور افسانے کے دفتر بھرے ہوئے ہیں۔"[۶۹]

ماجد نے اپنے عہد میں نفسیات کے اس خالص پہلو یعنی "فلسفۂ جذبات" پر لکھتے ہوئے نہ صرف قدماء کے خیالات سے اعتنا کیا بلکہ اس زمانے کے جدید ترین لکھنے والوں کے افکار سے بھی استفادہ اور ان سے اتفاق کیا ہے۔ اس ضمن میں "فلسفۂ جذبات" نے جیمز۔ لینگ

[۶۸] "فلسفۂ جذبات" (طبع اوّل)، ص ۲۰۸

[۶۹] "فلسفۂ جذبات" (طبع سوم)، ص ۲۰۵

فلسفۂ جذبات" کے مشہور مبحث کی مثال پیش کی جا سکتی ہے۔ اس مبحث کا خلاصہ یہ ہے کہ احساسی کیفیت اور جسمانی تغیّرات میں تقدیم جسمانی تغیّرات کو حاصل ہے یعنی "تاثیر مہیج سے فوراً ہی نظام جسمانی میں کچھ تغیّرات واقع ہوتے ہیں اور ان تغیّرات کے بعد اور بطور ان کے معلول کے نفس ایک کیفیت وجدانی سے محتسس ہوتا ہے"۔ ؎۱ سادہ تر الفاظ میں جیمز اپنے نظریے کی وضاحت یوں کرتا ہے: "عام طور پر ہیجان کو ہم یوں سمجھتے ہیں کہ کوئی ادراک، ذہنی احساس کو جسے ہیجان کہا جاتا ہے، مشتعل کر دیتا ہے اور یہ موخّر الذکر ذہنی حالت جسمانی مظاہرے کو پیدا کر دیتی ہے۔ عقلِ عام یہ کہتی ہے کہ ہمیں کوئی صدمہ پہنچتا ہے، ہم رنج محسوس کرتے ہیں اور روتے ہیں۔ ہم ایک ریچھ کو دیکھتے ہیں، خوف زدہ ہوتے ہیں اور بھاگ جاتے ہیں۔ ہمارا دشمن ہماری توہین کرتا ہے، ہم غصّہ محسوس کرتے ہیں اور اس پر حملہ کرتے ہیں۔ میرا دعویٰ یہ ہے کہ یہ ترتیب غلط ہے۔ بلحاظِ ترتیب مظاہرِ جسمانی ذہنی کیفیات سے پہلے آتے ہیں لہٰذا زیادہ معقول بیان یہ ہوگا کہ ہم رنج اس لیے محسوس کرتے ہیں کہ روتے ہیں، ہمیں غصّہ اس لیے آتا ہے کہ ہم کسی پر حملہ کرتے ہیں۔ ہم ڈرتے اس لیے ہیں کہ کانپتے ہیں۔۔۔ اگر خوف کے عالم میں نہ تو تنفّس تیز ہو اور نہ دل کی دھڑکن، نہ ہونٹ کانپیں اور نہ اعضا کمزور ہوں تو میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ کس قسم کا ہیجانِ خوف باقی رہ جائے گا۔۔ مظاہرِ جسمانی کے بغیر ہیجان ناممکن ہے"۔ ؎۲

ماجدتے جیمز۔لینگ نظریے کو قبول نہیں کیا بلکہ مشہور فرانسیسی ماہرِ نفسیات پروفیسر ریبو کی ترمیم کو قابلِ قبول سمجھا۔ واقعہ یہ ہے کہ بعد ازاں ولیم میکڈوگل نے بھی ریبو سے اتّفاق کیا اور کینن اور گروس مین نے اس کی تائید میں مزید اضافے کیے۔ ریبو کے خیال میں احساسی کیفیت اور جسمانی تغیّرات دو الگ الگ واقعات نہیں بلکہ ایک ہی واقعہ کے دو مظاہر ہیں چنانچہ ولیم میکڈوگل نے اس ضمن میں لکھا ہے:

؎۱ "فلسفۂ جذبات" (طبع اوّل)، ص ۸۹

؎۲ کرامت حسین جعفری، مبادیاتِ نفسیات، ص ۲۴۷

"I would say that while James' Theory is fundamentally correct, his statement of it errs in implying a more intimate dependence of our mental process upon bodily changes than is actually the case. Further, he ignores the conative factor, the part of impulse in emotion, considered either as a phase of experience or as a phase of behaviour. He ignores the fact that an impulsive striving toward a goal is the essence of every emotional reaction". [۴۲]

چالیس سال تک جیمز-لینگ نظریہ نفسیات کے افق پر چھایا رہا مگر بعد ازاں بادل چھٹے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے "Psychology" کے مصنفین لنڈگرن Lindgren اور ڈن بائرن جو کچھ لکھتے ہیں، اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ جذبات کے محرکات کے باب میں تحقیقات کہاں تک پہنچ گئی ہیں:

"The James-Lange theory dominated psychological thinking for more than forty years, until it was challenged by Walter B. Cannon (1927), using experimental evidence that had accumulated in the intervening years. Cannon made a strong case that the thalamus rather than the viscera was the prime determiner of emotion. He cited research indicating that emotional behaviour is possible even when the viscera have been separated from the central nervous system. Subsequent studies have demonstrated that the thalamus is not essential to emotion either (Grossman, 1967) but Cannon's principal point that the viscera are not responsible for emotion, seems to be valid". [۴۳]

"فلسفۂ جذبات" میں بعض کمیاں بھی ہیں اور بعض دعوے بے اصل بھی مثلاً ماہیت جذبات کے باب میں ایک اہم مبحث مختلف قبائل کے مختلف اور بعض اوقات حیرت انگیز واقعات ہیں جن سے انسانی کردار کے تنوّعات اور تلوّنات کی وضاحت اور جذبے کی زنگارنگی کا اظہار ہوتا ہے۔ ایسے واقعات اوٹو کلائن برگ نے تفصیل سے اپنی "سوشل سائیکالوجی" میں درج کیے ہیں[۴۴] لیکن ماجد نے اس پہلو کو اپنی کتاب میں چھُوا تک نہیں۔ کتاب کے بارھویں

[۴۲] "The Outline of Psychology"، ص ۳۲۸

[۴۳] "Psychology"، ص ۲۹۲ [۴۴] ملاحظہ ہو کتاب مذکور کے ص ۱۶۶ - ۱۷۰

باب میں جو جنسی جذبات سے بحث کرتا ہے، ماجد نے اس اہم اساسی جذبے کے ضمن میں ویسا ہی شکوہ طرازانہ لہجہ اختیار کیا ہے جیسا کہ میکڈوگل نے [۵۷]۔ ماجد کے خیال میں اس جذبے پر علمائے نفسیات نے سب سے کم توجہ کی ہے اور اس ضمن میں انھوں نے ونٹ، اسپنسر، بین، تسلی اور سٹاؤٹ کی "بخیلی" کا گلہ کیا ہے لیکن ہمارے خیال میں ایسا بھی نہیں کہ ماجد کے زمانے تک اس موضوع پر اس قدر کم لکھا گیا ہو جیسا کہ ان کا خیال ہے۔ "فلسفۂ جذبات" کی اشاعتِ اوّل سے تین سال قبل ہیولاک ایلس کی مشہور کتاب "سائیکالوجی آف سیکس (۱۹۱۱ء) شائع ہو چکی تھی۔ علاوہ ازیں خود میکڈوگل نے اپنی "سوشل سائیکالوجی" کے سالقہ ایڈیشنوں میں اس موضوع سے، مختصر ہی سہی، اعتنا ضرور کیا تھا جبکہ بعد میں اس اجمال کی بخوبی تلافی بھی کر دی تھی مثلاً ۱۹۳۶ء کے ایڈیشن میں اس موضوع پر تینتیس صفحے کا مبسوط مضمون ملتا ہے جس میں اُنھوں نے ماجد کے علی الرغم اس موضوع پر بڑی بنیادی باتیں بیان کی ہیں مثلاً جنس کے ضمن میں فرائڈ کے غلط اطلاقات کے باب میں بصیرت افروز نکتے اُٹھائے ہیں جنسی بے راہ روی کے اسباب گنوائے ہیں۔ اغلام اور Lesbian Love کی حوصلہ شکنی کی ہے بچپن کی مخلوط تعلیم کے نقصانات کی نشاندہی کی ہے۔ جمالیات اور جنس کے تعلّق اور فن پاروں اور جنس کے براہِ راست ربط اور اس کے وجوہ اور علمِ جنس کے باب میں موزوں اقتباسات جیسے موضوعات کو چھیڑا ہے اور اپنے اخلاقی نقطۂ نظر کے باب میں کہیں معذرت خواہانہ انداز اختیار نہیں کیا۔

"فلسفۂ جذبات" کے آخر میں ایک ضمیمہ "فرہنگِ اصطلاحات" کے نام سے بھی درج ہے جس میں ماجد کی اختیار کردہ اور وضع کردہ اصطلاحات درج ہیں۔ یہ اصطلاحات اس قدر موزوں اور جامع تھیں کہ آج فلسفۂ نفسیات کی کتابوں میں ان میں سے کم از کم نوّے فی صد اصطلاحات اپنائی گئی ہیں ظاہر ہے یہ ماجد کا ایک ایسا سنہری کارنامہ ہے جسے ہمیشہ عزّت و اعتراف کے ساتھ یاد رکھا جائے گا۔ یہاں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ اس فرہنگ میں بعض اُردو اصطلاحات تو وہی ہیں جو ماجد سے انتیس سال پہلے "رسالہ علم النفس والقویٰ"

[۵۷] دیکھیے "سوشل سائیکالوجی"، ص ۳۳۸

میں مولوی انعام علی نے اپنائی تھیں لیکن باقی یا تو ماجد کی اختراع کردہ ہیں یا عربی میں اس موضوع پر موجود ذخیرے سے ماخوذ ہیں۔ ذیل میں ہم چند ایسی اصطلاحات درج کرتے ہیں جو سب سے پہلے اردو میں علم النّفس کے موضوع کے باب میں مولوی انعام علی نے اپنائیں اور جنہیں بعد میں من وعن۔ ماجد نے برتا (اگرچہ ماجد کو مولوی انعام علی کے رسالے اور اس میں شامل اصطلاحات کا علم نہیں تھا۔ اسے محض توارد کہا جا سکتا ہے۔):۔

تصوّر (Concept)، انا (Ego)، خارجی (Objective)، مشاہدہ (Observation)، ادراک (Perception)، شخصیت (Personality)، علم النّفس (Psychology)۔

بے محل نہ ہوگا اگر ذیل میں چند ایسی اصلاحات بھی درج کر دی جائیں جو ماجد اور مولوی انعام علی کی وضع کردہ ہیں اور جن کے تقابل سے ماجد کے مجتہدانہ رول کی وضاحت ہو سکے گی۔ پہلے انگریزی اصطلاحات درج کی جائیں گی، پھر مولوی انعام علی اور ماجد کی اختیار کردہ اصطلاحات:

انگریزی اصطلاحات	مولوی انعام علی کی وضع کردہ اصطلاحات	ماجد کی وضع کردہ اصطلاحات
A Posteriori	تجربی	استقراء، تجربیّہ
Cognitive	علمیّہ	وقوفی
Consciousness	تعقّل	شعور
Discrimination	تمیز	امتیاز
Feeling	تاثیر	احساس
Imagination	وہم	تخیّل، متخیّلہ
Mind	نفسِ ناطقہ	نفس، ذہن
Object	معمول علیہ	مدرک
Phenomenon	ظہور	مظہر
Pleasure	خوشی	حظ، انبساط، لذّت

اوپر درج کی گئی اصطلاحات کے تقابل سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مولوی

انعام علی کے مقابلے میں ماجد کی اختیار کردہ اصطلاحات کتنی متوازن اور جامع ہیں ۔
" فلسفۂ جذبات" کے امتیازات میں ایک مضمون "حکمائے ہند کا فلسفۂ جذبات" بھی ہے جس سے ہندو حکماء اور حکمائے مغرب کے علم النفس کے باب میں اصولی اختلاف کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے ۔ گویا ہندوؤں کا فلسفۂ جذبات اصل میں "الٰہیات جذبات" ہے ۔ "فلسفۂ جذبات" کا دوسرا امتیاز جو حقیقتاً ماجد کی تمام فلسفیانہ اور ادبی تحریروں کا امتیاز ہے اس کا اسلوبِ تحریر ہے ۔ علمی مسائل کی تعبیر و توضیح میں انہوں نے سلاستِ تحریر اور صفائی بیان کی شان قائم رکھی ہے جبکہ ایک اور امتیاز مصنّف کا مجتہدانہ نقطۂ نظر ہے جس کی داد " باب التقریظ والانتقاد" (معارف) کے مبصّر نے یوں دی تھی، "کتاب کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مصنّف نے اگرچہ " اس رسالہ کا مقصود مغرب کے مسلّم علمائے فن کی ترجمانی " رکھا ہے لیکن یہ ترجمانی محض مقلّدانہ نہیں ہے بلکہ مصنّف نے غور و فکر اور ذاتی تجربہ و مشاہدہ سے علمائے مغرب کے نظریات کی تصدیق کی ہے ۔"[۵۶]
" دلگداز " میں اس کاوش پر مصنّف کے اسلوب و ادا کا یوں ذکر کیا گیا تھا ؛ " ان (موضوعات) پر خوش اسلوبی کے ساتھ عالمانہ و محققانہ بحث اس کے سوا اور کسی اُور کتاب میں نہ نظر آئے گی ۔"[۵۷]
" فلسفۂ جذبات" کی اشاعت کے ایک سال بعد ماجد کی ہنگامہ خیز انگریزی تصنیف "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" اور انہی مباحث پر مبنی مفصّل اُردو کتاب " فلسفۂ اجتماع " شائع ہوئیں ۔ " فلسفۂ اجتماع " پر اُردو رسائل و اخبارات میں تعریفی و تنقیدی و تنقیصی ہر طرح کے تبصرے شائع ہوئے جبکہ ان کی اوّل الذکر انگریزی تصنیف پر انگلستان اور ہندوستان کے جرائد و رسائل میں تبصرے نکلے، توصیفی و تنقیدی دونوں طرح کے ۔ تنقیدی تبصروں میں انگلستان کے اخبار " کرسچین ورلڈ " کا مخالفانہ تبصرہ اور مولانا محمد علی جوہر کا نہایت مفصّل محاکمہ قابلِ توجّہ ہیں ۔ " فلسفۂ اجتماع " کا ذکر کرتے ہوئے دلگیر

[۵۶] " معارف " ، اپریل ۱۹۲۱ء ، ص ۳۱۳
[۵۷] " دلگداز " ، مئی ۱۹۱۴ء ، ص ۱۱۸

اکبر آبادی کے نام خط میں مہدی افادی نے ماجد کے روشن مستقبل کی پیش قیاسی اس طرح کی تھی،
"ماجد بی اے کی دوسری کتاب "فلسفۂ اجتماع" آپ نے دیکھی؟ یہ البتہ ہونہار ہے اور ایک دن حکمت کے ادب میں پیش پیش ہوگا، اس لیے کہ اس میں گہرائی موجود ہے، تری باتیں بنانا نہیں جانتا۔"[۸ش]

ماجد نے "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" کے دیباچے میں "نفسیاتِ قیادت" کے موضوع پر چند اہم کام کرنے والوں کے نام گنواتے ہوئے لی بان کی خدمات کا خصوصی اعتراف کیا ہے[۹ش] لیکن ساتھ ہی یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ زیرِ نظر کتاب کے تمام مباحث کی خود مصنّف نے مشاہدے اور آزاد شہادتوں کی بنا پر تصدیق کی ہے اور اس میں شک نہیں کہ اُنھوں نے قیادت کے نظریات کا اطلاق محض تقلیداً نہیں درایتہً کیا ہے۔ ماجد نے اپنی ان دونوں تصنیفات میں قائدین اور عوام سے متعلقہ فرائض و ردِّ اعمال پر تفصیلی بحث کی ہے اور عوام کے عقائد و آرا کی تبدیلی و تاثر پذیری، انسان کے دائرہ عمل کے حدود، انائے مفرد کے انائے اجتماعی سے متاثر ہونے کے اسباب، "نفسیاتِ ہجوم" کی معنویت، سماجی ورثے سے یکساں بہرہ اندوزی کا عدمِ امکان، عوام النّاس کے افعال، معتقدات اور آرا کا مبنی بر جذبات و احساسات ہونا، ان کے متخیّلہ کی بے کناری، عوام اور قائد کے فرق، قائد اور قربانی کا رشتہ، قیادت کا جوہرِ اصلی (ارادہ اور صرف ارادہ)، ارادہ و استقلال کی معنویت، عوام النّاس اور منطقی استدلال کی بے معنویت، نفسیاتِ تکرار اور اس کی تاثیر، تنقید و تعریض کے خطرات کے خلاف باوقار لوگوں کی پیش بندیاں، سچّے قائد کا حکیمانہ ادراک و شعور اور نفسیاتی بصیرت اور قائد اور زعیم کا فرق جیسے موضوعات پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ چونکہ "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" اور "فلسفۂ اجتماع" کا موضوعِ بحث،

۸ش "مکاتیبِ مہدی"، ص ۱۹۳

۹ش ماجد نے نہ صرف لی بان کی تصانیف کا بالاستیعاب مطالعہ کیا بلکہ مغرب اور مشرق کے بعض مشاہیر سے اس کے باب میں تبادلۂ خیال کے لیے خط کتابت بھی کی چنانچہ اس ضمن میں مشاہیر کے ماجد کے نام اصل خطوط کا ایک ذخیرہ راقم کے پاس موجود ہے جس میں سے سر جگدیش بوس، سر پی سی رائے، جے آرتھر ٹامسن، ایم ریمز سے اور ٹرینٹی کالج کے ڈبلیو سی ڈی ویٹھام کے خطوط خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔

طریقِ استدلال، مآخذ و منابع اور امثلہ کم و بیش ایک ہی ہیں اس لیے ان دونوں کتب پر الگ الگ محاکمہ کرنے کی بجائے دونوں کے عمومی مباحث کا جائزہ زیرِ نظر اوراق میں لیا جائے گا۔

ماجد کی انگریزی تصنیف چھ ابواب پر اور اردو کتاب گیارہ ابواب پر مشتمل ہے۔ انگریزی ابواب کے موضوعات کی تفصیل اوپر درج کر دی گئی ہے، اُردو تصنیف کے ابواب درجِ ذیل ہیں:-

۱۔ جماعات کے اجمالی خصائص — ۲۔ ضعیف العقلی، تخیّل آرائی، مبالغہ پسندی

۳۔ غلبۂ جذبات و اشتعال پذیری — ۴۔ تلوّن مزاجی

۵۔ بداخلاقی — ٦۔ قائدینِ جماعت (یعنی لیڈروں) کے اجمالی خصائص

۷۔ سطوت و فطرت شناسی — ۸۔ ادّعا و تحکّم

۹۔ تکرار — ۱۰۔ نفسِ اجتماعی کے خصائصِ اساسی اور ان کی اہمیت

۱۱۔ قائد اور زعیم میں فرق

ان ابواب میں مختلف دلچسپ مثالوں، واقعات اور حقائق کے ذکر کے بعد ماجد استقرائی جن نتائج تک پہنچے ہیں ان کا خلاصہ یوں ہے:-

۱۔ انسان کی حیاتِ نفسی حالاتِ بیداری و خواب میں ایک دوسرے سے بالکل متباین ہوتی ہے اور ایک ہی شخصیت کے اندر مخالف و متضاد اجزاء کام کرتے رہتے ہیں۔

۲۔ نفسِ انسانی کی نیرنگیوں کے سامنے دُنیا کے بڑے سے بڑے اور مستقل کردار کے حامل شخص پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ مہذّب اشخاص ہمیشہ مہذّب نہیں رہتے اور معقول پسند افراد ہمہ وقت معقول پسند نہیں رہتے۔ علم و جہالت، آدمیّت و سبعیت، تہذیب و وحشت میں صرف چند منٹ کا آگا پیچھا ہوتا ہے اور دونوں کے حدود ایک ہی جسم کے اندر باہم متّصل اور پیوست رہتے ہیں۔

۴۔ بہت سے اشخاص کا ایک امر پر متفق ہو جانا ضروری نہیں کہ اس امر کی صحت و واقعیت کی دلیل ہو۔

۵۔ نفسِ بشری ایک مستمر تلوّن کی حالت میں رہتا ہے۔

۶ ۔ خود شعوری اور حرکاتِ ارادی کا نشو و نما پہلو بہ پہلو ہوتا ہے ۔

۷ ۔ فطرتِ بشری کا یہ ایک نا قابلِ تغیر قانون ہے کہ اجتماع کی وسعت اور افراد کی خود شعوری کے درمیان تناسبِ معکوس ہوتا ہے ۔

۸ ۔ کسی اجتماع مادّی کے اجزائے ترکیبی میں زیادہ آزادی حرکت پیدا کرنا لازماً اس میں تفریق و انتشار پیدا کر دینے کے مترادف ہے ۔

۹ ۔ محاکات و تقلید کے بعد جو شے حیاتِ اجتماعی کے لیے سنگِ بنیاد کا کام دیتی ہے، وہ افراد کی سلبِ بصیرت و فنائے شخصیت ہے ۔

۱۰ ۔ افراد جب جماعت میں ضم ہو جاتے ہیں، اسی وقت سے اپنی شخصیت کو خیر باد کہہ دیتے ہیں۔ لی بآن کے خیال میں ارسطو اسی وقت تک ارسطو ہے جب تک ایک مصنّفِ محض کی حیثیت سے حُجرہ نشین ہے، اور جس وقت وہ کسی جماعت کا رُکن بنا، اسی گھڑی سے منجملہ دیگر احمقوں کے ایک احمق وہ بھی ہے ۔

۱۱ ۔ جماعات کی تخیّل میں اس قدر ترقی ہو جاتی ہے کہ وہ حقائق و واقعات کی دُنیا سے بالکل الگ ہو کر تخیلات کے عالم میں رہنے لگتی ہیں ۔

۱۲ ۔ استدلال و استشہاد جماعت کے لیے بے معنی ہیں ۔

۱۳ ۔ جماعت میں کہ وہ نفسی حیثیت سے بچّوں اور کم عقلوں کی سطح پر ہوتی ہے، استقلال نام کو نہیں ہوتا ۔

۱۴ ۔ جماعتوں کے قوائے بہیمی و قصّابی کا عمل غیر محدود ہوتا ہے ۔

۱۵ ۔ نفسیاتِ قیادت کی تحقیقات کرتے وقت نفسیاتِ جماعت کے سر رشتہ کو ہاتھ سے نہ جانے دینا چاہیے ۔

۱۶ ۔ درحقیقت فطرت شناسی بھی سطوتِ ذاتی کی طرح ایک ملکۂ وہبی ہوتی ہے جو خارجی تعلیم و تعلّم سے ایک بڑی حد تک بے نیاز ہوتی ہے ۔

۱۷ ۔ اوراد و وظائف اور دیگر اعمال کے جو طریقے مختلف بانیانِ مذہب نے ایجاد کیے ہیں، ان سب کا ماحصل یہی ہے کہ مختلف معبودوں کے نام وردِ زبان ہوتے ہوتے

شدت تواتر سے بالآخر نظامِ عصبی کا جزو بن جائیں۔

۱۸ - گو جماعات اپنے افکار و مشاعر کے لحاظ سے نہایت درجہ متلوّن طبع ہوتی ہیں، انہیں جس طرف چاہیے گھمائیے تاہم ان کا تلوّن، ان کی ساری لچک محدود و مقیّد ہوتی ہے۔ خصائصِ نسلی کے دائرے میں۔

۱۹ - مذہب خصائصِ نسلی و اصلی کو مٹا نہیں سکتا۔

۲۰ - زعیموں کے انجام سے ڈرنا چاہیے لیکن انجام بینی زعیموں میں شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔

۲۱ - ہر قائد اور اس کے کارناموں کو بھی زوال ہے۔

ماجد نے ان مقدمات کی تصدیق و توثیق کے لیے جن ماہرینِ نفسیات، مورّخین اور ماہرینِ سائنس سے استناد کیا ہے ان میں سرِ فہرست لی بان کا نام ہے دیگر مشاہیر میں ڈارون فان گنٹ، میلکم اور میور کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ماجد اس زمانے میں یورپ کے حکماء اور دانش فرنگ سے مرعوب تھے اور ان کا تمام تر طریقِ استدلال، مناہج بحث اور اصول استنتاج مستشرقانہ تھا۔ وہ تاریخ کی مادی تعبیر کر رہے تھے اور مادّی کامیابیوں ہی کو کسی لیڈر کا سب سے بڑا امتیاز قرار دے رہے تھے۔ پھر حضور اکرمؐ کو نپولین وغیرہ کی صف میں کھڑا کر کے انہیں بھی حاکم بدہن، ایک چلتا ہوا لیڈر ثابت کر رہے تھے جو عرب کے عوام کے جذبات سے کھیل کر اور اپنی بے مثال فصاحت کے زور پر ان کو اپنا معمول بنا چکے تھے۔ ذیل میں چند ایسے اقتباسات ملاحظہ ہوں جو اس کتاب میں خصوصیت کے ساتھ قابلِ اعتراض اور تکلیف دہ تھے، جو مصنّف کی نام نہاد "ناطرف دارانہ" اور "غیر جانبدارانہ" حیثیت کے مظہر تھے اور جن میں کہیں نہ موج میں اور کہیں بداہتہً نفسِ مذہب، مسیحؑ، اسلام اور بانیِ اسلام کے باب میں ناز یبا اور طنزیہ اسلوب تحریر اختیار کیا گیا تھا:

۱ - "نفس اجتماعی سے یہ کہنا بالکل بے سود ہے کہ "بعدِ مرگ" روح کو سرورِ ابدی حاصل ہوتا ہے۔ وہ اگر متاثر ہو سکتا ہے تو اس طرح کے جملے سے کہ "مرنے کے بعد تمہیں بڑی بڑی اور چمکدار آنکھوں والی اچھوتی حوریں ملیں گی۔ کھانے کے لیے دودھ، شہد، انار، انگور اور ہر طرح کے تر و تازہ میوہ ملیں گے۔ خدمت کے لیے ہر وقت خوب صورت غلام کمربستہ رہیں گے۔"[۵۴]

[۵۴] "فلسفۂ اجتماع"، ص ۶۶

ب ۔ " ان لوگوں کی زندگی کا مطالعہ کرو تو صاف نظر آئے گا کہ انھوں نے اپنی سطوت کو برقرار رکھنے کے لیے کیا کیا وسائل اختیار کیے ہیں، اپنے تحفظ سطوت کے لیے اپنے اتباع کی تربیت عمل کو کس درجہ مقیّد بلکہ پامال کیا ہے، اور اپنے اوپر نکتہ چینی و تنقید سے کس کس طرح خود اپنے مقلدین کی زبانیں بند کی ہیں؟ اور اس کے لیے ہم اس شخص کو منتخب کرتے ہیں جس سے زیادہ صاحب سطوت ہستی کی نظیر تاریخ کے صفحات میں نہیں مل سکتی۔ ہماری مراد شارعِ اسلام حضرت محمدؐ سے ہے۔ خوب غور کر کے دیکھو کہ ان سا ہمہ تن مذہب شخص اپنی سطوت کے بقاو تحفظ کے لیے کیا کیا وسائل اختیار کرتا ہے۔"[۸۱]

ج ۔ " محمدؐ و مسیحؑ، گوتم بدھ و زرتشت، سقراط و افلاطون، ارسطو و کینٹ کے ذرّاتِ مادّی آج کہاں مل سکتے ہیں؟ لیکن کتنے سر ہیں جو آج بھی ان کی پرستش میں سرگرم نیاز ہیں اور کتنی پیشانیاں ہیں جو ان کے آستانہ پر سجدہ کرنے کو آج بھی اپنے لیے سب سے بڑا طغرائے امتیاز سمجھ رہی ہیں۔ بُت پرستی درحقیقت بُتوں کی نہیں ہوتی بلکہ اربابِ سطوت و نفوذ کی ہوتی ہے۔ ان کی زندگی میں بھی اور ان کی موت کے بعد بھی۔"[۸۲]

د ۔ " اب جماعت بھی چونکہ ذہنی حیثیت سے نہایت پست سطح ہوتی ہے اس لیے اس کے آگے دعاوی کو مستدل و منطقی اشکال میں پیش کرنا قطعاً بے سود ہوتا ہے اس لیے ذہن میں اگر کسی عقیدہ کو راسخ کرنا ہے تو اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ تم اسے اس پر یوں ظاہر کرو گویا خود تمھیں اس کا حد درجہ وثوق ہے۔"[۸۳]

س ۔ " صفحات تاریخ میں اس طرح کے مناظر بارہا ہمارے سامنے گزر چکے ہیں کہ بیت لحم میں ایک مجہول النّسب بچّہ پیدا ہوتا ہے جس کی والدہ کی عصمت کو اس کے اہلِ وطن مشکوک نظروں سے دیکھتے ہیں۔۔۔"[۸۴]

س ۔ " یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بُت پرستوں کی قلب ماہیت کر کے دفعتہً انھیں پکا موحّد بنا دیا۔ یہ دعویٰ ممکن ہے کہ عرب کے شہریوں کے متعلق کسی حد تک صحیح ہو لیکن اہلِ بادیہ کے بارے

[۸۱] " فلسفۂ اجتماع"، ص ۱۳۴
[۸۲] حوالۂ سابق، ص ۱۵۷
[۸۳] حوالۂ سابق، ص ۱۶۰
[۸۴] حوالۂ سابق، ص ۱۸۶

میں تو متعدد سیاح متفق اللفظ ہیں کہ بجز زبان سے کلمہ گوئی کے علی العموم ان میں اور کوئی علامت موحد ہونے کی نہیں پائی جاتی۔ ارکانِ اسلام کی پابندی کا کیا ذکر اکثر وہ ان سے واقف تک نہیں ہوتے بلکہ عبادت کے نام سے جتنی رسمیں ان کے یہاں جاری ہیں سب مشرکانہ ہیں۔" [۸۵]

مندرجہ بالا اقتباسات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد کی نظر میں انبیائے عظام اور خصوصاً حضورِ اکرمؐ کی حیثیت کیا تھی۔ ان کے خیال میں حضورِ اکرمؐ اور دیگر انبیاء کو اپنے ذاتی وقار کا بڑا خیال رہتا تھا۔ گویا اُنھوں نے اپنی تعظیم کے لیے قرآن میں آیات بڑھا لیں یعنی یہ اہتمام خود کیا۔ ان تکلیف دہ باتوں کے ماننے والے کی نگاہ میں وحی الٰہی کی حیثیت کیا ہو سکتی ہے؟ گویا یہ وہ باتیں ہیں جو کسی بھی کمزور عقیدے کے حامل شخص کا مذہب و مذہبیات سے اعتقاد اُٹھا دینے کے لیے کافی ہیں۔ پھر حضرت عیسیٰؑ کے باب میں جو غیر محتاط پیرایہ اختیار کیا گیا وہ بھی افسوس ناک ہے۔ ماجد کی انگریزی کتاب بھی ایسے اقتباسات سے خالی نہیں۔ محض حضورِ اکرمؐ کی مزعومہ "وقار اندوزی" کے ضمن میں ماجد کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

"Few men in the history of the world have had better reason to be so solicitous for maintaining their prestige than the Arabian Prophet". [۸۶]

ان کتابوں میں شامل ایسے ہی تکلیف دہ مواد کے باعث ماجد کے خلاف بعض اخبارات میں شورشیں کھڑی ہوئیں اور مولوی احمد رضا خاں بریلوی نے ان کی تکفیر کا فتویٰ دے دیا۔ اس ضمن میں "زمانہ" میں ماجد کا ایک شائع ہونے والا خط بہت اہم ہے جس سے "فلسفۂ اجتماع" پر ہونے والے مثبت و منفی ردِ عمل دونوں کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ ماجد لکھتے ہیں:

"جنابِ من! 'زمانہ' ستمبر نمبر میں ص ۲۷۴ پر میری ایک کتاب کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے: 'ہمارے صوبہ کے ایک نوجوان گریجویٹ کی ایک مشہور اور قابلِ قدر تصنیف کے خلاف بہت سے اسلامی اخبارات میں صدائے احتجاج بلند ہوئی اور جاہلانہ غضب ناکی کے عالم

[۸۵] "فلسفۂ اجتماع"، ص ۲۱۱

[۸۶] "The Psychology of Leadership"، ص ۴۷

میں ایک اخبار نے لکھا تھا کہ مصنّف موصوف نے کئی کرور بار اس کتاب میں کفر بکا ہے۔
" یہ چند سطریں متعدّد غلطیوں اور غلط بیانیوں سے لبریز ہیں جن کی تصحیح ضروری ہے۔
۱۔ " فلسفۂ اجتماع " سے متعلق بہت سے اسلامی اخبارات کے شورش کرنے کا علم مجھے نہیں، ممکن ہے مضمون نگار کو ہو۔ میرے علم میں صرف دکن کے دو اخباروں نے یہ شورش برپا کی تھی اور اس کی بِنا بھی مذہبی نہیں بلکہ سیاسی تھی۔
۲۔ بہت سے " اسلامی اخبارات " نے اس کی مخالفت کی بجائے اس پہ ماجیہ ریویو لکھے تھے اور جب یہ شورش شروع ہوئی تو اس کے جوابات بھی لکھے۔
۳۔ " مصنف پر کئی کرور کفروں کے ارتکاب کا الزام " ایک اخبار نے نہیں بلکہ ایک مولوی صاحب نے لگایا تھا جو (خدا ان کی مغفرت کرے) تکفیر میں خاص طور پر مشہور تھے۔ متعدّد مستند علماء کی تحریریں ان کے فتوے کے خلاف مصنّف کی عدم تکفیر میں شائع ہوئیں جن میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا سیّد سلیمان ندوی اور شمس العلماء مولانا عبدالمجید فرنگی محلی اور مولانا شبیر علی کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں " ۵۵۴

یہ درست ہے کہ اخباروں میں ماجد کے خلاف بہت لے دے ہوئی لیکن اس کی نوعیّت زیادہ تر سیاسی تھی اور دکن کا مخصوص مزاج اس کے پس منظر میں کام کر رہا تھا، البتہ بنیاد ماجد کے انہی افکار کو بنایا گیا تھا جس کی تفصیل ہم پیچھے درج کر آئے ہیں۔ اس باب میں دکن کے ہوش بلگرامی (ماجد کے محسن) کے نام مہدی افادی کا ایک خط قابلِ ملاحظہ ہے۔ ۱۸ جون ۱۹۱۸ء کے اس خط میں مہدی نے لکھا : " اخباروں میں ماجد صاحب پر سُنا بہت لے دے ہو رہی ہے۔ کچھ لوگ درپے آزار ہیں۔ ذرا خیال رکھیے گا۔ اندھیرے گھر کا چراغ ہے۔ ملک میں خالص عقلیات کا رواج نہیں۔ ایسے ایسے تاریک خیال موجود ہیں کہ رات تو خیر، ان کو دن میں بھی نہیں سُوجھتا " ۵۵۵

ماجد نے اپنی تکفیر کے ضمن میں جن " مولوی صاحب " کا ذکر کیا ہے وہ احمد رضا خاں

---

۵۵۴ " زمانہ " (کانپور) نومبر ۱۹۲۲ء، ص ۲۷۴
۵۵۵ " مکاتیبِ مہدی " ، ص ۱۶۷

بریلوی تھے جن کے دار الافتاء سے دھڑا دھڑ فتاوٰی کفر نکلا کرتے تھے دیگر فتاوٰی کی حقیقت اور ان کے مبنی بر صداقت ہونے کا تو علم نہیں البتہ ماجد کے ضمن میں ان کا لہجہ بے شک تلخ اور خشونت زدہ سہی لیکن ان کا موقف بہر حال درست تھا۔ ذیل میں ان کے حافظ محمد حسین لکھنوی کو لکھے گئے تین خطوط میں سے وہ عبارتیں درج کی جاتی ہیں جن میں ماجد کے غیر محتاط اظہار خیال کی مذمت کے ساتھ ان پر کفر کا تحریری فتوٰی دینے کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے اور خود اپنے جاری کردہ فتوٰی کے خلاف ہونے والے ردّ عمل کا اجمالی ذکر کیا گیا ہے:

"جالب ایڈیٹر ہمدم کی آپ کی ملاقات ہے وہ بھی عبد الماجد بی اے کے اسلام کا حامی ہے جس نے وہ ملعون صریح کلمات کفر بکے کہ رسول کا ماننا کچھ ضروری نہیں اور عیسیٰ ؑ کو معاذ اللہ مجہول النسب بچہ اور یہ کہ اپنی تعظیم کی آیتیں حضور ؐ نے قرآن میں بڑھا لیں وغیرہ وغیرہ۔"

۱۔ "میرے فتوٰی کے خلاف "ہمدم" و "مشرق" نے مضمون دیے ہیں، ان کا جواب لکھا ہوا رکھا ہے۔ اگر آپ کے ذریعے سے ممکن ہو تو ہمدم اپنے روزانہ پرچے میں اسے تمام چھاپ دے۔"[۸۹]

۲۔ "جالب سے ملیے، کیا گفتگو ہوئی۔ میری رجسٹریاں ان کے پاس موجود ہیں۔ ان کا نام آتے ہی بھڑک گئے۔ آپ ان سے زبانی پوچھیے کہ عیسیٰ ؑ کو معاذ اللہ مجہول النسب بچہ کہنا اور یہ کہ توحید کے بعد کسی کو رسول ماننے کی کیا حاجت ہے اور یہ کہ رسول اللہ ؐ نے اپنی تعظیم کی آیتیں بڑھا کر اپنے پیروؤں کی آزادی پامال کی، ان باتوں کا قائل کافر ہے یا نہیں؟)"

"بلکہ اس عبارت کو کہ دو ہلالوں میں ہے اور سرنامہ کا سوال کہ (کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں) اور آخر میں (بینوا توجروا) لکھ کر سارے فرنگی محلیوں اور مولوی عین القضاۃ سے اس کا فتوٰی لیجیے اور عبد الباری سے پہلے زبانی پوچھ دیکھیے کہ کیا جواب ملتا ہے۔"[۹۰]

۳۔ "مجالس شریفہ اور ان ادبوں کا کیا کہنا مگر ایمان کا حال آپ کو اس سوال سے معلوم ہوگا۔ زبانی ہی تکفیر غالباً کافی نہ ہوگی۔۔۔ ان (عبد الباری فرنگی محلی) پر فرض ہے کہ۔۔۔ اس خبیث کی

۸۹؎ ایوب قادری؛ فاضل بریلوی کے تین غیر مطبوعہ خطوط مشمولہ "انوار رضا"، ص ۶۸۵

۹۰؎ ایضاً، ص ۶۸۶

تکفیر چھاپیں یا کم ازکم اپنا دستخطی مہری فتویٰ دیں۔" [۹۱]

حیرت ہوتی ہے کہ "فلسفۂ اجتماع" میں شامل سخت قابل اعتراض مواد کی موجودگی میں سید سلیمان ندوی، مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا عبدالمجید فرنگی محلی اور مولانا شیر علی نے ماجد کے دفاع کی ضرورت کیوں سمجھی۔ ممکن ہے پیش نظر یہ ہو کہ ماجد کی کھلی تکفیر قطعی غیر مفید ہے اور اصل مسئلہ حکمت کے ساتھ انہیں دوبارہ اپنی اصل کی طرف لانا ہے۔ بہر حال اس زمانے میں ان کے بعض قریبی احباب کو بھی "فلسفۂ اجتماع" کے باب میں ان سے شکایتیں رہیں۔ مہدی افادی کو عبدالباری ندوی سے اس امر میں اتفاق تھا کہ "فلسفۂ اجتماع" کا اسلوب ہی مرکز اختلاف ثابت ہوا ہے جبکہ اکبر الہ آبادی اور مولانا محمد علی جوہر نے اپنے حکمت آمیز خطوط سے ماجد کی تطہیر و تہذیب ذہنی کا فریضہ انجام دیا چنانچہ ایک خط میں جوہر نے ماجد کو ان کے غیر محتاط اسلوب کی طرف متوجہ کرتے ہوئے انہیں ان متوقع خدشات سے آگاہ کیا جو عامۃ المسلمین کی گمراہی کا باعث بن سکتے تھے: "ایک عام پڑھنے والے پر آپ کے الفاظ اور جملوں کی اور نیز ان موقعوں کا جن پر تذکرۂ آنحضرتؐ کیا گیا ہے، ایک حد تک ضرور یہ اثر پڑتا ہے کہ وہ بار بار غور کرے کہ کہیں آنحضرتؐ کو مارگولیتھ وغیرہ کی طرح ایک چلتا ہوا لیڈر تو ثابت نہیں کرنا چاہتے۔ چونکہ یہ نہ آپ کا مفہوم ہو سکتا تھا نہ ہے اس لیے میری توقع بے جا نہیں کہ آپ اپنی تصنیف کو ایک بار اس شبہ کو دل میں جگہ دے کر پڑھیں کہ مصنف کوئی غیر مذہب والا ہے جو مسلمانوں کو یا کم ازکم غیر مسلموں کو تو ضلالت کی طرف آہستہ آہستہ لے جانا چاہتا ہے تاکہ وہ عظمت جو ایک وحی پانے والے رسولؐ کی ان کے دل میں ہو وہ دُور جائے اور اس طرح دُور ہو کہ خود پڑھنے والے کو بھی اس تبدیلی خیالات کا احساس نہ ہونے پائے اور اس لیے بطور ایک نعم البدل کے خلعت نبوت اُتار کر لیڈری کی گون پہنا دی؟" [۹۲]

ایک دوسرے خط میں برطانوی صحافت کے ممتاز رکن اور لندن ٹائمز کے شعبہ خارجہ کے

---

[۹۱] ایوب قادری، فاضل بریلوی کے تین غیر مطبوعہ خطوط مشمولہ "انوار رضا"، ص ۶۸۷

[۹۲] خطوط مشاہیر (حصہ اوّل)، بار دوم، ص ۲۰۵

مدیر اعلیٰ سر ویلنٹائن چیرول کا ذکر کرتے ہوئے محمد علی نے اس کی خباثت اور تعصب کی نشاندہی یوں کی تھی (واضح رہے کہ سر ویلنٹائن چیرول نے ماجد کی انگریزی کتاب کی خوب داد دی تھی جس کا ذکر ابھی آگے آتا ہے):

"Psychology of Leadership" پر تو میں اپنی رائے دے چکا ہوں۔ سر ویلنٹائن چیرول ایک خبیث و بد باطن شخص ہے۔ نہ معلوم اس کی تعریف کی آپ نے کس طرح وقعت کی۔ وہ ہمارے لیے غلامی اور اپنے لیے خواجگی ہی کو پسند کرتا ہے۔"[۹۳]

بے محل نہ ہوگا اگر یہاں ماجد کے نام سر ویلنٹائن چیرول کا وہ خط درج کر دیا جائے جو ہمیں ماجد کے ذخیرۂ نوادرات میں سے قیام لکھنؤ کے دوران دستیاب ہوا اور جس میں ماجد کی انگریزی تصنیف "نفسیاتِ قیادت" کی اجمالی توصیف کے علاوہ لیڈر کی کامیابی اور عوام کی نفسیات کے ضمن میں مختصر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ یہ خط چیرول نے ۱۴ر اکتوبر ۱۹۱۶ء کو ماجد کے نام لکھا:

Dear Sir,

I have been away down at Bombay but did not forget your interesting little book. I am afraid, I have not time just now to enter into a detailed appreciation of it, but as I hope to spend a week or two at Lucknow this autumn, I shall look to making your acquaintance and having a talk with you about the "Psychology of Leadership...."

"... I believe that the ultimate success of any leader depends upon residuum of good which underlies his leadership, however, gross and mischievous its immediate purpose and methods may seem. So also with the crowd, whose feelings are generally sound, th-ough liable to be terribly led away -- for a time -- by wrong leaders and even deliberately mischievous appeals.

Yours truly,
Valentine Chirol"

---

[۹۳] خطوطِ مشاہیر (حصّہ اوّل)، بار دوم، ص ۲۲۳

بہرحال "فلسفۂ قیادت" پر ماجد کی یہ دونوں کتابیں بڑی ہنگامہ خیز ثابت ہوئیں "فلسفہ اجتماع" پر بیشتر ردّ عمل اخباری نوعیت کا تھا البتہ کچھ عرصہ بعد اس پر خالصتہً علمی حیثیت سے ایک قابلِ قدر مضمون معتمد ولی الرحمٰن نے لکھا اور ماجد کے بعض مقدمات سے اختلاف کیا۔ مضمون نگار کو ماجد سے درج ذیل امور میں اختلاف تھا :-

۱ - ماجد نے لکھا تھا کہ مجانین اس لیے محروم وراثت فکری رہتے ہیں کہ ان میں تعلیم پذیری کا مادّہ نہیں ہوتا۔ مضمون نگار نے اس پر معترض ہوتے ہوئے لکھا تھا کہ ماجد کے موقف کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ مجانین کی محرومی گویا ان کے لیے ایک سزا ہے حالانکہ اگر مجانین محروم ارث ہیں تو یہ ان کی مجبوری ہے اور اس میں ان کے ارادے کو کوئی دخل نہیں۔

۲ - جماعت کی تخیّل آرائی کے باب میں مصنّف نے جو مثال دی ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں تخیّل کی صحیح تعریف موجود نہیں۔

۳ - ماجد نے مضمون نگار کے بقول جذبات کو مختلف معانی میں استعمال کیا ہے جبکہ تنہا جذبات کو افعالِ زندگی کا محرک قرار دینا درست نہیں [۹۴]

"فلسفۂ اجتماع" کے مقدّمے میں ماجد نے نفسِ بشری کے تلوّن کی متعدد دلچسپ مثالیں درج کرتے ہوئے ایک مشہور عالم کا ذکر کیا ہے جس کی وسیع المشربی مسلّم تھی اور جس نے خلیفہ عمر پر اسکندریہ کے کتب خانے کی تحریق کے الزام کو دلائلِ قاطع سے ردّ کر دیا تھا لیکن ایک وقت ایسا آیا جب بقول ماجد اسی وسیع المشرب عالم نے بھی اس فتویٰ پر دستخط کر دیے جس کی رُو سے ہندوستان کے ایک دوسرے "ممتاز ترین عالم" کی ایک تنازعہ کتاب کو نذرِ آتش کرنا قرار پایا تھا [۹۵] ماجد کا اشارہ مولانا شبلی نعمانی کی جانب ہے اور جلائی جانے والی کتاب ڈپٹی نذیر احمد کی "امہات الامہ" ہے جسے ماجد نے اس زمانے میں "اُردو انشا پردازی کا ایک ناقابلِ تقلید نمونہ" قرار دیا تھا لیکن نفسِ بشری کے تلوّن کا اس سے

---

[۹۴] تفصیل کے لیے دیکھیے مضمون نگار کا مقالہ "فلسفۂ اجتماع پر ایک نظر" مشمولہ معارف، نومبر ۱۹۲۱ء، ص ۳۵۴ - ۳۶۸

[۹۵] تفصیل کے لیے دیکھیے "فلسفۂ اجتماع"، ص ۵، ۶

بڑھ کر کوئی اور ثبوت ہوگا کہ انھی ماجد پر، جنھوں نے "اُمّہات الامّہ" کو اس دَور میں ادب و انشاء پردازی کا ایک ناقابلِ تقلید نمونہ" اور" منتہائے تحقیق و کاوش" قرار دیا تھا، ایک وقت ایسا بھی آیا جب اس کتاب کی اشاعت ثانی کی سب سے سرتوڑ مخالفت انھی کے حصّے میں آئی [۹۶] اور جس کی بنائے مخالفت زیادہ تر نذیر احمد کا "غیر محتاط اسلوبِ تحریر" تھا۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ اُسی کتاب (فلسفۂ اجتماع) کو، جس پر ماجد ایک زمانے میں فخر کرتے کرتے تھے، لبعد ازاں اُنھوں نے نہ صرف اپنی تصانیف کی فہرست سے خارج کر دیا بلکہ اس کی ہر طرح کی اشاعت بھی رُکوا دی حالانکہ اس کتاب پر مخالفت کے ساتھ ساتھ انھیں داد بھی بہت ملی تھی۔ جیسے مثلاً " دلگداز " نے لکھا تھا: " یہ دوسری علمی پُرمغز کتاب ہے جو ترجمہ نہیں بلکہ عالمِ حکمت کی ایک فلسفیانہ سیر کا اصلی و ذاتی انعکاس ہے۔۔۔مولوی عبدالماجد کے یہ تصانیف جو صاحبِ علم لوگوں کے لیے ہیں، ان کو مطالعہ فرما کے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ و حکمت میں اس نوجوان فاضل کا پایہ کس قدر بلند ہے۔۔ " [۹۷]

بہرحال فلسفہ و حکمت میں بلند مقام رکھنے والے اس فاضل کو اسی فلسفہ و حکمت نے اس قدر "گراں سیر" کر دیا کہ وہ یہ لکھنے اور کشمیر یونیورسٹی سے احتجاج کرنے پر بجا طور پر مجبور ہو گئے:

" میری ابتدائی دور کی کتابوں میں جب مَیں عقلیت (ریشنلزم، لاادریت، ایگناسٹیسزم) میں غرق تھا، ایک کتاب کا نام " فلسفۂ اجتماع " ہے جو سرتاسر ملحدانہ ہے اور جس میں انبیائے کرام سے گستاخیوں کے ساتھ ساتھ چوٹیں مدیرِ الہلال (مولانا ابوالکلام) پر بھی موجود ہیں۔ ہوش میں آتے ہی مَیں نے اس کتاب کی نہ صرف طبعِ ثانی روک دی بلکہ اس پہلے ایڈیشن کی بھی اشاعت بند کر دینے کو پبلشر (انجمن ترقیِ اُردو) کو لکھ دیا اور اس کتاب کو اپنی فہرستِ تصانیف سے خارج کر دیا۔ اس واقعہ کو چالیس بیالیس سال کی مدّت گزر چکی۔۔۔ اس لیے

---

[۹۶] اس ضمن میں ماجد اور شاہد احمد دہلوی کے درمیان جو مکاتبت ہوئی، اس کے چند نمونے راقم الحروف کے پاس موجود ہیں۔

[۹۷] "دلگداز"، دسمبر ۱۹۱۶ء، ص ۲۸۷۔

"میں نے قدرِ تأثیرِ حیرت و ناگواری دونوں کے ساتھ سنا کہ کشمیر یونیورسٹی نے اسے دیوانِ مومن اور عرب و ہند کے تعلقات (سید سلیمان ندویؒ) کے ساتھ اپنے ہاں کے امتحان ادیب فاضل کے نصاب اُردو میں داخل کر رکھا ہے! یہ قدردانی بالکل انوکھی قسم کی ہے اور سرتاسر زیادتی ہے، میرے ساتھ بھی، طلبہ کے ساتھ بھی اور خود یونیورسٹی کے ساتھ بھی۔۔۔ کتاب علاوہ دوسرے پہلوؤں کے ادبی اعتبار سے بھی ادیب فاضل کے نصاب میں رکھنے کے قابل نہیں۔ اس کی انشاء اب اپنے لیے باعثِ ننگ سمجھتا ہوں"[۹۵]

"فلسفۂ اجتماع" کا اسلوبِ تحریر کیا ہے؟ اس ضمن میں صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ اس میں ماجد نے خاص پُر تکلف زبان "Flowery Language" استعمال کی ہے اور اس میں ان کے جوشِ جوانی اور جذباتی طرزِ تحریر کا خصوصی اظہار ہوتا ہے۔ وہ قابلِ قدر سلاست اور تسہیل جو بعد میں ماجد کے اسلوب کا طرۂ امتیاز بنی اس کتاب میں کم کم نظر آتی ہے۔ احسن مارہروی نے ان کے اسلوبِ تحریر اور ان کی شخصیت میں ہونے والی بڑی تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا: "مقدمے اور اصل کتاب کی دونوں عبارتیں اپنی سلاست و پیچیدگی کا بخوبی اظہار کر رہی ہیں۔ اس کی پہلی اور اصل وجہ تو یہی ہے کہ اُردو زبان میں اسماء و اعلام تو عموماً عربی و فارسی کے بکثرت ہیں مگر علوم و فنون کی اصطلاحیں اتنی کم ہیں کہ نہ ہونے کے برابر ہیں مجبوراً جب یورپی زبانوں سے علوم و فنون کے تراجم اُردو میں کیے جائیں گے تو مترجم و مؤلف کو اس کے سوا چارۂ کار نہیں کہ انہیں زبانوں کی اصطلاحیں اُردو میں شامل کرے جس سے اُردو زیادہ آشنا ہے۔ دوسری وجہ بعض بعض موقعوں پر مترجمین و مؤلفین کی بے پروائی اور سہل انگاری ہے یا جدتِ طبعی بھی ہو جایا کرتی ہے۔ یہ اختراعات فالقہ اُردو زبان کے لیے فی زمانہ مفید نہیں"

"نفسِ بشری کی اثرپذیری اور تلوّن مزاجی کی جتنی مثالیں قابل مصنّف نے لکھی ہیں وہ سب وقوعی اور واقعی ہیں جن پر خود ان کی ذات شاہدِ عادل ہے کہ اس تصنیف سے قبل وہ اکثر کی نگاہوں میں فلسفی اور اس کے بعد بعض کے خیالوں میں ملحد اور اپنے الفاظ میں لاادری

[۹۵] "صدقِ جدید"، ۲۲ جون ۱۹۶۲ء، ص ۱

تھے مگر آج سب اور غالباً خود اپنی نظروں میں والہانہ جذباتِ حقیقی کے پیکرِ مجازی اور تصوف اسلام کے اہلِ صُفّہ بنے ہوتے ہیں۔" ۹۹

"تصوفِ اسلام" کے اہلِ صُفّہ" بننے کا نتیجہ تھا کہ بعد ازاں ایک مدت تک ماجد نے اپنے آغازِ سفر کے نقوش کی طرف پلٹ کر دیکھنا گوارا نہ کیا تا آنکہ ۱۹۴۶ء میں اُنھوں نے اپنے اس مرغوب موضوع یعنی "نفسیات" کی طرف پھر توجّہ کی جس کے نتیجے میں "ہم آپ" جیسی، پاپولر نفسیات پر مبنی، کتاب وجود میں آئی۔ اگرچہ" ان صفحات میں شرح و ترجمانی سائیکالوجی کے اس دَور کی ملے گی جب وہ سائنس کی کنیز نہیں، فلسفے کی سہیلی تھی۔ باہر سے زیادہ اندر کی طرف مائل۔ بصارت سے بڑھ کر بصیرت کی گرویدہ اور مشاہدۂ آفاق سے زیادہ مطالعۂ نفس کی قائل۔" ۱۰۰

نفسیات پر اپنی اس آخری تصنیف میں ماجد نے نفسیات کے بعض مبحث لیے ہیں اور بعض کو چھوڑ دیا ہے مثلاً قوّتِ محصلہ، قوّتِ متخیّلہ، تصوّراتِ مجرّدہ اور قوّتِ مجوّزہ جیسے اہم مباحث جو مثلاً ہملٹن وغیرہ کے یہاں بھی ملتے ہیں چھوڑ دیے گئے ہیں جبکہ حس، عادت کی طاقت، جذبات، احساس، بھول چوک، توجّہ، خود بینی، شرم و حیا، کمسن مجرم، اشتہارات اور عامل و معمول جیسے اہم موضوعات سے بخوبی اعتنا کیا ہے۔ ان موضوعات پر بعض ابواب تو وہی ہیں جو اس سے پہلے ان کی دوسری کتابوں مثلاً " فلسفۂ جذبات اور "مبادیِ فلسفہ" وغیرہ میں شامل تھے مگر انھیں یہاں نظرِ ثانی کے بعد شامل کیا گیا ہے مثلاً "حس"، "جذبات" اور توجّہ"۔

اگرچہ" ہم آپ" بھی بیشتر نفسیات کے باب میں اہلِ مغرب ہی کے افکار کا خلاصہ ہے لیکن ماجد کی گہری باطنی تبدیلی کے نقوش بھی اس میں جابجا دیکھے جاسکتے ہیں۔ " فن کی سرگزشت" میں ماجد نے جہاں ارسطو کو علم النّفس کا پہلا ماہر قرار دیا ہے وہیں ہندوؤں اور مسلمانوں کی نفسیاتی کاوشوں کا بھی اجمالاً اعتراف کیا ہے۔ انھوں نے بتایا ہے کہ

۹۹ تاریخ نثرِ اُردو بنام تاریخی نمونہ، نشورات، ص ۲۸۴، ۲۸۵

۱۰۰ دیباچہ" ہم آپ" ، ص ۲

ازمنۂ قدیم میں علم النفس فلسفہ کا حصّہ تھی اگرچہ بقول ان کے اس وقت کی تشریح (اناٹومی) کا آج کی تحقیقات سے کوئی تعلق نہیں لیکن یہ اصل اصول اس وقت بھی مان لیا گیا تھا کہ بصارت اور سماعت کا اصل تعلق نفس کے ساتھ ہے۔ ماجد نے اس باب میں افلاطون، ارسطو اور جالینوس وغیرہ کی خدماتِ علم النفس کا اجمالاً ذکر کر کے عہدِ جدید میں ہابز کی خدمات کا اعتراف کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ اصطلاح موجودہ نفسیات کی داغ بیل ٹامس ہابز نے ڈالی اور اس نے حس، ارادہ، تخیّل، تلازم سب پر گفتگو کی۔ انیسویں صدی میں ٹامس براؤن، مل، ہملٹن اور سب سے بڑھ کر ہربارٹ نے مسئلہ ادراک پر خصوصیت سے توجّہ دی جبکہ امریکہ میں نفسیات کی تجربی شاخیں بڑھیں پھولیں اور اس ضمن میں سٹینلے ہال، جیمز، منسٹر برگ اور بالڈون وغیرہ کے اسماء قابلِ ذکر ہیں۔

دیگر ابواب میں ماجد نے نفسیات کی تعریف، دائرۂ کار، شعور، وقوف، ارادہ، شعور کی بسیط ترین کیفیت حس، اجزائے نفس و مفرداتِ نفس، نظامِ عصبی، نخاع، افعالِ زندگی اور اس کی اقسام، عادت اور مجاہدے کا رشتہ، جذبے اور وقوفی کیفیت کا تعلق، کیفیاتِ جذبی اور آثارِ جسمانی کے درمیان تلازم کا مسئلہ، عملِ حفظ کی تین منازل یعنی استقرار، استحفاظ اور استحضار، توجّہ ارادی کے ماخذ یعنی جذبات، توجّہ کے موانع، زمانی بُعد اور محرک کی متضاد کارآفرینی، جذبۂ عصمت اور بقائے قوم و نسل کا اس سے تعلق، کامیاب اشتہار کی خصوصیات یعنی اختصارِ عبارت، سلیس و شگفتہ عبارت اور تکرار مع التنوّع، تحت الشعور یا شعورِ خفی، مسلمان عاملوں کا فنِ حاضرات اور مسلمان درویشوں کا عملِ توجّہ اور ان کا باہمی فرق، عملِ تنویم کے متنوّع کارنامے، اس فن پر ڈاکٹر البرٹ مول کے فتوحاتِ علمی اور معمول و عامل کا رشتہ جیسے موضوعات پر آشنائے فن ہو کر لکھا ہے۔ ماجد کی اس کتاب میں کہیں کہیں آپ بیتی کے عناصر[۱۲۱] بھی ملتے ہیں۔ ان کا مخصوص اسلوبِ تحریر جس میں مختلف ابواب کی تمہید کا ڈرامائی انداز خصوصی اہمیت رکھتا ہے[۱۲۲] بھی جگہ جگہ

[۱۲۱] "ہم آپ" کے ص ۲۱۴، ۲۱۵ ملاحظہ ہوں۔

[۱۲۲] دیکھیے "ہم آپ" کے صفحات ۱۸، ۳۰، ۸۵، ۱۱۵، ۲۰۰

جھلکتا ہے جس نے " ہم آپ" کو نہایت دلچسپ اور قابل مطالعہ بنا دیا ہے۔ توجہ کی الکتابی جہت کو نمایاں کرنے کے لیے ماجد کی مثال کاری کا ایک نمونہ دیکھیے، یہ بھی واضح رہے کہ زمانۂ ایمان ہی میں ایسی مثالوں کا محل تھا :

" یہی حال عموماً عبادتوں اور مذہبی ریاضتوں کا ہے۔ سردی میں وضو کرنا، گرمی میں روزہ رکھنا، رات دن میں بار بار نماز کے لیے کھڑے ہونا، شروع شروع مسلمان بچے کی طبیعت پر شاق گزرتا ہے لیکن ثواب کا شوق، جنت اور جنت کی نعمتوں کی تمنا اور سب سے بڑھ کر اپنے معبود و مالک کی رضا کا خیال رفتہ رفتہ ان سختیوں کو راحتوں میں تبدیل کر دیتا ہے اور عادت و مزاولت کے بعد غم و مشقت کی چیز عبادت نہیں بلکہ ترکِ عبادت رہ جاتی ہے۔" [۱۰۳]

" ہم آپ" میں نفسیاتی بصیرت افروزی کے متعدد مقامات ملتے ہیں محض ایک اقتباس دیکھیے جو ماجد کے اسلوب کی سادگی، سہولتِ اظہار اور سلاست کا بھی عمدہ نمونہ ہے اور ان کی حکیمانہ بصیرت کا بھی ایک ثبوت :" نیک نامی کو جماعت عطیہ و انعام سمجھتی ہے۔ وہ فرد کی اس جسارت کو معاف نہیں کر سکتی کہ اس نے جماعت سے بے نیاز ہو کر یا اس کے فیصلے کا انتظار کیے بغیر اس انعام کو اپنے لیے مخصوص کر لیا اور سوسائٹی ایسے افراد کو سزا یہ دیتی ہے کہ اس کا نام خود بین، خود نما، خود پرست رکھ دیتی ہے۔" [۱۰۴]

" ہم آپ" میں بیشتر موضوعات کے ساتھ انصاف کیا گیا ہے لیکن بعض مباحث ناقص ہیں۔ کمسن جرم "Juvenile Delinquency" کے موضوع پر ماجد نے اس مرض کے بعض اسباب کی نشاندہی ہی نہیں کی۔ کتاب کے آخر میں مصطلحاتِ نفسیات کے اندراج سے کتاب کی افادیت بڑھ گئی ہے۔ مجموعاً ماجد کی جملہ نفسیاتی تحریروں کے مطالعے سے جہاں ہماری بصیرت میں اضافہ ہوتا ہے وہیں چند موضوعات سے اعتنا نہ کرنے کا افسوس بھی، مثلاً اپنی کتابوں میں ماجد نے بعض موضوعات کو چھوا بھی نہیں جیسے خواب اور اس کی علامتیت، اور بعض کو سرسری چھوا ہے مثلاً ابنارمل سائیکالوجی " وغیرہ۔

[۱۰۳] " ہم آپ" ، ص ۱۵۰ [۱۰۴] حوالۂ سابق ، ص ۱۸۲

فصل سوم : عبدالماجد دریابادی بطور مفسرِ قرآن

اگر پوچھا جائے کہ فتوحاتِ دینی میں ماجد کا اہم ترین کارنامہ کیا ہے تو بلاشبہ ان کی تفسیر ماجدی (انگریزی، اُردو) کا نام لیا جاسکتا ہے۔ یہ تفسیریں ماجد کی دقتِ نظر، وسعتِ مطالعہ، قرآن فہمی، تدبّر فی الآیات، تمسک بالسنۃ اور اجتہادی نظر کا ایک جیتا جاگتا کارنامہ ہیں اور بیک وقت قدیم وجدید کی روح اپنے اندر سموئے ہوئے ہیں۔ حیرت انگیز بات ہے کہ دینیات کی کسی رسمی اور باضابطہ تعلیم کے نہ ہونے کے باوجود اس میدان میں اپنی اہمیت منوانا اور صفِ اوّل کے علمائے دین اور مفسرین قرآن میں محسوب ہونا فضل ربّی کے بعد ان کی ذہانت، دقیقہ رس شخصیت اور بے مثل ریاضت و مزاولت کا ثمرہ ہے۔ اسی تمسک بالقرآن کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ تفسیر ماجدی جیسی انگریزی اور اُردو تفاسیر وجود میں آئیں بلکہ انہی کے بطن سے "مسائل و قصص" (۱۹۴۴ء)، "الحیوانات فی القرآن" (۱۹۵۵ء)، "ارض القرآن" (۱۹۵۵ء)، "اعلام القرآن" (۱۹۵۹ء) "بشریتِ انبیاء" (۱۹۵۹ء)، "سیرت نبوی قرآنی" (۱۹۶۳ء) اور "مشکلات القرآن" (مارچ ۱۹۷۷ء) جیسی کتب نے جنم لیا۔ اس لیے زیرِ نظر اوراق میں ان کی باضابطہ تفاسیر کے ساتھ ان کی تفسیری کتب کا ذکر بھی کیا جائے گا سوائے "سیرتِ نبوی قرآنی" کے کہ جس کا صحیح محل سیرت وسوانح تھا اور جس کا جائزہ ہم باب چہارم میں لے چکے ہیں۔

ماجد کی تفسیری خدمات کی قدر وقیمت متعیّن کرنے سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اجمالاً یہ دیکھ لیا جائے کہ تفسیر کی معنویّت وضرورت کیا ہے، اسلام کے صدرِ اوّل کی تفسیری خدمات کیا ہیں، تفسیر نگاری کے تقاضے کیا ہیں اور اُردو میں تفسیر نگاری کی تدریج کیا بنتی ہے۔

"تفسیر کا فعل فَسَّرَ ہے جس کے معنیٰ توضیح وتشریح کرنا ہے یا فعل کا ایک اور صیغہ سَفَرَ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ (سفر الصبح (صبح پھوٹی) - اس صورت میں کہا جائے گا کہ سفر مقلوب ہو کر فسر بن گیا ہے۔ مسلمانوں کے تدوین و ترجمہ کے دَور میں تفسیر کا اطلاق ارسطو کی ان شرحوں پر ہوتا تھا جو یونانی اور عربی میں تھیں بعد میں اس کا اطلاق کسی شعر کی شرح پر بھی کیا جانے لگا۔

وقت کے ساتھ ساتھ جب علوم دینیہ مختلف انواع میں تقسیم ہوگئے تو لفظ تفسیر، قرآن کی توضیح و تشریح کے لیے ایک باقاعدہ اصطلاح بن گئی۔ بعد میں اس تفسیر کی کئی تعریفیں کی گئیں، تاہم ان سب میں یہ بنیادی تخیّل موجود تھا یعنی اللہ کی کتاب کی واضح تشریح کرنا مثال کے طور پر زرکشی کہتے ہیں کہ تفسیر وہ علم ہے جس کے ذریعے اللہ کی کتاب کے، جو کہ نبی علیہ الصلواۃ والسلام پر نازل ہوئی، مطالب، اس کے احکام اور اس کی حکمت سمجھی جاسکتی ہے۔" ۵۱ھ

اگرچہ قرآن کے اولین مخاطب عرب تھے اور عربی مبین میں نازل ہونے والا قرآن ان کے لیے کسی دقتِ فہم کا باعث نہیں ہونا چاہیے تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر قوم کی طرح اہلِ عرب کا ذہنی افق بھی ایک سطح اور معیار کا نہیں تھا چنانچہ ہم جانتے ہیں کہ قرآن کے متعدد مقامات کی توضیحات کے لیے صحابہ، حضور اکرمؐ سے روشنی حاصل کرتے تھے۔ حاتم بن عدی نے حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر کا خالص لفظی مفہوم سمجھتے ہوئے ایک سفید اور ایک کالے دھاگے کا انتخاب کیا کہ جب روزے کا وقت شروع ہوگا تو دھاگوں کے رنگوں کی تبدیلی سے روزے کے وقت کے شروع ہونے کا اندازہ کرلیں گے چنانچہ حضور اکرمؐ نے اُنھیں بتایا کہ یہ تو ایک محاورہ ہے اور اس سے مراد پَو پھٹنے کے ہیں۔

تفسیر قرآن کے ضمن میں ہمارے اسلاف کس درجہ احتیاط سے کام لیتے تھے اس کا اندازہ حضرت ابوبکرؓ کے اس قول سے کیا جاسکتا ہے کہ فرمایا کرتے تھے کہ کون سی زمین مجھے اُٹھائے گی اور کون سا آسمان مجھ پر سایہ کرے گا اگر میں اللہ کی کتاب کے متعلق کوئی ایسی بات کہہ دوں جس کا مجھے صحیح علم نہیں۔

"حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں "میں نے فقہائے مدینہ کو دیکھا کہ تفسیر قرآن کے باب میں حد سے زیادہ احتیاط برتتے تھے۔ ان میں سالم بن عبداللہ، قاسم بن محمد، سعید بن عبدالمسیب اور نافع خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔"

"حضرت شعبی فرماتے تھے "تین چیزیں ایسی ہیں جن کے متعلق میں مرتے دم تک کچھ نہیں

۵۱ھ رشید احمد: علمِ تفسیر اور مفسّرین، ص ۴

کہہ سکتا، قرآن روح اور قیاس (بحوالہ ابن جریر ج۔۱، ص ۲۹)"

"اصمعی کو سب جانتے ہیں عربی لغت و ادب کا کتنا بڑا امام ہے۔ برسوں تحقیق لغات اور صحیح محاورات اور ان کے معانی کی فکر میں عرب کے جنگلوں کی خاک چھانتا پھرا ہے اور لفظ لفظ کے لیے عرب کے بدؤوں میں برسوں تک کام کیا ہے لیکن اس کے باوجود قرآن مجید کی تفسیر میں بالکل خاموش رہتا تھا۔ اس سے قرآن کی کسی آیت کی نسبت دریافت کیا جاتا تو کہتا عرب اس کے معنی یہ بیان کرتے ہیں میں نہیں جانتا اس سے کیا مراد ہے۔"[۱۹]

قرآنِ حکیم کی تفاسیر کی دو اقسام ہیں ایک قسم تفسیر بالروایت یا تفسیر ماثور کی ہے اور دوسری تفسیر بالرائے۔ تفسیر بالروایت کے علمبرداروں کا موقف یہ تھا کہ قرآن مجید کی تفسیر جس علم کی متقاضی ہے وہ صرف احادیث نبوی، آثار صحابہ اور اقوال تابعین میں منحصر ہے اور قرآن فہمی میں ذاتی فیصلے کا دخل تفسیر بالرائے کے ذیل میں آتا ہے جو ممنوع ہے۔ سلف صالحین نے اس باب میں یہ احتیاط بھی برتی تھی کہ وہ صرف محکمات کے ضمن میں تفسیر کرتے تھے اور متشابہات پر گفتگو کرنا بھی ناپسند کرتے تھے۔ حضرت عمر فاروق رضؓ نے ابن صبیغ کو اسی بنا پر مدینہ بدر کر دیا تھا۔

"جہاں تک تفسیر القرآن کے بارے میں احادیث نبویؐ کا تعلق ہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، ان کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ اب رہا دورِ جاہلیت کی عربی شاعری کا تفسیر القرآن کے لیے بطور ایک سند اور مرجع کے ہونا تو ابن عباسؓ قرآن کے الفاظ کی لغوی تشریح میں اس سے بہت کام لیتے تھے۔ ابن عباس نے، جو خداداد صلاحیتوں کے مالک تھے، قرآن کے الفاظ کی تشریح کے لیے دورِ جاہلیت کی عربی شاعری کو ایک لغت اور ڈکشنری کی حیثیت دے کر بعد کی نسلوں کے لیے ایک بڑی اچھی مثال قائم کی۔"[۲۰]

بعض صحابہ یہود سے یا ان مسلمانوں سے ملتے رہتے تھے جو پہلے یہودی یا عیسائی رہ چکے تھے اور ان سے قصص قرآن کے ضمن میں مشورے اور معلومات حاصل کرتے رہتے تھے۔

---

[۱۹] سعید احمد اکبر آبادی، فہم قرآن، ص ۱۶

[۲۰] رشید احمد، علم تفسیر اور مفسرین، ص ۲۰، ۲۱

ان صحابہ کرام کی نیت بخیر تھی لیکن اس طریق کار کا ایک نقصان یہ ہوا کہ آنے والی صدیوں میں تفسیر قرآن میں ایک معتدبہ حصہ اسرائیلیات کا داخل ہوگیا جو غیر مستند اور مجہول تھا اور جس کے باعث قرآنی روح متاثر ہوئی۔

"جہاں تک تفسیر بالروایت کے چند کلاسیکی نمائندوں کا تعلق ہے ان میں ابن جریج، مقاتل بن سلیمان اور سفیان ثوری کے نام قابل ذکر ہیں۔ سفیان ثوری اور مقاتل بن سلیمان کی تفاسیر سیدھی سادی توضیحات پر مبنی ہیں مگر موخر الذکر کے ثقہ ہونے میں علماء میں اختلاف ہے۔"[۹۸]

طبری جیسے مشہور مفسر نے بھی "اپنی زیادہ تر معلومات اہل کتاب سے لی ہیں اس لیے علماء نے انہیں قابل اعتماد نہیں سمجھا اور انہیں رد کر دیا ہے۔ بعض جگہ خود طبری نے اس کا اعتراف کیا ہے لیکن اس کے باوجود واقعہ ہے کہ طبری کی تفسیر ایک قابل قدر کارنامہ ہے۔ یقیناً یہ تفسیر بالروایت یا تفسیر ماثور کا ایک دائرۃ المعارف (انسائیکلوپیڈیا) ہے جس میں ضعیف و ثقہ روایات، سخت اور لچکدار مذہبی رائیں اور اس عہد کے روایتی اور عقلی تصورات سب ایک جگہ مل جاتے ہیں۔۔ انہیں ہم سلفی حلقے کا ایک آزاد خیال امام شمار کر سکتے ہیں۔۔۔ ان کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسئلہ جبر و اختیار میں اختیار کے قائل تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے ان کی تفسیر پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں معتزلہ کے افکار پائے جاتے ہیں۔"[۹۹]

اہل نظر جانتے ہیں کہ قرآن کی تفہیم و تفسیر کے لیے محض احادیث نبویؐ اور اقوال صحابہؓ و تابعین پر انحصار کافی نہیں چنانچہ امام راغب اصفہانی نے بجا طور پر لکھا ہے کہ جو لوگ "اس معاملے میں صرف روایات پر انحصار کرتے ہیں وہ یقیناً تفسیر کے ایک بڑے حصے کو چھوڑ دیتے ہیں۔"[۱۰۰]

جہاں تک تفسیر بالرائے کے حامیوں کا تعلق ہے اس باب میں ان کا موقف یہ تھا کہ خود قرآن نے اہل علم کی صلاحیت استنباط کی تعریف کی ہے۔ پھر رسول اکرمؐ کی وہ دعا بھی پیش نظر رہنی چاہیے جو انہوں نے ابن عباسؓ کے حق میں فرمائی تھی کہ اے اللہ اسے دین کا صحیح

[۹۸] رشید احمد، علم تفسیر اور مفسرین، ص ۲۲

[۹۹] حوالۂ سابق، ص ۲۳-۲۴ [۱۰۰] حوالۂ سابق، ص ۲۵

فہم اور آیات کی تفسیر و تاویل کا علم عطا کر۔ حضورؐ صحابہ کو تدبّرِ قرآن کی تلقین بھی فرمایا کرتے تھے اور ان میں سے کوئی قرآن کی تعبیر کرتا تو پسندآنے کی صورت میں آپ اس کی تائید فرماتے۔ شخصی رائے کے اس اظہار کا آغاز تو خود شروع اسلام ہی سے ہو گیا تھا مثلاً حضرت عائشہؓ اور امیر معاویہؓ دونوں حضورؐ کے معراج کو جسمانی کی بجائے روحانی خیال کرتے تھے اس ضمن میں جو بحث پیدا ہوئے ان کی کسی قدر تفصیل سیرت ابن اسحاق میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ مجاہد، قرآن کی اس آیت فقلنا لھم کونوا قردۃ خٰسئین کے عام ظاہری معنی نہیں لیتے تھے۔

اسلام جب حدودِ عرب سے نکل کر دُنیا کے اطراف و اکناف میں پھیلا تو دیگر قوموں سے میل جول اور ربط و ضبط کے سبب اور بدلتے ہوئے حالات کے پیشِ نظر قرآن کی تفسیر نَو کی ضرورت بڑھتی گئی چنانچہ فقہی مباحث اور کلامی نُقطہ ہائے نظر بھی تفاسیر کا حصّہ بننے لگے۔

"جب یونانی فلسفہ اور منطق اہلِ اسلام میں شائع ہوئی اور مسلمانوں میں نئے نئے فرقے پیدا ہونے لگے اور ہر فرقہ آیاتِ قرآنی کی تفسیر اپنے اپنے عقائد اور اصول کے موافق فلسفہ اور منطق کی رُو سے کرنے لگا تو علمائے متکلمین نے اسلام کی حمایت اس بات میں منحصر سمجھی کہ تفسیر قرآن میں فلسفہ و حکمت کو دخل دیا جائے اور تفسیروں میں مذہبِ حق کی تائید دلائلِ عقلیہ سے کی جائے۔" [۱۱]

بہرحال تفسیر بالرّوایت اور تفسیر بالرائے دونوں مکاتبِ فکر کی کاوشوں سے دُنیا کی ہر بڑی اور متمدّن زبان میں اب تک قرآنِ حکیم کی ہزاروں تفاسیر لکھی جا چکی ہیں۔ تنہا اُردو میں قرآنِ حکیم کے تراجم و تفاسیر کی تعداد جو مکمّل یا نامکمّل دونوں صورتوں میں موجود ہیں، سینکڑوں سے متجاوز ہے۔" [۱۲]

لیکن اس سے یہ مفہوم ہرگز نہیں نکلتا کہ تفسیروں کی یہ کثرت تفسیر نگاری کی سہولت کا

---

[۱۱] الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید (حصّہ دوم)، ص ۲۰۷، ۲۰۸

[۱۲] اس ضمن میں دیکھیے محمد عالم مختارِ حق کا مضمون "قرآنِ مجید کے اُردو تراجم و تفاسیر" مشمولہ سیارہ ڈائجسٹ قرآن نمبر، اپریل ۱۹۷۰ء، ص ۴۹۵ - ۵۰۱۔ اس مضمون کے مطابق مکمّل تراجم و تفاسیر کی تعداد ۲۵۷ اور غیر مکمّل کی تعداد ۳۶۶ ہے۔

نتیجہ ہے۔ تعلیم جدید کے حامل بعض اصحاب نے قرآن حکیم کی اس آیت ولقد یسّرنا القرآن للذکر سے یہ غلط مفہوم نکالا ہے کہ قرآن فہمی نہایت آسان کام ہے؟ اور الدّین یسر کا مفہوم یہ ہے کہ دین و قرآن کو ہر شخص اپنی اپنی سہولت و آسانی کے مطابق سمجھ سکتا ہے۔ اس بدعت کا آغاز سرسیّد احمد خاں سے ہوا جن کے خیال میں قرآن کے اوّلین مخاطب چونکہ عرب کے بددی تھے جو علم اور اس کی کروٹوں سے تہی تھے اس لیے اگر وہ قرآن کو سمجھ سکتے ہیں تو ہمیں قرآن فہمی کے لیے قرآن کے مستند مفسّرین سے اعتنا کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ اگر ان کے اس استدلال کو تسلیم کر لیا جائے تو دین بازیچۂ اطفال بن جائے اور کثرتِ تعبیر سے قرآن کے مفاہیم کا ملغوبہ ہو کر رہ جائیں۔ قرآن جس "آسانی" کا ذکر کر رہا ہے اس کا تعلق "حُسن نیّت" سے ہے نہ یہ کہ اس کے تمام مقامات بآسانی سمجھ میں آسکتے ہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو خود حضورؐ کے زمانے میں صحابہ، حضورؐ سے قرآن کے مغلق مقامات کے باب میں استفسار ہرگز نہ کرتے۔

اُردو زبان کے ذخیرۂ تراجم و تفاسیر کے ضمن میں یہ بات طے کرنا تو بہت مشکل ہے کہ سب سے قدیم ترجمۂ قرآن یا تفسیر کون سی تھی، لیکن مولوی عبدالحق کے خیال کے مطابق قدیم اُردو تراجم میں سے سورۂ یوسف کے گجراتی اُردو میں ترجمے کو سب سے زیادہ قدیم قرار دیا جا سکتا ہے [۳۱۳]۔ جبکہ ڈاکٹر حمید شطّاری نے مولوی عبدالحق کے اس بیان پر خوب جرح و تعدیل کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ "عم یتساءلون" کا ترجمہ اُردو کا قدیم ترین ترجمہ ہے جس کے ساتھ کہیں کہیں مختصر تفسیر بھی ہے البتہ اس ترجمے کا جو ایک ناقص الاوّل اور ناقص الآخر مخطوطے کی شکل میں ہے یہ پتا نہیں چلتا کہ اس کا مفسّر و مترجم کون ہے [۳۱۴]۔

اس "تفسیر کی نوعیت کچھ خاص نہیں بجز اس کے کہ اس ترجمے میں کہیں کہیں الفاظ اضافہ کر دیے گئے ہیں مثلاً رسول من اللہ یتلوا صحفاً مطھرۃ کے تحت لکھا ہے" سو عجیب ہے خدا نے پڑتا ہے صحیفاں کوں جو پاک ہیں جھوٹ تے، یہاں جھوٹ تے (سے)

[۳۱۳] دیکھیے "قدیم اُردو"، ص ۱۲۲

[۳۱۴] تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں ڈاکٹر حمید شطّاری کی کتاب "قرآنِ مجید کے اُردو تراجم و تفاسیر کا تنقیدی مطالعہ ۱۹۱۴ء تک"، ص ۱۴۱-۴۹

اضافہ کر دیا گیا ہے ۔۔۔۔ ویقیموا الصلوٰۃ کے ترجمے میں تفسیر کی خاطر" فرض" اور " اس کے وقت میں" الفاظ اضافہ کر دیے گئے ہیں ۔ " کھڑی کریں فرض نماز کو اس کے وقت میں"[۵۱۱]

اس دَور کی دیگر نامکمل تفاسیر میں سورۂ یوسف کی تفسیر، تفسیر حسینی، تفسیر قرآن مجید از سورۂ مریم تا آخر، تفسیر پارۂ ما اُبرّی اور تفسیر قرآن (شاہ مخدوم حسینی) وغیرہ کا نام لیا جاسکتا ہے جبکہ شمالی ہند کی تفاسیر میں تفسیر سورۂ بنی اسرائیل و کہف (تفسیر پارۂ سبحٰن الذی)، خدائی نعمت (معروف بہ تفسیر مرادی)، تفسیر القرآن (سر سیّد احمد خاں)، تفسیر ترجمان القرآن بلطائف البیان (نواب صدّیق حسن خاں)، تفسیر فتح المنّان مشہور بہ تفسیر حقانی (ابو محمد عبد الحق دہلوی) ترجمۃ القرآن (نذیر احمد)، تفسیر بیان القرآن اور قرآن عظیم (ترجمہ قرآن مجید، مولوی احمد رضا خاں بریلوی) کا نام لیا جاسکتا ہے۔

دکنی دَور کی تفاسیر میں تفسیری نکتے خال خال ہیں۔ محض کہیں کہیں تفسیری جملے اینزاد کر دیے گئے ہیں۔ زبان و بیان کے اعتبار سے بھی یہ محض اسی قدر لائق اعتنا ہیں کہ ان سے اُردو کے ابتدائی نثر پاروں کے اسلوب کا اندازہ ہوتا ہے۔ البتہ شمالی ہند کی تفاسیر میں تفسیر مرادی، تفسیر مرتضوی اور بعد کی نسبتاً زیادہ تفصیلی تفاسیر میں سیّد احمد خاں، ابو محمد عبد الحق اور تھانوی صاحب کی تفاسیر خصوصیت سے لائق توجّہ ہیں مثلاً " تفسیر مرادی" کی زبان بہت صاف اور سادہ ہے۔ متروک الفاظ خال خال ہیں اور یہی اس تفسیر کا امتیاز ہے۔

سر سید کی تفسیر القرآن بدلے ہوئے حالات کی اہم ترین نمائندہ کہی جاسکتی ہے۔ سر سیّد کا دَور عقل و عرفان اور دین و دُنیا کی شدید پیکار کا دَور تھا۔ سر سیّد عقل و نقل کو تطبیق دینا چاہتے تھے، ان کے خیال میں Word of God اور Work of God یعنی قرآن اور فطرت میں کوئی بات ایک دوسرے سے متعارض نہیں۔ پھر انھوں نے قرآن کے بعض مقامات کو بائیبل کے قصص کے روشنی میں دیکھا اور قرآن و انجیل کے مماثل اور مخالف مقامات کی نشان دہی کی۔ لیکن سائنس اور معاصر مغربی افکار سے تطبیق کی دُھن میں اُنھوں نے قرآن

[۵۱۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں ڈاکٹر حمید شطاری کی کتاب " قرآن مجید کے اُردو تراجم و تفاسیر کا تنقیدی مطالعہ ۱۹۱۴ء تک"، ص ۴۹

کی بعض آیات کی بے حد مضحکہ خیز اور تکلیف دہ تاویلیں کیں اور یہ نہ سوچا کہ مذہب اسلام کے حقائق اور قرآن کے آیات تو غیر متغیر ہیں جبکہ ذہن اور زمانہ اور سائنس اور اکتشافات میں متواتر تبدیلیاں ہو رہی ہیں اور ہوتی رہیں گی۔ بہر حال انھیں کہیں تو قرآن کے بیان کردہ شجر کی تشریح میں "ملو مالی اور کلو کسان" کی یاد آتی ہے اور کہیں خدا اور فرشتوں کی گفتگو بھٹیاروں کی تو تو میں میں لگتی ہے، اسی لیے تو حالی جیسے سر سید کے دستِ راست کو بھی اعتراف کرنا پڑا کہ "سر سید" نے اس تفسیر میں جا بجا ٹھوکریں کھائی ہیں اور بعض بعض مقامات پر ان سے نہایت رکیک لغزشیں ہوئی ہیں[۱۱۶] لیکن اس تفسیر سے بہر حال اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ بدلے ہوئے حالات ایک جدید ترین علم کلام کا مطالبہ کر رہے تھے جس کی تدوین کی کوشش اپنے رنگ اور اپنی ہمت کے مطابق سر سید نے کی۔ سر سید کی تفسیر کا یہ بلاشبہ بڑا کمال ہے کہ اس میں تاریخی اور جغرافیائی تحقیقات کی جانب جس قدر اعتنا انھوں نے کیا ہے قدما میں کم ہی نظر آتا ہے۔ سر سید کے زمانے میں "اس کی نہایت ضرورت تھی۔ قطع نظر مخالفین کے اعتراضات کے جن کو ہر طرح کی نکتہ چینی کرنے کی آزادی ہے، خود تعلیم یافتہ مسلمانوں کی تشفی کے لیے ہر قصہ اور ہر واقعہ اور ہر نام اور ہر مقام کو جو قرآن میں وارد ہوئے ہیں، زمانہ حال کی تاریخی اور جغرافی تحقیقات پر منطبق کرنا اور درصورت عدم تطبیق کے تاریخی و جغرافی تحقیقات کو غلط ثابت کرنا ضرور ہے۔"[۱۱۷] بعد کی تفسیروں میں (اور خصوصاً عبد الماجد دریا بادی کی تفاسیر میں) اس نئی ضرورت کے نتیجے میں ہونے والی تحقیقات کا سہرا ایک حد تک سر سید کے سر ہے کہ انیسویں صدی میں اول اول یہ ضرورت انھوں نے ہی محسوس کی۔

چونکہ ماجد کی انگریزی اور اردو دونوں تفاسیر پر مولانا اشرف علی تھانوی کی بیان القرآن کا

---

[۱۱۶] الطاف حسین حالی: حیاتِ جاوید (حصہ اول)، ص ۲۲۲، اس ضمن میں سر سید کی تفسیر کے خلاف ایک اہم تفسیر وجود میں آئی یعنی "تفسیر فتح المنان" مشہور بہ تفسیر حقانی (ابو محمد عبد الحق)۔ یہ تفسیر اپنے طرز یہ اسلوب سے قطع نظر اردو تفاسیر میں بلند پایہ رکھتی ہے اور سلف کی عمدہ تفاسیر کا خلاصہ ہونے کے ساتھ ساتھ مخالفین کے شکوک و شبہات کے مسکت جواب فراہم کرتی ہے۔

[۱۱۷] الطاف حسین حالی: حیاتِ جاوید (حصہ اوّل)، ص ۲۰۸

فیضان بے حد واضح ہے اس لیے بے محل نہ ہوگا اگر "بیان القرآن" کی خصوصیات کا بھی تھوڑا سا ذکر ہو جائے۔

تھانوی صاحب کی "تفسیر بیان القرآن" کی غرض و غایت یہ تھی کہ قرآن حکیم کی ایک ایسی تفسیر لکھی جائے جو سلف صالحین کے اقوال و ارشادات کے مطابق ہو جس کے اسلوب اور زبان و بیان میں قارئین کے مذاق اور ضرورت کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہو۔ قرآن حکیم کا ترجمہ و تفسیر ایسے ہوں جو ہندوستان کے تمام حصوں میں سمجھے جا سکتے ہوں۔ چنانچہ تھانوی صاحب نے اس غرض کے لیے کتابی زبان اختیار کی اور فصاحت کے ساتھ ساتھ بلاغت کی شرائط بھی پوری کیں۔ پھر متن قرآن میں جہاں کہیں قاری کے ذہن میں اشکالات پیدا ہو سکتے تھے یا مضمون قرآنی کسی مشہور تحقیقات کے خلاف جاتا تھا ایسے مقامات کو "ف" کی علامت کے تحت واضح کر دیا۔ یہ تفسیر علماء کے حسب ضرورت یا منتہی طلبہ کے لیے سبقاً سبقاً مطالعے کے لیے لکھی گئی تھی۔ پھر اقوال مفسرین میں سے محض انہی کو لیا گیا تھا جو قابل ترجیح معلوم ہوئے اور باقی کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اس میں اختلاف مسالک کی صورت میں صرف مذہب حنفی سے اعتنا کیا گیا ہے۔ عوام کے افادے کے ساتھ خواص کی ضروریات کو بھی مدنظر رکھ کر ضروری لغات، مغلق تراکیب اور حتی الاستنباط فقہیات و کلامیات اور اختلاف قرأت وغیرہ جیسے امور کو بھی خوبی سے نپٹایا گیا ہے۔ تھانوی صاحب کی یہ تفسیر پہلی بار بارہ جلدوں میں مطبع مجتبائی دہلی نے ۱۳۳۶ھ/۱۹۱۸ء میں شائع کی۔ "تفسیر بیان القرآن" کی چند خصوصیات درج ذیل ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کے تعلق سے مولوی صاحب نے متن کے ترجمے اور حواشی میں جملہ کی خبر ہمیشہ جمع استعمال کی ہے مثلاً "جو مالک ہیں روز جزا کے"۔ لیکن چونکہ بزرگوں کی بزرگی مسلمات میں سے ہے اور اللہ بزرگ ترین ہستی ہے اس لیے اصولاً جملہ کی خبر بھی واحد ہی ہونا چاہیے تھی۔ تھانوی صاحب خود بھی اپنے اس اسلوب کو ہمیشہ نبھا نہ سکے چنانچہ تفسیر میں خدا کے لیے کہیں کہیں خبر واحد بھی استعمال کر گئے ہیں۔ ان کے تتبع میں مولوی مفتی محمد شفیع نے بھی اپنی تفسیر میں "جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں" کا سا اسلوب ہی اپنایا ہے لیکن ماجد

نے تھانوی صاحب سے تمام تر تاثر پذیری کے باوجود اس اسلوب کو لائق توجہ نہیں سمجھا، اور بجا طور پر نہیں سمجھا۔

۲۔ " ترجمہ وتفسیر تحت اللفظ ہونے کے باوجود بامحاورہ، مطلب خیز، سلیس اور نہایت عام فہم ہے اور ان اغلاط اور خلل لفظی سے پاک ہے جو اُردو کے اکثر تراجم میں پائے جاتے ہیں "[۱۱۸]

۳۔ " ترجمے میں جملوں کے آخری فعل ناقص کے اضافے سے ایسے جملے جو پہلے نامکمل اور غیر مفید معلوم ہوتے تھے اب مکمل اور مفید معلوم ہوتے لگے۔ اس سے ایک فائدہ تو یہ ہوا کہ عبارت میں ربط اور تحریر میں روانی پیدا ہوگئی اور دوسرا فائدہ یہ کہ تفہیم مطلب میں سہولت ہوگئی "[۱۱۹]

تفسیر قرآن کے ضمن میں مندرجہ بالا ضروری معلومات کے بعد اب ماجد کی تفسیر نگاری اور اور اس کے خصائص کا کسی قدر تفصیلی ذکر کیا جاتا ہے پہلے ان کی انگریزی تفسیر کا ذکر ہوگا بعد ازاں اُردو تفسیر کا اور اس کے بعد دیگر تفسیری خدمات کا۔

تفسیر ماجدی (انگریزی) کی ترتیب وتدوین میں جہاں خود ماجد کی خواہش کو دخل تھا وہاں ان کی آتش شوق کو بھڑکانے میں ان کے ایک ہم عصر مولوی سراج الحق مچھلی شہری کو بھی تھا۔ ان معاصر موصوف نے ماجد کو ایک ایسی انگریزی تفسیر قرآن کی تدوین کی ضرورت کا شدید احساس دلایا جو جمہور اُمت کے عقائد کے مطابق ہو۔ چنانچہ ماجد نے ۱۹۳۳ء کے آخر میں اس بڑے کام کا آغاز کیا اور ۱۵۔ اگست ۱۹۳۹ء کو اس کام پر نظر ثانی کر کے مکمل کر لیا۔ لیکن مقام افسوس ہے کہ ۱۹۳۹ء میں تکمیل پا جانے والا یہ کارنامہ ۱۹۶۱ء میں کہیں جا کر مکمل طور پر شائع ہو سکا[۱۲۰]

---

[۱۱۸] رسالہ دارالعلوم، ستمبر ۱۹۵۵ء، ص ۱۴

[۱۱۹] ڈاکٹر سید حمید شطاری: قرآن مجید کے اُردو تراجم وتفاسیر، ص ۴۸۶

[۱۲۰] یہ انگریزی تفسیر تاج کمپنی لاہور نے شائع کی اور اس باب میں کمپنی کے ڈائریکٹر نے تفسیر کی طباعت کے ضمن میں بے جا تاخیری حربوں سے کام لیا اور ماجد کو ذہنی اذیت پہنچائی۔ اس اذیت کے مظہر ان کے رئیس احمد جعفری اور خواجہ عبدالوحید کے نام (باقی اگلے صفحے پر)

اس کام کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے ماجد نے بے شمار اہم کتابیں فراہم کیں مثلاً ہیسٹنگز کی ڈکشنری آف دی بائیبل (۵ جلدیں)، انسائیکلو پیڈیا بیلیکا (۴ جلدیں) کیتھولک ڈکشنری، جیوش انسائیکلو پیڈیا (۱۲ ضخیم مجلدات) ، لین کا مشہور مد القاموس Lexicon ۔علاوہ ازیں اس تفسیر کی تدوین میں جہاں اُنھوں نے اپنے پیشرو انگریزی ترجمہ نگاروں کے تراجم و تفاسیر سے مدد لی ، وہیں مولانا اشرف علی تھانوی کی اُردو تفسیر "بیان القرآن" سے بھی بھرپور استفادہ کیا۔ اس استفادے کی تفصیل کے لیے ماجد کی سوانحی تصنیف "حکیم الاُمّت، نقوش و تاثرات" دیکھی جاسکتی ہے جس میں جابجا بعض قرآنی مقامات کے اشکالات اور ان کے رفع کے لیے تھانوی صاحب سے مراسلت کی گئی ہے اور ان کی تفسیر سے بھرپور استفادے کے اعترافات موجود ہیں۔

قرآنِ حکیم کے انگریزی تراجم و تفاسیر کو تین درجوں میں رکھا جاسکتا ہے اوّل وہ تراجم جو غیر مسلموں نے کیے، دوم وہ تراجم جو غیر روایتی علماء کے قلم سے نکلے، سوم وہ جو ان لوگوں کے قلم سے نکلے جو اس میدان میں نو وارد اور نا تجربہ کار تھے پہلے درجے میں ان تمام مترجمین کو شامل کیا جاسکتا ہے جو یا تو عیسائی مشنری تھے یا سیکولر مستشرقین اور جنھوں نے جان بُوجھ کر قرآنِ حکیم کی تعلیمات کی غلط اور گمراہ کن توجیہات کیں۔ اس ضمن میں جو تراجم خصوصیت سے لائقِ ذکر ہیں؛ ان میں سیل (جس کے ترجمۂ قرآن کے اب تک تیس ایڈیشن شائع ہوچکے ہیں)، راڈویل (۱۸۶۱ء)، پامر (۱۸۸۰ء) اور بیل (۱۹۳۹ء) کے تراجم شامل ہیں۔ یہ تراجم محض ایک سطح پر درست ہیں جب کہ ان میں متعدد تسامحات اور لغزشیں موجود ہیں مثال کے طور پر جارج سیل کے ترجمے کی محض دو فاش غلطیاں ملاحظہ ہوں۔ یہ مثال محمد خلیفہ کی کتاب سے لی گئی ہے :

"In trying to translate 56:75, Sale wrote: "Moreover, I swear by the setting of the stars," but 'fala' does not mean "moreover". It means, "so I do not". Mawaqi-an-Nujum does not signify the actual setting of stars but rather the places where the stars are or the places where the stars are going to fall". [۱۲]

(گزشتہ سے پیوستہ) غیر مطبوعہ خطوط ہی نہیں بلکہ وہ تحریریں بھی ہیں جو ان کے قلم سے صدقِ جدید میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے "صدقِ جدید" کے شمارے ۱۲ اکتوبر ۱۹۵۵ء، یکم جولائی ۱۹۷۰ء اور ۱۹ جولائی ۱۹۷۴ء۔

[۱۲] محمد خلیفہ: "The Sublime Quran and Orientalism"، ص ۱۸

مشہور مترجم پامر نے بھی اس ضمن میں ٹھوکریں کھائی ہیں، چنانچہ محمد خلیفہ کا درج ذیل اقتباس ملاحظہ ہو جس کے مطابق پامر نے "تغابن" کا مفہوم "دھوکہ دہی" (Cheating) لیا ہے :

"In order to construe the words in 64: 9, Palmer wrote," that is the day of cheating". He tried to elaborate further," i.e. both the righteous and wicked will disappoint each other by reversing their positions, the wicked being punished while the righteous are in bliss. But it is perfectly well known from the Quran the righteous and wicked are never going to "reverse positions" nor are the righteous going to be disappointed on the Day of Judgement. Actually the Arabic word "attaghaban" does not mean cheating. It means taking each other to judgement and suing each other." [۱۲۲]

اصل میں جب تک عربی زبان کا کامل فہم اور ذوق نصیب نہ ہو اور نظر تعصبات اور محدودیتوں سے خالی نہ ہو، قرآن کا کامیاب ترجمہ اور تفسیر ممکن ہی نہیں۔ اگر یہ تمام شرائط فراہم ہو بھی جائیں تو بھی نتیجہ بقول پکھتال وہ "قرآن عظیم نہیں ہوتا جس کی بے مثال سمفنی سامعین پر رقت طاری کر دیتی ہے اور ان کے روح کے تار لرز لرز جاتے ہیں۔ محمد خلیفہ نے تراجم کے اصل عربی متن سے تقابل کی سعی لاحاصل کے لیے ایک دلچسپ مثال دی ہے :

"Comparing any translation with the original Arabic is like comparing a thumbnail sketch with the natural view of a splendid landscape rich in color, light and shade, and sonorous in melody." [۱۲۳]

ان ترجمہ نگار مستشرقین میں سے بعض تو اپنے متعصبات سے مجبور ہیں مگر عربی کا فہم رکھتے ہیں اور بعض اسلام، عربی، اس کی نزاکتوں اور اس خاص عہد اور اس کے احوال و ظروف سے بے خبر ہیں۔ نتیجہ وہی قرآنی روح سے غداری! غیر روایتی مسلمان یا نیم مسلمان علماء میں سے مثلاً محمد علی لاہوری کا نام لیا جا سکتا ہے جن کی قادیانیت سے زیادہ پریشان کن

۱۲۲ محمد خلیفہ: " The Sublime Quran and Orientalism "، ص ۶۸

۱۲۳ ایضاً، ص ۶۶

چیز ان کا معذرت خواہانہ انداز ہے۔ عبداللہ یوسف علی کا شمار ان مترجمین و مفسرین میں ہو سکتا ہے جو انگریزی کا تو اچھا فہم رکھتے تھے لیکن Islamics پر کافی و وافی نظر نہ رکھتے تھے۔ پھر انہوں نے "نظمِ معرّیٰ" کے طرز پر قرآن کا انگریزی ترجمہ کر کے بھی اچھے ذوق کا ثبوت نہیں دیا۔ انگریزی تراجم قرآن میں ایک کمی یہ ہے کہ اکثر مقامات کی تشریح حواشی میں کی ہی نہیں گئی حالانکہ اکثر مقامات مفصل حواشی کے متقاضی ہوتے ہیں۔

مندرجہ بالا نارسائیوں اور کوتاہیوں کو نگاہ میں رکھ کر جب ہم ماجد کی انگریزی تفسیر پر نگاہ کرتے ہیں، ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ماجد انگریزی پر حاکمانہ عبور رکھنے کے علاوہ عربی سے بھی کافی واقفیت رکھتے ہیں۔ ان کا نقطۂ نظر کہیں بھی معذرت خواہی سے آلودہ نہیں ہوتا اور انھوں نے تفسیر نگاری میں کہیں بھی ادعائیت یا متکبّرانہ تفسیر بالرّائے سے کام نہیں لیا اور مستند مفسّرینِ اُمّت سے استناد و استشہاد کرنے کے علاوہ قرآنی اعلام و مقامات کے باب میں جدید ترین معلومات مہیا کر دی ہیں۔ علاوہ ازیں ان کو مذاہبِ عالم اور خصوصاً یہودیت، عیسائیت اور ان کے اہم علمی کارناموں سے حیرت انگیز واقفیت ہے۔ علاوہ ازیں مفسّر کے لیے صنفیات، حیاتیات، طب، معاشیات، جدید نفسیات، تاریخِ عالم، عتیقیات و اثریات اور بشریات جیسے علوم پر گہری نظر رکھنا بھی ضروری ہے۔ اور تفسیرِ ماجدی انگریزی سے ان علوم پر ماجد کی قابلِ اطمینان نظر کے چند ایک نہیں متعدّد ثبوت ملتے ہیں۔

قرآن فہمی میں ایک بڑی مشکل جیسا کہ اوپر درج کی گئی چند تین مثالوں سے واضح ہو گیا ہو گا، یہ ہے کہ ایک خاص حیطۂ حوالہ میں ایک لفظ کے کیا متعیّن معانی بنتے ہیں۔ ماجد نے اس ضمن میں براہِ راست عربی مآخذ سے استفادہ ہے چنانچہ مفرداتِ راغب اصفہانی، لسان العرب، غریب القرآن اور کتاب التفسیر سے انہوں نے جابجا استفادہ کیا ہے۔ اگرچہ انہوں نے لین کی مشہور Lexicon سے بھی معتد بہ استفادہ کیا ہے [۱۲۴]

---

[۱۲۴] لین کی "مدالقاموس" کے ماجد بے حد مدّاح تھے۔ اس کا اندازہ ان کے مضمون "مدالقاموس۔ ایک فراموش شدہ انگریزی عربی لغت" سے بھی بخوبی ہوتا ہے جس میں اس لغت کے اجمالی محاسن کے علاوہ لین کے حالاتِ زندگی (ترجمہ مختصر آرو شتی ڈالی گئی ہے) سے ملاحظہ ہو "صدق جدید"، ۱۷ مئی ۱۹۶۸ء، ص ۵

جس کا ثبوت ان کی تفسیر کا ایک ایک صفحہ پیش کرتا ہے لیکن اُنھوں نے تنہا اسے لائقِ اعتنا نہیں سمجھا۔ براہِ راست اصل مآخذ سے استفادے نے "تفسیرِ ماجدی" میں استناد کی شان پیدا کردی ہے۔

یوں تو ماجد نے جمہور اہلِ سُنّت کی تمام تفاسیر سے استفادہ کیا ہے لیکن ان میں تفسیرِ قرطبی، روح المعانی اور مدارک التنزیل سے اُنھوں نے خصوصی فیضان حاصل کیا ہے۔ تھانوی صاحب کی "بیان القرآن" سے بھی اکثر اُنھوں نے استفادہ کیا ہے[۱۲۵]۔ ذیل میں صرف چند ایسے مقامات کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ پہلے مختصر عربی عبارت درج کی جائے گی اور پھر تھانوی صاحب سے مستفاد عبارات کا اندراج (بصورتِ ترجمہ)

۱۔ قالوا اتجعل فیھا ... الخ ۲: ۳۰

"Not by way of protest or complaint but out of excess of loyalty and devotion, as the most devoted bondsmen who could hardly bear their Beloved Master employ a new servant besides them, for any of his services". [۱۲۶]

۲۔ واسروا الندامۃ ... ۱۰: ۵۴

"They, the chiefs of the Polytheists, will conceal repentance from the lower class of their people, whom they shall have caused to err." [۱۲۷]

۳۔ الا من سبق الیہ القول ، ۱۱ : ۴۰

"in Divine knowledge, not in the knowledge of Nooh". [۱۲۸]

---

[۱۲۵] "حکیم الامّت، نقوش و تاثرات" میں متعدد جگہ ماجد نے تفسیرِ مذکور سے استفادے کا ذکر کیا ہے ایک جگہ لکھتے ہیں: "آپ کے تفسیری مطالب کا بیشتر حصّہ تلخیص کرکے اپنے حواشی میں لیتا جاتا ہوں۔" دیکھیے، ص ۳۴۷ (کتاب مذکور، بار دوم)

[۱۲۶] تفسیر القرآن (انگریزی)، جلد اوّل (بار دوم)، ص ۲۱، حاشیہ ۱۳۵

[۱۲۷] تفسیر القرآن (انگریزی)، حصّہ دوم (بار دوم)، ص ۲۹۴، حاشیہ نمبر ۲۹۷

[۱۲۸] ایضاً ، ص ۳۲۸، حاشیہ نمبر ۱۲۰

۴ - انه عمل غیرصالح، ۱۱: ۴۶

[۱۲۹] " ذوعمل غیرصالح is here equivalent to عمل غیرصالح "۔

ماجد کی تفسیر کی ایک بڑی خوبی اس کا غیر معذرت خواہانہ انداز ہے، " انگریزی میں ترجمہ و تفسیر کرنے والوں کی ایک عمومی کمزوری یہ رہی ہے کہ ان کے سامنے مغرب کے عقلیت پرست قاری ہوتے ہیں اس لیے جنّت، دوزخ، حُور و غلمان، نہر لبن و عسل کا ذکر کرتے وقت ان پر مرعوبیت چھا جاتی ہے، ان کو مجازی تعبیر کہہ کر ٹال دیتے ہیں یا سر سید، مفتی محمد عبدہٗ اور موجودہ مفسّرین میں محمد اسد کی طرح اپنے دین سے شرمسار نظر آتے ہیں لیکن مولانا دریابادی ایک مومن صادق کی طرح بلکہ امام غزالی کی طرح ایمان عجائز الحی (محلّہ کی بڑی بوڑھیوں کا جیسا ایمان) کی طرح سر اُٹھا کر پورے وثوق و اعتماد کے ساتھ ان حقائق کو بیان کرتے ہیں اور ان پر اپنے ایمان و ایقان کا اظہار بھی فرماتے ہیں۔ ملاحظہ ہو سورۂ دہر کی آیت وَاِذَا رَاَیۡتَ ثَمَّ رَاَیۡتَ نَعِیۡمًا وَّ مُلۡکًا کَبِیۡرًا: " اور بہشت میں جہاں آنکھ اُٹھاؤ گے کثرت سے نعمت اور عظیم الشان سلطنت دیکھو گے۔" اس کا ترجمہ دینے کے بعد فٹ نوٹ پر لکھتے ہیں:

"So beautiful and fair-complexioned are they!"

" اس درجہ حسین اور آراستہ ہیں یہ!" جبکہ دوسرے مفسّرین محمد اسد اور محمد علی سب اس طرح کی آیات کو ہر موقع پر "Symbolism of the Joys" " رمزِ آسائش " کہہ کر منہ چھپانا چاہتے ہیں۔"[۱۳۰]

تفسیر ماجدی (انگریزی) میں ایک اور موقع پر بھی اُنھوں نے بڑے اعتماد و ایقان اور دھڑلّے سے جنّت میں جسم و جسمانیات کے عنصر کا اعلان کیا ہے اور عیسوی ذہن کے تحفّظات کی قلعی کھول دی ہے۔ ماجد کا یہی موقف تفسیر ماجدی (اُردو) میں بھی نظر آتا ہے۔ پہلے انگریزی تفسیر ماجدی کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو۔ سورۂ الرحمٰن کی آیت فیھن قصرات

---

[۱۲۹] تفسیر القرآن (انگریزی)، حصّہ دوم (بار دوم)، ص ۳۳۰، حاشیہ نمبر ۱۴۲

[۱۳۰] ڈاکٹر مولانا عبداللہ عبّاس ندوی، " تفسیر ماجدی (انگریزی) کا ایک مطالعہ" مشمولہ " ذکرِ ماجد" ۔ ۶ر جنوری ۱۹۸۱ء، ص ۳۵

الطرف ــ جان، ۵۵ : ۵۶ کی حاشیے میں تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"Christian writers look askance, and almost in horror, at passages like this. And quite naturally. For in the system of Christian morals sex life is conceived as something inherently evil, at best only to be tolerated. This morbid attitude to life has appeared only with the advent of the black Christian era. Islam has reversed this diseased outlook. It holds freely and frankly, with the modern scientific knowledge that sexual life is the source of the highest joys for which there is no substitute. It is the supreme and incomparable physiological happiness, which should be nursed and treasured, and not persecuted ... sex life is not, at all, a tolerated evil, difficult to escape, but a great blessing without which life is colourless. The sexual element in human existence must be valued and treasured." (Nemilov, pp. 200-201) [۱۳۱]

جنت میں انہی جسمانی نعمتوں کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے اپنی اُردو تفسیر میں لکھا ہے :

"بعض روشن خیالوں کو پاکیزہ بیویوں کے نام سے خدا معلوم کیوں اتنی شرم آئی کہ اُنھوں نے اس معنی ہی سے انکار کردیا ... لیکن اگر جنت کا اقرار ہے تو پھر وہاں کی کسی لذت، کسی نعمت، کسی راحت سے انکار کے کوئی معنی نہ نقل کے لحاظ سے صحیح ہیں نہ عقل کے اعتبار سے۔ جنت کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ وہ مادی اور روحانی ہر قسم کی لذتوں، مسرتوں، راحتوں کا گھر ہوگا۔" [۱۳۲]

ماجد کی نظر مذاہبِ عالم پر جس قدر گہری تھی اس کا اندازہ ان کی تفاسیر سے بخوبی ہوجاتا ہے۔ مستشرقین میں سے بعض قرآن اور ماسبق کے صُحُف یعنی توریت وانجیل کے بعض مشترک اور مماثل مضامین دیکھ کر تعصب یا تسامح کی بنیاد پر یہ فیصلہ کر بیٹھے کہ حضور اکرمؐ نے عیسوی پادریوں اور یہودی راہبوں سے کتبِ قدیم کے قصص اور مضامین مَن کر قرآن مجید میں اضافہ کرلیے ہیں گویا قرآن کا بیشتر مواد ماخوذ ہے۔ ان کی نگاہ اس پر نہ جاسکی کہ کتبِ سابقہ اور قرآن میں اشتراکِ مضامین اگر بعض جگہ ہے تو اس کا سبب ہے کتبِ سماوی کا مشترک

---

[۱۳۱] تفسیر القرآن (انگریزی) حصہ دوم (بار اوّل)، ص ۸۴۷، حاشیہ نمبر ۳۳۷

[۱۳۲] تفسیر ماجدی، جلد اوّل (بار دوم)، ص ۵۴

منبع اور سرچشمہ۔ علاوہ ازیں ان قصص میں باہمی اختلاف بھی کم نہیں۔ ماجد نے ایسے مضامین قرآنی کے دوش بدوش عہد نامہ جدید و قدیم کے حوالے دے کر ایسے مضامین کے اختلاف کو الم نشرح کیا ہے اور بتایا ہے کہ محرّف کتب سماویہ کو قرآن کے ثابت و صحت مند کلام سے کوئی نسبت نہیں۔ اس سے جہاں قرآن کی صداقت تامہ ثابت ہوتی ہے، وہیں یہودیت اور عیسائیت کی تحریفات بھی بے نقاب ہوتی ہیں اور اسلام کا نقش دل میں اور گہرا ہوتا چلا جاتا ہے۔ "مولانا دریابادی نے تاریخی حیثیت سے ان کی (قصص قرآن کی) صحت ثابت کی ہے اور جیوش انسائیکلو پیڈیا اور اناجیل کی روایات پر تنقید کر کے دوسری تحقیقات کو ثبوت میں پیش کرتے ہوئے قصص قرآن کی واقعیت کو دکھایا ہے۔ سورۂ اعراف میں جہاں انبیائے سابقین کے تذکرے ہیں، ان کی تفسیر میں مولانا نے تحقیق کا اعلیٰ ترین معیار قائم رکھتے ہوئے قرآن کریم کی بیان کردہ تفصیل کو صحت ثابت کیا ہے۔" [۱۳۳]

بائیبل میں جہاں بعض اور پیغمبران عظام مثلاً حضرت لوط وغیرہ کے متعلق شرم ناک تحریفات شامل ہیں، وہیں حضرت سلیمان کو مشرک بتایا گیا ہے جبکہ قرآن نے بجا طور پر اس کی تردید کی ہے جیسا کہ وما کفر سلیمٰن ولٰکن الشیٰطین کفروا ، ۲ : ۱۰۲ سے واضح ہوتا ہے۔ ماجد نے اس ضمن میں قرآنی موقف کی مزید وضاحت اور توثیق کے لیے یوں دادِ تحقیق دی ہے اور اکتشافات جدیدہ سے یوں استدلال کیا ہے :

"(as supposed by the Jews and Christians). Observe the result of modern research by Biblical scholars themselves into the "polytheism" of Solomon maintained by the Bible and stoutly denied by the Holy Quran. That Solomon had a number of wives both Israelite and non-Israelite, is probable enough, but he did not make altars for all of them, nor did he himself combine the worship of his wives' gods with that of Yahwe. He can have had no thought of denying the sole divinity of Yahwe in the land which was Yahwe's inheritance" ... we have no reason to doubt that according to his lights, he was "faithful worshipper of Yahwe, so far as this was consistant with his despotic inclinations" (EBI-C-4689) That

[۱۳۳] ڈاکٹر مولانا عبداللہ عباس ندوی، "تفسیر ماجدی (انگریزی) کا ایک مطالعہ"، مشمولہ "ذکر ماجد"، ۶ جنوری ۱۹۸۱ء، ص ۳۶

the King abandoned his faith in J. and became an idolater is difficult to believe, while it is easy to conceive how the fame to that effect may have arisen... That he should have been guilty of the apostasy and sin alleged seems incredible and inexplicable on any supposition except one, viz., that his mode of life had left him prematurely worn out both in body and mind, so as to be, even in the fifth decade of his age, in a senile condition and hardly responsible for his actions. That is little of anything more than a supposition. (DBiv). pp. 567, 568. "Solomon was a sincere worshipper of Yahwe, more cultured but less passionate in his devotion than David (EBr.xx.p. 952)".[۱۳۴]

گویا ماجد نے انسائیکلوپیڈیا ببلیکا، انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا اور ہیسٹنگز ڈکشنری آف بائیبل کے گہرے مطالعے کے بعد وہیں سے استشہاد کرکے بائیبل کے محرّف بیانات بہ سلسلۂ سلیمانؑ کی نفی کر دی ہے۔

قرآن حکیم میں سورۂ مائدہ میں مسیحؑ کے اللہ ہونے کا دعویٰ کرنے والوں کو گمراہ قرار دیا گیا ہے اور صاف کہہ دیا گیا ہے کہ "اچھا تو اللہ سے کون کچھ بھی بچا سکے اگر وہ ہلاک کر دینا چاہے۔ مسیح ابن مریمؑ اور ان کی والدہ کو ۵ : ۱۷ - اب ظاہر ہے کہ مسیحؑ کے ساتھ ان کی والدہ کا ذکر لانے کی ایک مناسبت یہ ہے کہ دُنیائے مسیحیت کی ایک بڑی آبادی کے نزدیک جیسا کہ ماجد نے اپنی اُردو تفسیر میں بھی لکھا ہے، حضرت مریمؑ بھی شریکِ الوہیت ہیں (تفسیر ماجدی اردو، ص ۲۴۵) حالانکہ یہ کفر صریح ہے چنانچہ اس کی تفصیل ماجد نے اپنی انگریزی تفسیر میں مہیا کرکے قرآن کے اس مشکل مقام کی بخوبی توضیح کر دی ہے جس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے۔ لکھتے ہیں :

"In the most widely distributed form of Christianity the virgin mother of Christ plays an important part as a fourth Deity; in many Catholic countries she is practically taken to be much more powerful and influential than the three male persons of the Celestial administration (Haekel op.cit. p. 232).

---

۱۳۴ تفسیر القرآن (انگریزی) جلد اوّل (طبع اوّل)، ص ۶۷-۶۸

Even as early as the 3rd century, the titles of Mary as the "Mother of God" and as the "Queen of Heaven" were demanded by the more fanatical Christians who claimed divine honours for the ideal and prototype of virginity (DB iii. p.289). "Mariolatry is probably more prevalent in the Church of Home than at any former time (p. 291). In the Orient, there did exist, in the early centuries, certain Christian sects who worshipped Mary. The Collyridians, says St. Epiphany, offered little cakes (Collyris) or sacrifices to the virgin like those offered to Ceres by the Pagans (Dermingham, op.cit. p. 111). The title of Thotokes, or "Mother of God" was enforced on the Virgin Mary by the Oecumenical Council of Ephesus in 431. According to the Roman Catholic Church God, without ceasing to be God, in the characteristic phrase of St. Paul "implied Himself" and was born in human form of Mary's" womb and she became virgin Mother, Mother of God" (Ptoserpie, The Council of Ephesus and the Divine Motherhood, p.4)

یہاں اس امر کا اظہار کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آپ بیتی میں اور اس کے علاوہ "حکیم الامت"، "معاصرین" اور بعض دیگر کتب میں ماجد نے محمد علی لاہوری کی انگریزی تفسیر سے استفادہ کرنے کا بھی کھُل کر اعتراف کیا ہے۔ یہ استفادہ یقیناً اسلوب کی حد تک ہوگا ورنہ لاہوری کی بارد تعقل پرستی اور تاویل آرائی سے اُنھیں کوئی علاقہ نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی انگریزی تفسیر میں اُنھوں نے بعض مقامات پر محمد علی لاہوری کے تفسیری مقامات سے بغیر نام لیے اختلاف کیا ہے۔ محمد علی لاہوری نے فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیھم (مائدہ) کے ترجمہ میں "جب آپ نے مجھے موت دے دی تھی"[۱۳۶] لکھا ہے اور یوں مسیحؑ کی موت کو صراحتہً ثابت کیا ہے اور اسی طرح سورۂ بقرہ کی آیت ---- وإذا شتشقی ۔۔۔ الخ کا ترجمہ کرتے ہوئے مشہور معجزۂ موسوی کا انکار کیا ہے اور ضرب، عصا اور حجر جیسے الفاظ کو مضحکہ خیز معانی پہناتے ہیں۔ چنانچہ ماجد نے ان کا نام لیے

[۱۳۵] تفسیر القرآن (انگریزی) جلد اوّل، (بار اوّل)، ص ۲۱۶

[۱۳۶] اصل انگریزی ترجمہ یوں ہے "When thou didst cause me to die"

بلغیر ان سے جو اختلاف کیا ہے اس سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد کا تصورِ تفسیر کیا ہے۔ ذیل میں ان کے دو مختصر حواشی مثال کے طور پر درج کیے جاتے ہیں :

1. "The only correct rendering of ضرب is "Smite" or "Strike". The root verb ضرب never signifies to "seek a way" or "to go forth" unless followed by a very distinct preposition فی as misinterpreted by an English translator of the holy Quran." [۱۳۷]

2. "عَصا is always a "staff" or a "rod" and not a "community" unless used metaphorically, as misinterpreted by the translator referred to in the last note." [۱۳۸]

ماجد کے تفسیری کارناموں میں مطالعے کی وسعت اور استنباطِ نتائج کی مہارت کے علاوہ قرآن کی ٹھیٹھ حنفی تعبیر نے اُنھیں قدرِ اوّل کی چیز بنا دیا ہے یہی وجہ ہے کہ تفسیر ماجدی (انگریزی) کے پہلے پارے کے شائع ہوتے ہی اخبارات و رسائل میں اس پر متعدد اُردو اور انگریزی ریویو دھڑا دھڑ شائع ہونے لگے اور یہ سلسلہ دیر تک چلا۔ ذیل میں ہم اُردو اخبارات و رسائل میں شائع ہونے والے تبصروں میں سے چند کے مختصرات درج کریں گے۔ واضح رہے کہ اُردو اخبارات اور رسائل میں حق (لکھنؤ)، پیام، رہبرِ دکن اور رہنمائے دکن، منشور (دہلی)، انقلاب اور عالمگیر (لاہور) خصوصیت سے لائقِ ذکر ہیں بالخصوص "رہنمائے دکن" میں مناظر احسن گیلانی کا تفصیلی محاکمہ تو ایک ممتاز عالم کا ایک دوسرے ممتاز عالم و مفسر کے لیے بڑا خراجِ تحسین ہے۔ سو ملاحظہ ہوں چند مختصرات :

۱۔ "دوسری خاص اور مایہ الامتیاز چیز اس کے حواشی ہیں جن میں مطالبِ قرآنی کی وضاحت و تشریح کے ساتھ ساتھ جغرافیائی اور تاریخی پہلو بھی نظر انداز نہیں کیے گئے ہیں۔ مذاہبِ غیر کے معتقدات کا موازنہ دینِ اسلام سے نہایت مدلّل انداز میں کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں انگریزی کی مشہور مستند کتب کے حوالہ جات بکثرت پیش کیے گئے ہیں۔ الغرض یہ حواشی اسلام

---

[۱۳۷] تفسیر القرآن (انگریزی)، جلد اوّل (بار اوّل)، ص ۳۸، حاشیہ ۲۴۸

[۱۳۸] ایضاً ، حاشیہ نمبر ۲۴۹

اور قرآن کے متعلق ایک چھوٹی موٹی انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کا مطالعہ پختہ کار مسلمانوں کے ایمان کو پختہ تر بنائے گا اور یورپی تعلیم سے متاثر و مرعوب مسلمانوں کو شک و شبہ کی دلدل سے نکال کر اسلام کی صراطِ مستقیم پر گامزن کرے گا۔"[۱۳۹]

۲۔ "اس کام میں مولانا کا نقطۂ نظریہ ہے کہ قرآنِ کریم کا ایک ایسا صحیح ترجمہ پیش کیا جائے جو ہندی مسلمانوں کی ان نسلوں کو بھی تسکین دے سکے جو مغربی علوم کے زیرِ اثر مذہب اور اس کے متعلقات کو ایک جدید زاویۂ نظر سے دیکھ رہے ہیں۔ مولانا کا یہ ترجمہ ایسے تعلیم یافتہ نوجوانوں کو نیز دوسرے مذاہب کے متلاشیانِ حق کے لیے بہت اچھا رہنما ثابت ہوگا۔"[۱۴۰]

۳۔ "آج ہندوستان میں کوئی؟ ایسا نہیں جو نہ جانتا ہو کہ مولانائے موصوف کا علومِ عقلی مغربیہ و علوم دینیۂ اسلامیہ میں کیا پایہ ہے۔ قدرت نے علوم کی ان ساری صنفوں کو آپ کی شخصیت میں نہ صرف جمع فرما دیا بلکہ ایسی بصیرت بھی آپ کو عطا کر دی ہے جس نے آپ پہ یہ حقیقت منکشف کر دی ہے کہ کوئی علمِ عقلی ایسا نہیں ہے جو قرآنی صداقت کی تصدیق نہ کر رہا ہو۔۔۔ مطالب و معارفِ قرآنیہ کی توضیح و تفسیر میں مولانا نے اہلِ مغرب کی ذہنیت کو پیشِ نظر رکھا ہے اور کتبِ مقدسہ و سابقہ کی آیات سے اکثر کام بھی لیا ہے۔"[۱۴۱]

۴۔ "مغربی علوم و فنون کے ساتھ مشرقی و اسلامی معارف و حقائق کے متعلق مولانا (ماجد) کا مطالعہ استناد کا درجہ حاصل کر چکا ہے۔۔۔۔ قرآنِ حکیم کا انگریزی ترجمہ تشریحی حواشی کے ساتھ اس سلسلہ میں آپ کے قلم کا ایک ایسا غیر معمولی کارنامہ ہے جس سے رہتی دنیا تک انشاءاللہ تعالیٰ لوگ استفادہ کرتے رہیں گے۔۔۔ مولانا عبدالماجد دریابادی جہاں تک میرا خیال ہے پہلے بزرگ اور قرآن کے پہلے خادم ہیں جنھوں نے انگریزی زبان کے سمجھنے والوں کو اسی روح اور اسی شکل کے ساتھ قرآن سے روشناس کرانے کی کوشش کی ہے جو مسلمانوں کے نزدیک قرآن کی حقیقی روح اور صحیح و اقعی شکل ہے۔ ان کی یہ علمی و

---

[۱۳۹] حق (لکھنؤ)، ۱۳ رجون ۱۹۴۳ء

[۱۴۰] "پیام"، ۱۵ ر نومبر ۱۹۴۲ء [۱۴۱] رہبر دکن، ۲۴ ر نومبر ۱۹۴۲ء

دینی خدمت کا یہی سب سے زیادہ اختصاصی طغرائے امتیاز ہے " ۱۴۲ھ

۵ - "... لیکن ان میں سے (ماجد سے پہلے کے انگریزی مترجمین) کسی کی زندگی بھی ان ادوار سے نہیں گزری ہے جن سے ملک کے مشہور فلسفی اور انشاپرداز مولانا عبدالماجد دریابادی کی گزرچکی ہے۔ وہ ایک عرصہ تک الحاد اور زندقہ میں گرفتار رہ چکے ہیں اس لیے وہ جانتے ہیں کہ الحاد کس راستہ سے آتا ہے، گمراہی کیونکر دبے پاؤں آتی اور انسانی قلب میں جاگزیں ہوجاتی ہے، انکار اور استکبار اور طغیان کس طرح پیر تسمہ پا بن کر انسان کے گلوگیر ہوجاتا ہے۔ پھر ان سب کا توڑ کیا ہے، اس طلسم کی طلسم کشائی کس نوح پر منحصر ہے ... وہ اس طبقہ کی نبض پر ہاتھ رکھتے ہیں جو مذہب سے، اس کے حقائق و معارف سے، اس کی تعلیمات اور اس کے فلسفہ سے بیگانہ ہے۔ ان کی تشخیص صحیح اترتی ہے اور ان کا تیر بہدف ثابت ہوتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ انگریزی کے انشاپرداز بھی ہیں اس لیے ان کے ترجمہ میں آورخوبیوں اور مشترک صفات کے ساتھ وہ خوبیاں بھی موجود ہیں جو صرف انہی کا سا آدمی پیدا کرسکتا تھا یہی وجہ ہے کہ ان کا ترجمۂ قرآن سب سے نرالا اور اپنی شان میں سب سے ممتاز ہے " ۱۴۳ھ

۶ - " اس ترجمہ میں اگرچہ علامہ عبداللہ یوسف علی کی لسانی سحرکاری اور ادیبانہ شگفتگی نہیں ہے تاہم عالمانہ جھلک ضرور موجود ہے۔ جگہ جگہ آیات کی لغوی، صرفی، نحوی، تاریخی اور جغرافیائی تشریح بھی کردی گئی ہے " ۱۴۴ھ

اور اب انگریزی اخبارات کے چند مختصرات پیش ہیں جو "(Onward)" (الہ آباد) لیڈر الہ آباد، مارننگ نیوز (کلکتہ)، پائنیر (لکھنؤ)، ٹائمز آف انڈیا، بیسے کرانیکل اور دی ہندوستان اور الاسلام (کراچی) سے لیے گئے ہیں۔ ان تبصروں میں ماجد کے کامیاب لفظی مگر صحت سے کیے گئے ترجمے کی تعریف بھی کی گئی ہے اوران کے جامع اور ضروری

۱۴۲ھ مناظر احسن گیلانی، "تاج پریس کا قرآن مجید" مشمولہ "رہنمائے دکن"، ۱۸ر فروری ۱۹۵۲ء

۱۴۳ھ روزنامہ "انقلاب"، ۱۵ر جولائی ۱۹۴۳ء

۱۴۴ھ عالمگیر لاہور، سالنامہ ۱۹۴۳ء، ص ۱۱۸

حواشی کی بھی۔ علاوہ ازیں اس کے ٹھیٹھ حنفی مکتبہ فکر کے نمائندہ ہونے کو بھی اس کی ایک بڑی خوبی قرار دیا گیا ہے۔ البتہ مارننگ نیوز کلکتہ میں شائع ہونے والے تبصرے میں جہاں ماجد کی اس کاوش کی تعریف کی گئی ہے وہیں ترجمہ کے لیے کام میں لائی جانے والی "بائبل کی زبان" کو عہدِ جدید کی ضرورتوں کے لیے ناموزوں اور متروک بھی قرار دیا گیا ہے۔ چند اقتباس ملاحظہ ہوں:

1. "The outstanding feature of this translation is that it abounds in comprehensive explanatory notes in regard to lexical, grammatical, historical, geographical, eschatological comments and rich sidelights on comparative religion. The reviewer has no hesitation in saying that no translation of the Quran hitherto published is so correct, complete, concise and illuminative with explanatory footnotes as the one under review is". [۱۳۵]
2. "Several translations of the Quran have been made but the one peculiarity of this is that it is from a man who understands both the letter and spirit of the Quran. Moreover, this book contains the explanatory notes by the writer, which, inter alia, give an insight into the genesis of different thoughts expressed by various reformers and the comparative elevated position of Islam... The translation is excellent and the explanatory notes very useful if a bit lengthy at places." [۱۳۶]
3. "Maulana Abdul Majid Daryabadi has now joined the great phalanx of translators of the Quran and opened one more avenue for the seeker after the truth."

"The Message of Allah is for all and it has to be carried in easy, facile, and understandable language to the majority. The language of the Bible may be classic but it has become archaic for the average Englishman himself. We have to wait for a "Quran Made Easy." [۱۳۷]

---

[۱۳۵] لیڈر (الہ آباد) یکم جون ۱۹۴۳ء

[۱۳۶] "اون ورڈ" (ONWARD)، (الہ آباد)، ۱۴ر جون ۱۹۴۳ء

[۱۳۷] مورننگ نیوز (کلکتہ)، ۲-۷ر جون ۱۹۴۳ء۔ یہی شکایت ماہنامہ برہان کے مبصر کو بھی مولانا ماجد سے تھی: "ترجمہ میں فاضل مترجم نے بائبل کی زبان استعمال کی ہے۔ ہمارے خیال میں اگر موجودہ

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

4. "The present translator follows two principles with considerable success: first strict literal faithfulness and secondly, an attempt with the full consciousness of its immense difficulty to emulate the style of the Authorised Version of the Bible. The result is an accurate rendering accompanied by full notes and learned commentary. The translator's credentials and training are excellent for giving the orthodox interpretation of the Quran to readers of English." [۱۴۸]

5. "This new translation of the Holy Quran so far only the first "para", is out, has been done by a writer of repute and who is best fitted for the job both as regard his scholarship and his masterly grasp of the English language. A mere perusal of this translation will make one feel that it is in complete consonance with the meanig of the Quran as understood by the Prophet of Islam and the Arabs of those days... The translation is thus orthodox as well as modern." [۱۴۹]

6. "It has to be admitted that he has acquitted himself admirably and that his translation, faithful and literal, is at the same time idiomatic and dignified." [۱۵۰]

علاوہ ازیں خواجہ عبدالوحید نے "الاسلام" (کراچی) میں ماجد کی اس انگریزی تفسیر کو اسلامی تاریخ میں بے مثال کارنامہ قرار دیا تھا۔ [۱۵۱]

آخر میں ممتاز ہندو صوفی اور بنارس ہندو کالج کے استاد اور دانشور ڈاکٹر بھگوان داس کی رائے

(گزشتہ سے پیوستہ) زبان میں ترجمہ کیا جاتا تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ آج کل کا انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ جس کے لیے خاص طور پر ترجمہ کیا گیا ہے، جدید زبان ہی سے آشنا اور مانوس ہے"، برہان، ستمبر ۱۹۴۳ء، ص ۲۳۹

[۱۴۸] ٹائمز آف انڈیا، ۱۳ اگست ۱۹۴۳ء

[۱۴۹] ضیاء الدین برنی: "A new translation of the Quran" مطبوعہ بمبے کرانیکل ۱۲ مارچ ۱۹۴۴ء

[۱۵۰] "دی ہندوستان" - ۱۴ اپریل ۱۹۴۴ء

[۱۵۱] تفصیل کے لیے دیکھیے "الاسلام کراچی" کا اداریہ یکم جون ۱۹۵۸ء

درج کی جاتی ہے۔ بھگوان داس کا مذاہبِ عالم کا مطالعہ اطمینان بخش تھا اور مذہبیات کے عرفانی پہلوؤں پر اچھی نظر تھی۔ علاوہ ازیں ان کی مذہبی رواداری اور انگریزی پر حاکمانہ دسترس مسلّمہ حقیقتیں ہیں۔ ماجد کے زمانہ تشکیک میں انہی بھگوان داس کی کتابیں بھی ماجد کے لیے اس دلدل سے نکلنے میں کسی قدر معاون ہوئیں۔ وہ تاج کمپنی کے نام اپنے ایک خط میں (یہ خط غیر مطبوعہ ہے اور راقم کے ذاتی کتب خانے میں موجود ہے) محمد علی لاہوری کے ترجمہ قرآن کے ساتھ مختصر تقابل کرتے ہوئے زبان و بیان کے اعتبار سے تفسیر ماجدی کو بہتر قرار دیتے ہیں:

"I have had with me, for many years since, a copy of (the Ahmadiyya) M.M. Ali's English translation and commentry on the Book (printed in G. Britain). Having no knowledge of Arabic at all, it is impossible for me to express any opinion as to the comparative merits. But I have read through a great part of Maulana Abdul Majid's translation and I can say that it reads better and more impressively and significantly than the other." [۱۵۲]

انگریزی تفسیر ماجدی کی تکمیل (۱۹۳۹ء) کے بعد ماجد نے اُردو تفسیر (ماجدی) لکھنا شروع کر دی۔ اس اُردو تفسیر کا اسلوب و طریق کار بھی انگریزی تصنیف کا سا تھا؛ اس فرق کے ساتھ کہ یہ تفسیر نسبتہً زیادہ مفصّل تھی یہاں بھی ماجد کو ترجمے کی حد تک سب سے زیادہ معاونت مولانا تھانوی کی بیان القرآن سے ملی اور تفسیری حصے میں فقہی مسائل کے ذیل میں بھی بیشتر مدد اسی تفسیر سے لی گئی۔ "میرا ترجمہ تو کہنا چاہیے کہ ۸۵ فیصدی اسی ترجمۂ اشرفیہ کی نقل ہے اور تفسیری حصے میں بھی فقہیات میں تو بڑی حد تک اسی بیان القرآن سے لی ہیں۔"[۱۵۳]

انگریزی تفسیر کی تکمیل میں ماجد کو کم و بیش سات سال کا عرصہ لگا تھا جبکہ اردو تفسیر چار سال کے عرصے میں یعنی ۱۹۴۴ء تک مکمل ہوگئی تھی اگرچہ یہ شائع کہیں ۱۹۶۲ء میں جاکر ہوئی۔ اس کی اشاعتِ اوّل سے ماجد مطمئن نہیں تھے کیونکہ ناشر نے اس کی طباعت میں انگریزی تفسیر ہی کی طرح غیر معمولی تاخیر کر دی تھی جس کے حواشی کا کافی حصّہ نئے

---

۱۵۲ - تاج کمپنی کے نام بھگوان داس کا غیر مطبوعہ خط، ۳، جون ۱۹۴۳ء

۱۵۳ - "آپ بیتی"، ص ۲۹۸۔

حقائق وانکشافاتِ عصریہ کی روشنی میں نظرِ ثانی کا محتاج ہوگیا تھا، چنانچہ ماجد نے نظرِ ثانی کے بعد تفسیرِ ماجدی کا ایڈیشن بھی تیار کر لیا تھا جس کی دو جلدیں ۱۹۶۸ء اور اس کے بعد شائع ہوئیں لیکن مکمل تفسیر بوجوہ ابھی شائع نہیں ہوسکی۔

"تفسیرِ ماجدی" (اُردو) میں مفسّر کا دیباچہ جہاں روحِ قرآنی سے ان کی واقفیت اور تفسیر نگاری کے تقاضوں کی بخوبی نشاندہی کرتا ہے وہیں اس کے اجتہادی زاویۂ نگاہ کی بھی وضاحت کرتا ہے۔ لکھتے ہیں: "استاد کی ضرورت تو چھوٹے سے چھوٹے علم اور سہل سے سہل فن میں بھی تقریباً ناگزیر ہی ہے۔ پھر قرآن کا علم تو بڑا مہتم بالشان علم ہے، اس میں کوئی طالب علم استاد سے بے نیاز کیسے رہ سکتا ہے؟ کوئی زندہ استاد اگر کامل الفن نہ ملے تو اس کی قائم مقامی اکابر مفسّرین اور محقق شارحین کی کتابیں کر سکتی ہیں۔"

"ان حضرات کی تحقیق و تلاش کی داد دل سے دینا چاہیے۔ ان کے فضل و کمال و تبحّرِ علمی کا احساس پورا پورا رکھنا چاہیے۔ ان کی عظمت و احترام کے اعتراف میں قائل ذرا سا نہ کرنا چاہیے لیکن ساتھ ہی دوسری طرف یہ عقیدہ بھی تازہ رکھنا چاہیے کہ معصوم بجز نبیِ معصوم کے اور کوئی نہیں۔ اُمّت کے بڑے سے بڑے محقّقین بھی غیر معصوم ہی ہیں کسی ایک کے بھی ہر قول کی تقلید ہر حال میں آنکھ بند کیے کرتے رہنا اور دلیلِ صریح کے باوجود بھی کیے جانا ہرگز طریقِ ثواب (صواب؟) نہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ دوسروں کی عصمت سے انکار کر کے خود اپنی عصمت پر عقیدہ جما لیا جائے اور اپنی تحقیق پر حزم اور جمود کے ساتھ اعتماد کر لیا جائے۔ حاشا اس کا وہم بھی نہ آنے پائے۔"[۱۵۴]

مندرجہ بالا اقتباس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد یہ سمجھتے تھے کہ کامل الفن اساتذہ کی عدم موجودگی میں مشاہیر کے علمی کارنامے قائم مقامی کا فرض بجا لا سکتے ہیں لیکن ہر شارح اور مفسّر کا ہر قول لائقِ تقلید نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں تفسیرِ ماجدی میں ماجد نے سلف صالحین کی تفاسیر سے معتد بہ استفادہ کیا وہیں ان کے ہر قول کو قابلِ استناد نہیں جانا بلکہ مفسّرین کے اس وسیع اور خوش منظر گروہ میں سے محض اُسی مفسّر کو قابلِ اعتنا سمجھا جو اُن کے نقطۂ نظر کی

۱۵۴ دیباچۂ تفسیر مشمولہ تفسیرِ ماجدی (بارِ اوّل)، ص۔ ن

توثیق کر سکے جو تدبّر اور تفقّہ کے بعد خود انھوں نے قرآن اور متعلقاتِ قرآن کے باب میں اختیار کیا۔

تفسیر ماجدی میں اُنھوں نے جن تفاسیر و لغات سے بار بار استفادہ و استناد کیا ہے، ان پر سرسری نظر ڈالنے سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد نے کس جانکاہی، ریاضت اور دقتِ نظر سے ان اہم کتب و رسائل سے خوشہ چینی کی ہے۔ ذیل میں ایسی کتب کی ایک فہرست دی جا رہی ہے:

۱۔ تفسیر تنویر المقیاس (ابن عبّاس) ۲۔ تفسیر ابن جریر الطبری
۳۔ تفسیر الکشاف (زمخشری) ۴۔ انوار التنزیل (عبداللّٰہ ابن عمر بیضاوی)
۵۔ مدارک التنزیل (ابوالبرکات النسفی الحنفی) ۶۔ معالم التنزیل (حسین بن مسعود ابو محمد البغوی شافعی)
۷۔ تفسیر ابن کثیر ۸۔ مفاتیح الغیب یا تفسیر کبیر (رازی)
۹۔ البحر المحیط لابن حیان ۱۰۔ النہر المحیط لابن حیان
۱۱۔ تفسیر الجامع الاحکام القرآن (قرطبی) ۱۲۔ روح المعانی (علامہ آلوسی)
۱۳۔ احکام القرآن لابن العربی ۱۴۔ احکام القرآن بجصاص رازی (حنفی)
۱۵۔ مفردات غریب القرآن (راغب اصفہانی) ۱۶۔ لسان العرب
۱۷۔ تاج العروس ۱۸۔ وجوہ اعراب الفرقان المعروف بہ اعراب القرآن
۱۹۔ تفسیر بیان القرآن ۲۰۔ القرطین (ابن قتیبہ)
۲۱۔ خلاصۃ التفاسیر (فتح محمد تائب لکھنوی) ۲۲۔ ترجمہ اُردو تفسیر مظہری
۲۳۔ تفسیر مواہب الرحمٰن (امیر علی ملیح آبادی) ۲۴۔ لین کی مدالقاموس

مندرجہ بالا تفاسیر و کتبِ لغت کے بارے میں اہلِ نظر جانتے ہیں کہ ان کا پایۂ استناد کس قدر بلند ہے اور یہ تفسیری، ادبی، انشائی نکات اور مسلکِ حنفی کی روح کی کس قدر آئینہ دار ہیں۔ پھر ان میں سے بعض عقائد و احکام کے ذیل میں قدرِ اوّل کی چیز ہیں اور بعض میں موضوع روایات کا پردہ چاک کیا گیا ہے۔ مثلاً اس ضمن میں بالترتیب مدارک التنزیل اور البحر المحیط وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔

تھانوی صاحب کی "بیان القرآن" سے ماجد نے جس قدر استفادہ کیا ہے اس کا اعتراف نہ صرف انھوں نے آپ بیتی" میں کیا ہے بلکہ خود تفسیر ماجدی کے دیباچے میں بھی[۱۵۵] اس لیے تقابل کی غرض سے ہم محض قرآن حکیم کے اٹھائیسویں پارے کے دو ایسے مقامات کی نشاندہی کرتے ہیں جن کی تفسیر کا اسلوب و انداز جیسا تھانوی صاحب کا ہے ، کم و بیش ویسا ہی ماجد نے بھی اختیار کیا ہے اور جو مقدمات تھانوی صاحب نے قائم کیے ہیں ویسے ہی ماجد نے بھی ۔

مثال کے طور پر آیت : واذ قال عیسی ابن مریم یٰبنی اسرائیل انی رسول اللہ الیکم مصدقاً لما بین یدیّ من التوراۃ ۶ : ۶۱ کی تفسیر تھانوی اور ماجد دونوں کے کے یہاں بالترتیب دیکھیے :

ا ۔ تفسیر تھانوی : "عیسیٰ بن مریم (علیہ السلام) نے ارشاد فرمایا کہ اے بنی اسرائیل میں تمھارے پاس اللہ کا بھیجا ہوا آیا ہوں کہ مجھ سے جو پہلے تورات (آچکی) ہے اس کی تصدیق کرنے والا ہوں ۔۔۔ (مطلب اس سے احقر کے نزدیک اپنی شریعت کے احکام اور اس شریعت کے بقا کی غایت بتلانا ہے یعنی شریعت تو میری باستثنا بعض احکام کے جو کہ مدلول ارشاد لاحل لکم بعض الذی حرم علیکم کے ہیں، احکام توریت کے ہیں، تصدیق بالتوراۃ سے یہی مراد ہے یعنی تصدیق مقرون بالعمل ورنہ نفس تصدیق میں تورات کی کیا تخصیص ہے، سب انبیاء و صحف سابقہ کی تصدیق واجب ہے ۔۔۔" [۱۵۶]

ب ۔ تفسیر ماجدی : "تصدیق تو ہر پیغمبر اپنے سے قبل کے تمام الہامی نوشتوں کی کرتا ہے لیکن حضرت عیسیٰ ؑ خود اسرائیلی تھے اور ان کے مخاطب بھی تمام تر اسرائیلی تھے اس لیے ذکر تصریح کے ساتھ صرف تورات ہی کا مناسب تھا۔" [۱۵۷]

اب "الجمعہ" کی آیت کی تفسیر دونوں مفسرین کے یہاں ملاحظہ ہو ۔ آیت

---

[۱۵۵] لکھتے ہیں کہ "علوم و معارف سے لبریز یہ تفسیر اُردو میں اپنی نظیر آپ ہے ۔ سب سے زیادہ اخذ و استفادہ اسی سے کیا گیا۔" دیباچہ تفسیر مشمولہ تفسیر ماجدی (طبع اوّل) ص ۔ ا

[۱۵۶] بیان القرآن جلد ۱۲ ، ص ۳

[۱۵۷] تفسیر ماجدی اُردو (بار اوّل) ، ص ۱۱۰۳ ، حاشیہ نمبر ۷

ہے: واخــرین منھم لمایلحقوابھم ۶۲:۳

ا۔ تفسیر تھانوی: "علاوہ ان موجودین کے) دوسروں کے لیے بھی (آپ کو مبعوث فرمایا) جو (اسلام لا کر) ان میں سے ہونے والے ہیں لیکن ہنوز ان میں شامل نہیں ہوئے (خواہ بوجہ اس کے کہ موجود ہیں لیکن اسلام نہیں لائے یا بوجہ اس کے کہ ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے) - اس میں تمام اُمّت قیامت تک عربی و عجمی سب آگئے اوران کو منھم باعتبار اسلام کے فرمایا کیونکہ مسلمان سب متحد ہیں کذا فی الخازن۔" ۱۵۸

ب۔ تفسیر ماجدی: "آخرین سے مُراد وہ لوگ ہیں جو نزولِ قرآن کے وقت موجود نہ تھے آگے چل کر کسی زمانہ میں ایمان لانے والوں میں شامل ہوں گے اور یوں وہ سارے لوگ جو قیامت تک اس دینِ حق میں داخل ہوں گے سب آخرین کے تحت میں آگئے۔" ۱۵۹

امثلہ بالا کی دوسری مثال میں تھانوی صاحب نے ایک نہایت اہم نکتہ پیدا کیا تھا جسے معلوم نہیں ماجد نے کیوں نہیں اپنایا۔ آخرین میں صرف وہی لوگ نہیں آئے جو قیامت تک اس دینِ حق میں داخل ہوں گے جیسا کہ تھانوی اوران کے تتبع میں ماجد نے لکھا ہے، بلکہ بقول تھانوی وہ لوگ بھی موجود ہیں جو اسلام نہیں لائے۔

تفسیر ماجدی میں ایسے مقامات بھی موجود ہیں جیسا کہ امثلۂ بالا سے معلوم ہوگا جہاں ماجد نے تفسیر بیان القرآن سے استفادہ تو کیا لیکن حوالہ نہیں دیا، اور ایسے مقامات تو بکثرت ہیں جہاں استفادے کے ساتھ حوالہ بھی درج ہے۔ ذیل میں مثال کے طور پر قرآن حکیم کے سترھویں پارے ہی کو لے لیں جہاں کم و بیش ہر صفحے پر کہیں نہ کہیں "مرشد تھانوی" کا کوئی نہ کوئی ارشاد بطور ملخص کے یا اقتباس کے آگیا ہے بلکہ بعض اوقات تو ایک ہی صفحے پر دو دو مرتبہ بھی۔ محض چند ایسے مقامات سے متعلقہ اقتباسات درج کیے جاتے ہیں جو تھانوی صاحب کی حکیمانہ بصیرت پر شاہدِ عادل ہیں:

ا۔ "مرشد تھانوی نے فرمایا کہ غفلتِ مذموم وہ ہے جو اعراض کے ساتھ ملی جُلی ہو ورنہ

---

۱۵۸ بیان القرآن، جلد ۱۲، ص ۵

۱۵۹ تفسیر ماجدی، اُردو (بار اوّل)، ص ۱۱۰۶، حاشیہ نمبر ۳

مطلق غفلت سے تو عادۃً کوئی بھی خالی نہیں۔" [۱۶۰]

۲۔ "ابتدا میں اسلام کا مغلوب ہونا اس کی اشاعت میں مخل تھا اور جب اس کی تبلیغ و اشاعت کافی ہو چکی جو اصل مقصود تھی، اب مغلوب ہونے سے وہ مفقود نہیں ہو سکتا جیسا کہ مشاہدہ ہے۔" [۱۶۱]

۳۔ "موازین کا جمع لانا یا تو اس وجہ سے ہے کہ ہر شخص کے لیے جُدا میزانِ عمل ہو یا چونکہ ایک میزان میں بہت سے لوگوں کے اعمال کا وزن ہوگا اس لیے وہ ایک قائم مقام متعدد کے لیے ہوگی (تھانوی رح)" [۱۶۲]

۴۔ "مرشد تھانوی رح نے فرمایا کہ اشیا جو اپنے کمالات کے ساتھ مرتبہ علم الٰہی میں متصف رہتی ہیں ان کا نام اصطلاح صوفیہ میں اعیان ثابتہ ہے۔" [۱۶۳]

۵۔ "مرشد تھانوی نے فرمایا کہ بعض اولیائے اُمّت سے جو اس قسم کی کرامتیں منقول ہیں وہ اسی قصہ کی نظیر ہیں۔" [۱۶۴]

۶۔ "مرشد تھانوی نے فرمایا کہ فریق مخالف کے ملک کو چھوڑ کر ہجرت کر جانا توکّل کے منافی نہیں بلکہ سنّتِ انبیاء کے موافق ہے۔" [۱۶۵]

۷۔ "صالحین میں کمالِ نبوت کی طرف اور اوحینا الیھم فعل الخیرات میں کمالِ علم کی طرف اور کانوا لنا عابدین میں کمالِ عمل کی طرف اور ائمۃ یھدون میں تکمیل للغیر کی طرف اشارہ ہے۔ (تھانوی رح)" [۱۶۶]

۸۔ "مرشد تھانوی نے فرمایا کہ اس سے دو مسئلے ثابت ہوتے ہیں ایک دستکاری سے معاش حاصل کرنا دوسرے اسباب عادیہ کا استعمال توکّل کے منافی نہ ہونا۔" [۱۶۷]

۹۔ "مرشد تھانوی نے فرمایا کہ آیت سے دو مسئلے نکلتے ہیں، ایک یہ کہ دُعا منافی

---

[۱۶۰] تفسیر ماجدی، (اردو بار اوّل)، ص ۶۵۷، حاشیہ نمبر ۱ [۱۶۱] حوالہ سابق، ص ۶۶۴، حاشیہ ۵۹
[۱۶۲] حوالۂ سابق، ص ۶۶۵، حاشیہ نمبر ۶۳۔ [۱۶۳] حوالۂ سابق، ص ۶۶۶، حاشیہ نمبر ۶۹
[۱۶۴] حوالۂ سابق، ص ۶۶۸، حاشیہ نمبر ۸۶۔ [۱۶۵] حوالۂ سابق، حاشیہ نمبر ۸۸
[۱۶۶] حوالۂ سابق، حاشیہ نمبر ۹۱ [۱۶۷] حوالۂ سابق، ص ۶۷۰، حاشیہ نمبر ۱۰۳

توکل نہیں، دوسرے احساسِ حاجت مندی سے (جو غلبۂ عبدیت سے پیدا ہوتی ہے) اللہ سے شکوہ کرنا رضا کے منافی نہیں۔"[۱۶۸]

یہ محض چند مثالیں ہیں ورنہ اسی پارے میں ص ۶۶۳، ۶۶۲، ۶۶۴، ۶۶۷، ۶۷۰، ۶۸۰، ۶۸۵، ۶۸۶ اور ۶۹۰ پر بھی ماجد نے تفسیرِ تھانوی سے خوب خوب استفادہ کیا ہے۔ اور استفادے کا یہ سلسلہ تو پہلے پارے الٓمّٓ ہی سے شروع ہوگیا ہے جہاں اُنھوں نے انی جاعل فی الارض خلیفۃ قالوا اتجعل فیھا من یفسد فیھا کے سلسلے میں مفسّر تھانوی کا ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے اور جس کا آغاز یوں ہوتا ہے: "بہترین تقریر اس سلسلے میں وہ ہے جو ہمارے شیخ وقت مفسّر تھانوی مدظلہٗ نے کی ہے وہ ذیل میں بجنسہٖ نقل ہے۔"[۱۶۹]

اس کثرتِ استفادہ کے تذکرے سے شاید گمان یہ ہو کہ ماجد، مفسّر تھانوی کے جامد مقلّد تھے، ایسا ہرگز نہیں جن لوگوں کو ماجد کی "حکیم الاُمّت، نقوش و تاثرات" پڑھنے کا موقع ملا ہے وہ جانتے ہیں کہ ماجد نے اس کتاب میں جہاں جابجا مفسّر تھانوی کی تفسیر کے محاسن کا کُھل کر اعتراف کیا ہے اور اس سے استفادے کا تذکرہ، وہیں متعدد مقامات ایسے بھی ہیں جہاں یا تو تفسیرِ تھانوی کے تسامحات کی طرف اشارے کیے گئے ہیں یا پھر ان کے بعض تفسیری نکات سے اختلاف کیا گیا ہے[۱۷۰] اس سے ماجد کے اس موقف کی کامل تائید ہوتی ہے جس کا ذکر اُنھوں نے تفسیرِ ماجدی کے دیباچے میں کیا ہے اور جس سے ان کی مجتہدانہ بصیرت کا احساس ہوتا ہے۔

قرآنِ حکیم کی تفسیرِ جدید کن اُمور کی متقاضی ہے اور مفسّر بننے کے شرائط اور مطالبات کیا ہیں، اس ضمن میں ماجد نے اپنی نظرِ ثانی شدہ تفسیر کے "افتتاحیے" میں چند بڑے پتے

[۱۶۸] تفسیرِ ماجدی، اُردو (بارِ اوّل)، ص ۶۷۱، حاشیہ نمبر ۱۱۲

[۱۶۹] ایضاً ، ص ۱۵، حاشیہ نمبر ۱۱۱

[۱۷۰] حکیم الاُمّت، نقوش و تاثرات" (بارِ دوم) کے صرف درج ذیل صفحات کا مطالعہ ہی کافی ہوگا جس سے ہمارے موقف کی کامل تائید ہوتی ہے: ص ۳۷۷، ص ۳۸۰، ص ۳۸۱، ص ۳۸۷، ۳۸۸، ص ۴۱۳، ص ۴۲۸، ص ۴۲۹ اور ص ۴۳۳

کی باتیں کی ہیں، لکھتے ہیں :

" لازم ہے کہ جدید مفسّر و شارح تاریخ اقوام پر بھی نظر رکھتا ہو اور جغرافیۂ عالم پر بھی، اور یہودیت، نصرانیت، مجوسیت اور عرب و نواحِ عرب کے شرکیہ مذاہب سے بھی فی الجملہ واقفیت رکھتا ہو اور جدید سائنس کے بھی مختلف شعبوں (خصوصاً فلکیات) سے بھی مطلقاً بے بہرہ نہ ہو ورنہ باوجود تدیّن و تقویٰ، صالحیت و مقبولیت کے سخت علمی غلطیوں کا شکار ہو جائے گا۔ اس کا قلم کہیں فرعون اور لشکرِ فرعون کی غرقابی کو بجائے بحرِ قلزم کے دریائے نیل میں دکھائے گا، کہیں حضرتِ مسیح کا تلوار سے قریب القتل ہونا بیان کرے گا اور کہیں فرعون کو کسی تاجدار کا شخصی نام سمجھ کر دعوائے الوہیت اس شخصیت کی جانب منسوب کرنے لگے گا " ۱۷۱

تفسیر ماجدی کے خصائص کیا ہیں؟ اس کا اندازہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس تفسیر کے بعض مقامات کا بعض دیگر قریب العہد یا معاصر تفاسیر سے تقابل کیا جائے اور پھر دیکھا جائے کہ یہ تفسیر مقابل تفاسیر سے کن معنوں میں بہتر ہے۔ ذیل میں ہم قرآنِ حکیم سے چند ایسی آیات کا انتخاب کرتے ہیں جو مفسّرین کے نزدیک قرآن کے مشکل مقامات کا درجہ رکھتی ہیں۔ سب سے پہلے سورۂ بقرہ کی آیت یٰبنی اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم ۔ ۔ ۔ ۔ العلمین (۲ : ۴۷) لیتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ کیا تاریخ، بنی اسرائیل کے افضل ترین ہونے کی تصدیق کرتی ہے اور کیا بنی اسرائیل اور یہود مترادف ہیں ؟ تقابل کے لیے قریب العہد یا معاصر تفاسیر میں سے ہم نے تفہیم القرآن (مولانا مودودی)، تدبّر القرآن (امین احسن اصلاحی) اور معارف القرآن (مفتی محمد شفیع) کا انتخاب کیا ہے۔ سب سے پہلے اس آیت کی تفسیر کے لیے تفسیر ماجدی کا طویل اقتباس دیکھیے اور اس کے بعد بالترتیب تفہیم القرآن، تدبّر القرآن اور معارف القرآن سے متعلقہ اقتباسات۔

تفسیر ماجدی : " خوب خیال رہے کہ یہاں ذکر مذہب یہود کا نہیں، ایک مخصوص

۱۷۱ افتتاحیہ تفسیر ماجدی، جلد اوّل (بار دوم)، ص ۶

قوم ونسل کا ہے۔ بنی اسرائیل نام کسی مذہب یا فرقہ یا عقیدہ کا نہیں، ایک خاص نسل کا ہے۔ افضلیت یہاں مذہبِ یہودیت کی نہیں، نسلِ اسرائیل کی بیان ہو رہی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس نسل کی افضلیت سارے عالم پر کس معنی میں ارشاد ہو رہی ہے اور وہ کونسی نعمت تھی جو بہ حیثیت نسل بنی اسرائیل کے ساتھ بلا شرکتِ غیرے مدتوں مخصوص رہی؟ اگر کہیے کہ دولت یا حکومت یا تجارت یا کثرتِ آبادی تو اوّل تو یہ انعامات اللہ کے خود اس درجہ کے نہیں کہ ان کا ذکر اس شان و اہتمام کے ساتھ کیا جائے اور انہی کو معیارِ فضیلت و افضلیت بنایا جائے اور پھر یہ نعمتیں تو بہت سی قوموں کو اپنے اپنے وقت میں نصیب رہ چکی ہیں۔ کلدانیہ، مصر، ہندوستان، ان سب ملکوں کا تمدن اپنے زمانہ میں اسرائیلیوں سے قبل عروج پر رہ چکا ہے اور تاریخ کا بیان ہے کہ ان قوموں کا دنیوی جاہ و حشم اسرائیلیوں سے کچھ بڑھ ہی چڑھ کر رہا ہے۔ پھر آخر قوم اسرائیل کی مخصوص فضیلت کیا تھی؟ تاریخ کی زبان سے جواب ایک ہی ملتا ہے کہ وہ دولت یا اللہ کی اعلیٰ ترین نعمت مسلکِ توحید کی تھی۔ دنیا کی تاریخ کے جس دور میں ساری قومیں اور ساری نسلیں کم و بیش شرک میں مبتلا تھیں یا اس کی طرف بہی چلی جا رہی تھیں، یہ نسلِ اسرائیل ہی ایک ایسی قوم تھی جو من حیث القوم توحید کی علم بردار رہی۔ عقیدۂ توحید اور عقیدۂ رسالت میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ رسالت کی قائل صرف وہی قوم ہوگی جس کا عقیدۂ توحید واضح و پختہ ہوگا اور انبیاء و رسل، جہاں تک کسی نسل کا تعلق ہے، نسلِ اسرائیل ہی میں مسلسل پیدا ہوتے رہے۔ ہاں متفرق طور پر کسی دوسری نسل میں بھی کبھی کبھی پیدا ہو گئے ہوں تو وہ اس کے منافی نہیں۔ ذکر یہاں افراد کا نہیں، نسل و قوم کا ہو رہا ہے۔ دنیا کی ساری دوسری قوموں میں جس وقت ظہور "اوتاروں" کا ہو رہا تھا اور وہ قومیں عناصر پرستی، مظاہر پرستی، دیوتا پرستی، بُت پرستی غرض شرک ہی کی کسی نہ کسی شکل میں گرفتار تھیں، انبیاء و رسل اور ان کی تعلیمات کا چرچا صرف بنی اسرائیل میں تھا۔ ہندوستان کی آریہ نسل میں فلسفہ، ہندسہ، ریاضیات، معقولات کے ماہرین و علما جیسے بھی پیدا ہوتے رہے ہوں بہر حال حلولیت کا شرک اس میں حلول ہی کیے ہوئے تھا اور توحید و رسالت کی دعوت صرف سامی نسل کی شاخِ اسرائیلی کے حصہ میں آئی تھی۔ موجودہ یہود کو بھی اپنے اسلاف کی

یہ امتیازی حیثیت موہادہے۔ جیوش انسائیکلوپیڈیا میں ہے "بنی اسرائیل پر خاص فرض عائد ہوا تھا کہ توحید باری کی دعوت دیتے رہیں اور آفتاب پرستی، ماہتاب پرستی، کواکب پرستی کے خلاف جہاد کرتے رہیں (جلد ۶، ص ۵)" "بنی اسرائیل کا واحد فریضہ دنیا میں خدا کا گواہ بننا تھا" (جلد ۹، ص ۲) "مخلوقات کے مراتب مختلف ہیں، ذی شعور مخلوق، غیر ذی شعور سے فائق و برتر ہے۔ انسان فائق ترین ہے۔ انسانوں میں بنی اسرائیل بحیثیت موحد، پرستاران حق کے مشرکوں سے افضل و بالاتر ہیں" (جلد ۶، ص ۱۱) "سیاسی قوموں میں سب سے پہلے عبرانیوں ہی کی رسائی اپنے انبیا کی تعلیم سے توحید باری تک ہوئی" (جلد ۸، ص ۶۵۹) مسیحی فرنگی مؤرخین نے بھی اسی تاریخی حقیقت کا اعادہ کیا ہے۔ ہسٹورینس ہسٹری آف دی ورلڈ میں ہے: "دین توحید کی بنیاد بنی اسرائیل ہی میں پڑی" (جلد ۲، ص ۳) "انسانیت کی موجودہ روحانی کائنات، عام اس سے کہ مسیحی ہو یا اسلامی، سب کی تہ میں اسی عقیدۂ توحید کی بازگشت ہے جس کی دعوت سب سے پہلے اسرائیلیوں نے دی تھی (جلد ۲، ص ۳) خود توریت کی تصریحات بھی اس سلسلہ میں نظر انداز کرنے کے قابل نہیں۔ "تو خداوند اپنے خدا کے لیے ایک پاک قوم ہے۔ خداوند تیرے خدا نے چن لیا کہ تو سب گروہوں کی نسبت جو زمین پر ہیں اس کے خاص گروہ ہو۔ خداوند نے تم سے محبت رکھی اور تمھیں برگزیدہ کیا نہ اس لیے کہ تم اور گروہوں سے گنتی میں زیادہ تھے، کیونکہ تم سب گروہوں سے کم تر تھے بلکہ اس لیے کہ خداوند عالم نے تم سے محبت رکھی" (استثناء ۷: ۶ و ۷)، "خداوند کو خوش آیا کہ تمھارے باپ داداؤں سے محبت رکھے، اس لیے ان کے بعد ان کی اولاد کو یعنی تم کو سارے گروہوں کی نسبت پہلے برگزیدہ کیا جیسا کہ آج ہے" (استثناء ۱۰: ۱۵)، "تم میرے گواہ ہو، خداوند فرماتا ہے اور میرا بندہ بھی جسے میں نے برگزیدہ کیا... سو تم میرے گواہ ہو" (یسعیاہ ۴۳: ۱۰، ۱۱)"۔

"قوم بنی اسرائیل اور اُمّتِ موسوی دو بالکل اور قطعاً علیحدہ چیزیں ہیں۔ اور آیت کی تفسیر میں اُمّتِ موسوی اور اُمّتِ محمدی کے تقابل و تفاضل کا کوئی سوال ہی سرے سے پیدا نہیں ہوتا... افضلیت بنی اسرائیل کو کسی خاص زمانہ کے اندر محدود و مقید کرنے کی ضرورت ہمارے قدیم مفسرین کو محض اس لیے پیش آئی کہ "اُمّتِ موسوی" اور "قوم اسرائیل" کے درمیان خلط ہو گیا

اور دونوں کا عظیم الشان فرق نظر میں نہ رہا۔ اُمّتِ محمدیؐ کی افضلیت بلحاظِ دین وعقیدہ ہے نہ کہ کسی نسلی یا قومی اعتبار سے اور آیت میں ذکر ایک خاص نسل کی افضلیت کا ہے۔ یہ کوئی نظریہ یا اجتہادی مسئلہ نہیں، ایک مسلّم تاریخی حقیقت ہے کہ جس وقت دُنیا کے تہذیب طرح طرح کی مشرکانہ وہم پرستیوں میں مبتلا تھی، موحدِ اعظم ابراہیمؑ ہی کی نسل کی ایک شاخ توحید کا علم بلند کیے ہوئے تھی۔ ہمارے مفسّرین میں سے بھی کسی کسی کے ذہن کی رسائی اس حقیقت تک ہوگئی ہے اور وہ صاف لکھ گئے ہیں کہ نسلِ اسرائیل کی افضلیت اس میں سلسلۂ نبوّت وانبیاء کے لحاظ سے تھی۔ بما جعل فیھم من الانبیاء وھذا خاصۃ لھم ولیست لغیرھم (قرطبی)"[۱۴۲]

تفہیم القرآن، فضلتکم علی العٰلمین: "یہ اس دور کی طرف اشارہ ہے جب کہ تمام دُنیا کی قوموں میں ایک بنی اسرائیل کی قوم ہی ایسی تھی جس کے پاس اللہ کا دیا ہوا علمِ حق تھا اور جسے اقوامِ عالم کا امام و رہنما بنا دیا گیا تھا تاکہ وہ بندگیٔ رب کے راستے پر سب قوموں کو بُلائے اور چلائے۔"[۱۴۳]

تدبّرِ القرآن: "اس فضیلت سے مراد قوموں کی ہدایت و رہنمائی کا وہ منصب ہے جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو ایک خاص دور میں منتخب فرمایا۔ جو فضیلت کسی منصب کی ذمہ داریوں کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے وہ ایک مشروط فضیلت ہوتی ہے۔ اگر صاحبِ منصب قوم اس ذمّہ داری کو ادا کرتی ہے تو یہ افضلیت اس کو حاصل رہتی ہے اور اگر اس کو چھوڑ بیٹھتی ہے تو صرف اس فضیلت ہی سے محروم نہیں ہو جاتی جو اسے بخشی گئی تھی بلکہ کفرانِ نعمت کی پاداش میں اس کو مزید برآں ذلّت بھی نصیب ہوتی ہے۔ یہاں بنی اسرائیل کو یہ بات یاد دلائی گئی ہے کہ جس فضیلت پر تمھیں ناز ہے وہ فضیلت خدا ہی کی عطا کردہ تھی، اگر اس کو باقی رکھنا چاہتے ہو تو خدا کے عہد پر قائم رہو اور اس کا حق ادا کرو۔ خدا کے عہد سے نکل کر تم اس فضیلت کو قائم نہیں رکھ سکتے۔ قوموں کی

---

[۱۴۲] تفسیر ماجدی (طبع اوّل)، ص ۲۰، ۲۱

[۱۴۳] تفہیم القرآن (جلد اوّل)، ص ۷۴

ہدایت و رہنمائی کے لیے بنی اسرائیل کے منتخب کیے جانے کا ذکر قرآنِ مجید میں دوسری جگہ بھی آیا ہے مثلاً فرمایا وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلٰی عِلْمٍ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ ۳۲۔دخان (اور ہم نے ان کو دُنیا والوں کی رہنمائی کے لیے منتخب کیا دیکھ بھال کر)۔یہاں علٰی علم کے الفاظ سے بھی یہ اشارہ نکلتا ہے کہ انتخاب کسی اندھے کا انتخاب نہیں تھا کہ جس پر ہاتھ پڑ گیا اس کو منتخب کر دیا بلکہ یہ کام ایک صاحبِ علم و بصیرت نے کیا ہے جو اپنے علم و بصیرت سے یہ معلوم کر سکتا ہے کہ کب یہ اس منصب کے اہل ہیں اور کب نہیں۔[۱۷۴]

معارف القرآن: "اس آیت میں خطاب چونکہ حضور اکرم کے زمانہ کے یہودیوں کو ہے اور عموماً ایسا ہوتا ہے کہ باپ دادا پر جو احسان و اکرام کیا جائے اس سے اس کی اولاد بھی فائدہ حاصل کرتی ہے جس کا عام طور پر مشاہدہ ہوتا رہتا ہے اس لیے ان کو بھی اس آیت میں مخاطب سمجھا جا سکتا ہے۔"[۱۷۵]

مندرجہ بالا اقتباسات کے باہمی تقابل سے واضح ہے کہ ماجد نے بنی اسرائیل کو نسل کے طور پر یہود سے قطعی ممتاز اور الگ کر دیا ہے اور ان کی عظمت و برتری کا باعث ان کی توحید پرستی کو قرار دیا ہے۔اس ضمن میں انھوں نے عہد نامۂ عتیق کے علاوہ متعدد دیگر شواہد سے بھی اپنے موقف کی بھرپور عالمانہ وضاحت کی ہے۔اگرچہ مولانا مودودی نے بھی بنی اسرائیل کی عظمت کا سبب ان کی توحید پرستی ہی کو قرار دیا ہے لیکن نہ تو ان کے مندرجہ بالا اقتباس میں اور نہ ہی تدبر القرآن اور معارف القرآن کے حوالوں میں وہ وسعتِ مطالعہ جھلکتی ہے اور تاریخ اور "نسلیات" پر وہ نگاہ دکھائی دیتی ہے جو ماجد کے مندرجہ بالا اقتباس میں نظر آتی ہے۔اصل میں تفسیر ماجدی (اُردو۔انگریزی) دونوں کا ممتاز ترین خاصہ عتیقیات کے ضمن میں اس کا دائرۃ المعارفی طریقِ کار ہے جو معاصر اور ماقبل کی تفاسیر میں اسے ممتاز کرتا ہے۔

ماجد کے طریقِ تفسیر کی وضاحت کے لیے ایک مثال اور، اور پھر اس کا تقابل مذکورہ

[۱۷۴] تدبر القرآن (جلد اوّل)، ص ۱۶۴

[۱۷۵] معارف القرآن (جلد اوّل)، ص ۱۹۶

تین تفاسیر کے ساتھ : لیس البران تولوا وجوھکم ۔۔۔ وفی الرقاب ۲ : ۱۷۷
تفسیر ماجدی : (حالتِ نماز یا عبادت کے وقت) ظہورِ اسلام سے قبل دُنیا کی بے شمار گمراہیوں میں سے ایک اہم گمراہی سمت پرستی تھی یعنی بے جان دیوتاؤں، دیویوں، مورتیوں، پتھروں، درختوں، پہاڑوں، دریاؤں کے علاوہ خود سمتوں یا جہتوں کی بھی پرستش جاری ہوگئی تھی اور مختلف جاہل قوموں نے یہ اعتقاد جما لیا تھا کہ فلاں مخصوص سمت مثلاً مشرق مقدس ہے اور فلاں متعین جہت مثلاً مغرب قابلِ پرستش ہے۔ قرآن مجید یہاں شرک کی اسی صورتِ خاص کی تردید کر رہا ہے ۔۔۔ ہمارے حضراتِ مفسرین کو اس آیت میں جو اشکال نظر آیا وہ محض اس لیے کہ ان کی نظر مذاہبِ غیر کی گمراہی پر نہ تھی۔ اسلام نے ظاہر ہے کہ نماز کے لیے کوئی سمت بہ حیثیت سمت ہرگز متعین نہیں کی ہے۔ اس نے تو صرف ایک متعین مکان یعنی خانہ کعبہ کو ایک مرکزی حیثیت دی ہے اور اسے قبلۂ توجہ ٹھہرایا ہے خواہ وہ کسی سمت میں پڑ جائے۔ چنانچہ مشاہدہ ہے کہ کعبہ مصر و طرابلس و حبشہ سے مشرق میں پڑتا ہے۔ ہندوستان، افغانستان اور چین سے مغرب میں، شام و فلسطین و مدینہ سے جنوب میں اور یمن اور بحرِ قلزم کے جنوبی ساحلوں سے شمال میں اور بہت سے مقامات سے ان مختلف سمتوں کے مختلف گوشوں میں۔ المشرق : سورج دیوتا دُنیائے شرک کا معبودِ اعظم رہا ہے۔ اور یہ چونکہ مشرق سے طلوع ہوتا ہے اس لیے عموماً جاہل قوموں نے مشرق کو بھی مقدس سمجھ لیا (اس کے بعد ماجد نے سینٹ پال کی مشرکانہ تثلیث کی ایجاد کا ذکر کیا ہے اور اسے مشرق پرستی کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ پھر مغرب پرستی کی مشرکانہ رسم کی بھی نشاندہی کی ہے وغیرہ وغیرہ)" [۱۷۶]

تفہیم القرآن : "مشرق اور مغرب کی طرف منہ کرنے کو تو محض بطور تمثیل بیان کیا گیا ہے، دراصل مقصود یہ ذہن نشین کرانا ہے کہ مذہب کی چند ظاہری رسموں کو ادا کر دینا اور صرف ضابطے کی خانہ پُری کے طور پر چند مقرر مذہبی اعمال انجام دینا اور تقویٰ کی چند معروف شکلوں کا مظاہرہ کر دینا وہ حقیقی نیکی نہیں ہے جو اللہ کے ہاں وزن اور قدر رکھتی ہے۔" [۱۷۷]

---

[۱۷۶] تفسیر ماجدی (طبع اوّل)، ص ۶۵
[۱۷۷] تفہیم القرآن (جلد اوّل)، ص ۱۳۶-۱۳۷

تدبر القرآن: "یہاں اصل بیان تو ایمان وانفاق اور نماز و زکوٰۃ وغیرہ کا ہے لیکن احکام و شرائع کے پہلو بہ پہلو تجدید دین کے تقاضوں کے تحت ان بدعات کی تردید بھی کی جو اہل کتاب یا مشرکین نے شریعت الٰہی میں داخل کر دی تھیں اور جن کے سبب پوری شریعت یا تو مسخ ہو کر رہ گئی تھی یا صرف چند ظواہر اور رسوم کا مجموعہ بن گئی تھی۔ یہاں اسی تجدید دین کے تقاضے کے تحت اصل احکام کے بیان کی تمہید اس طرح اٹھائی کہ خدا کی بندگی اور اطاعت کا حق صرف مشرق اور مغرب کی طرف منہ کر لینے سے ادا نہیں ہو جاتا بلکہ اصل شے وہ اعمال و اخلاق ہیں جن کی شریعت نے تعلیم دی ہے۔۔۔۔"[۱۷۸]

(مندرجہ بالا حاشیے میں تو نہیں البتہ اصلاحی صاحب نے ایک اور آیت (نمبر ۱۱۵) کی توضیح میں ص ۲۵۹ (جلد اوّل) میں بتایا ہے کہ اس آیت میں اشارہ اس جھگڑے کی جانب ہے جو بیت المقدس کے باب میں تھا۔" نصاریٰ نے خاص طور پر اس کی مشرقی سمت کو منتخب کیا تھا ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہوئی ہو کہ وہ حصہ جس میں حضرت مریمؑ نے اعتکاف فرمایا تھا، اسی سمت میں تھا۔۔۔ اس ضد میں یہود نے اس کی مغربی سمت کو اختیار کیا ہوگا اور پھر اندرون بیت المقدس کی یہ تقسیم باہر نکل کر مستقلاً مشرق و مغرب کی تقسیم بن گئی ہوگی"۔)

معارف القرآن: "ان آیات میں ایک خاص انداز سے اس بحث کو ختم کر دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تم نے سارا دین صرف اس بات میں منحصر کر دیا ہے کہ نماز میں انسان کا رُخ مغرب کی طرف ہو یا مشرق کی طرف، مُراد اس سے مطلق جہات اور سمتیں ہیں یعنی تم نے صرف سمت و جہت کو دین کا مقصد بنا لیا اور ساری بحثیں اسی میں دائرہ ہو گئیں گویا شریعت کا اور کوئی حکم ہی نہیں ہے۔"[۱۷۹]

مندرجہ بالا اقتباسات کا تنقیدی جائزہ لینے سے بخوبی پتا چلتا ہے کہ تحقیقات اور تاریخ قدیمہ سے ماجد کو جس قدر دلچسپی تھی مندرجہ بالا مفسرین میں سے کسی کو بھی اس درجے میں نہیں تھی چنانچہ ماجد کے علاوہ ان تینوں مفسرین نے آیت کا مقصودِ اصلی تو

---

[۱۷۸] تدبر القرآن (جلد اوّل)، ص ۳۷۸

[۱۷۹] معارف القرآن (جلد اوّل)، ص ۳۷۵

بتادیا ہے لیکن وہ جہت پرستی کے اس تاریخی پس منظر میں نہیں گئے جس کا عالمانہ تجزیہ ماجد نے کیا ہے۔ صاحبِ تدبّر القرآن نے اگرچہ ایک اور جگہ (اوپر آچکا) بیت المقدس کی دوجہات سے وابستہ تقدیس کا ذکر کیا ہے اور قیاس کیا ہے کہ یہیں سے مشرق پرستی اور مغرب پرستی کا آغاز ہوا ہوگا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ دیو مالا اور اساطیر پرستی کا رجحان یہودیت و عیسائیت سے کہیں قدیم ہے اور شمس پرستی، کواکب پرستی اور جہت پرستی بھی ان مذاہب سے پہلے بھی ہوتی رہی ہے۔ پھر ان تینوں مفسّرین میں سے کسی نے مفسّرین ماسبق کے اس اشکال کا ذکر نہیں کیا جس کو ماجد نے بیان کیا ہے۔

تفسیرِ ماجدی کی امتیازی خصوصیات میں جہاں اس کی حنفی تعبیرات، مفسّر کی دقتِ مطالعہ، عمیق نظر اور مجتہدانہ طرزِ احساس کا پتا چلتا ہے وہیں اس کے دل نشین اسلوب، منطقی طرزِ استدلال اور جوشِ بیان کا بھی بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ گوناگوں ادبی محاسن نے اس تفسیر کو ایک خاص امتیاز عطا کیا ہے جس طرح ماجد کا خالص انشائی ادب اپنے اندر ایک خاص طرح کی کشش اور چاشنی رکھتا ہے اور یہ اسلوب خود ماجد کے ساتھ خاص ہے، اسی طرح دلیل، منطق، شدّتِ احساس، حکیمانہ بصیرت، خطیبانہ حرارت اور اعتماد و تیقّن ان کی تفسیر میں جابجا جھلکتے دکھائی دیتے ہیں۔ ذیل میں چند ایسے اقتباسات درج کیے جاتے ہیں جو ان کے اسلوبِ خاص کے نمائندہ ہیں اور جس میں کہیں کہیں ان کے طنزیہ لہجے کی کاٹ بھی نظر آجاتی ہے۔

۱۔ "بابل کی اسی سحر پرور و کہانت خیز سرزمین میں جب عملیاتِ سفلیہ اور علومِ سحریہ کا زور حد سے بڑھ گیا اور عوام کے ذہن میں ہادیانِ حق، انبیائے کرام اور اولیائے صالحین کی حیثیت خلط ملط اور ملتبس ہو کر کاہنوں، ساحروں، عاملوں اور شعبدہ بازوں کی ہو کر رہ گئی تو مشیّتِ الٰہی اور حکمتِ ربّانی نے حق و باطل کے ان دو علم برداروں گروہوں کے درمیان نمایاں فصل و امتیاز کرانے اور لوگوں کی اصلاحِ خیال کے لیے دو فرشتوں کو انسانی صورت و قالب میں بھیجا۔"[۱۸۰]

---

[۱۸۰] تفسیرِ ماجدی (طبع اوّل)، ص ۴۱

۲ - "یہ جاہلی استدلال آج جس زور و شور سے پیش کیا جا رہا ہے، پیشتر شاید کبھی نہ ہوا ہو۔ صرف اہل باطل ہی نہیں بلکہ ان سے مرعوب بہت سے مسلمان بھی مسیحی قوموں، مشرک قوموں، لامذہب قوموں کی مثالیں پیش کر کر کے پکار پکار کر مسلمانوں سے کہہ رہے ہیں کہ ان کی ترقیاں دیکھو، ان کی دولت، حکومت، عظمت، جاہ و ثروت دیکھو، ان کی اقبال مندی پر نظر کرو، اور تم اگر اپنی ترقی اور رفاہ چاہتے ہو تو انہیں کے طریقے اختیار کرو، انہی کی روش پر چلو اور وہی کرو جو یہ "ترقی یافتہ" "اقبال مند" قومیں کر رہی ہیں۔۔۔۔ یہ ظاہری ساز و سامان، یہ زرق برق لباس، تہذیب و تمدن ہی اگر دلیل حقانیت و ثبوت صداقت ہوتا تو آخر بڑی بڑی پُر شوکت، پُر قوت، پُر ثروت نافرمان قومیں کیوں غارت ہو گئیں؟ بابل و کلدانیہ کا تمدن کیا ہو گیا؟ اہرامِ مصر والی عمارتیں کیوں زمین کے برابر ہو گئیں؟ شاہانِ عجم کا کرّ و فر کیا ہوا؟ یونانیوں کا دم خم کہاں چلا گیا؟ قیصر و کسریٰ کے تاج و تخت کیوں تاراج ہو کر رہے، اور آج آنکھ کے سامنے دیکھتے دیکھتے زار روس کی حکومت قاہرہ کا تختہ کیسا الٹ کر رہا؟ قیصر ولیم اور اس کے آہنی ارادے کیوں گمنامی کی نذر ہو گئے؟ ہٹلر مع اپنے سارے سامانِ چنگیزی اور اتنے دم داعیہ کے کیوں فنا کے گھاٹ اتر گیا؟" [۱۸۱]

۳ - "خدا کے تصور و تعریف ہی میں یہ امر داخل ہے کہ وہ مطلق الارادہ و مطلق الاختیار اور مالک کُل ہو۔ اگر اس کے اختیارات یا اس کی ملک محدود و مقید ہوتی تو وہ خدا ہی کیوں کہلاتے گا۔۔۔ تصادم و تزاحم بہر حال دو خداؤں کے درمیان ناگزیر ہے اور کائنات کی ترتیب و تنظیم کا مشاہدہ خود اس تصادم و تزاحم کی تکذیب کر رہا ہے۔ سو اس نظام کائنات کا وجود جس کے آگے بشری صناعوں کی بڑی بڑی صناعیاں گرد ہیں، دلیل قاطع ہے توحیدِ صانع عالم پر۔" [۱۸۲]

۴ - "سوال مشرکین کی حماقتِ محض سے ہے کہ آخر کیا سمجھ کر کیا دیکھ کر انہوں نے مخلوق کو جو خود بے قدرت ہے اپنا معبود تسلیم کر لیا ہے؟ زمینی معبودوں اور دیوتاؤں کی مثال کے لیے ہندوستانیوں کو دُور جانے کی ضرورت نہیں۔ گئو ماتا، گنگا مائی، سرجو مائی، بندھیاچل،

---

[۱۸۱] تفسیر ماجدی (بار اوّل)، ص ۶۲۳، ۶۲۴ [۱۸۲] حوالۂ سابق، ص ۶۶۰

گوری شنکر، ناگ (سانپ)، ہنومان (بندر)، پیپل، تلسی وغیرہا"۔ [۱۸۳]

۵ ۔"آج تو اس آمریت کے مصداق ایک دو نہیں صدہا، ہزارہا "پڑھے لکھے" نظر آئیں گے ۔ کہیں نثر میں مضامین، ڈرامے، افسانے لکھے جا رہے ہیں کہ خدا مزدوروں مفلسوں کو مصیبت میں دیکھتا ہے اور اسے ذرا رحم نہیں آتا، کہیں نظم میں طبع آزمائی ہو رہی ہے کہ خدا سرمایہ داروں کے ظلم کو روکتا نہیں اور ان کی اعانت کر رہا ہے وقس علیٰ ھٰذا۔ گویا ان بے مغز، بیہودہ نگاروں کے حسبِ مشورہ اگر کسی دُنیا کی تخلیق ہوتی تو اس میں نہ کوئی چھوٹا ہوتا نہ بڑا، نہ کوئی امیر نہ کوئی مطاع، نہ کوئی دولت مند نہ کوئی مفلس، نہ کوئی بیمار نہ کوئی مجرم ۔ گویا اس دُنیا میں نہ اطاعت کے کوئی معنی ہوتے نہ سخاوت کے، نہ دادرسی کے، نہ حذاقت کے، نہ ہمدردی کے، اس لیے کہ چیزیں تو اپنے ظہور کے لیے خود محتاج ہیں حاجت کی، غربت کی، بیماری کی، مظلومیت کی"۔ [۱۸۴]

۶ ۔"یہ ہے اصلی اور سچی تصویر اسلامی طرزِ حکومت کی ۔ گورنمنٹ اگر مسلمانوں کی قائم ہو جائے تو مسجدیں آباد و پُر رونق ہو جائیں، ہر طرف سے صدائیں تکبیر و تہلیل کی گونجا کریں ۔ بیت المال کے بعد کوئی بھوکا ننگا نہ رہ جانے پائے ۔ عدالتوں میں انصاف بکنے کی بجائے ملنے لگے ۔ رشوت، جعل سازی، دروغ حلفی کا بازار سرد پڑ جائے ... غیبتیں، بدکاریاں، چوریاں، ڈاکے خواب و خیال ہو جائیں ۔ آبکاری کے محکمہ کو کوئی پانی دینے والا بھی نہ رہے، مہاجنی کوٹھیوں، سود خوار ساہوکاروں، بینکوں کے ٹاٹ اُلٹ جائیں ۔ گویتے پنچیے اگر تائب نہ ہوں تو شہر بدر کر دیے جائیں"۔ [۱۸۵]

۷ ۔"شرک نام خود محدودیت و تنگ نظری کا ہے ۔ مشرک کے مطمح نظر میں ہمہ گیر وسعت پیدا ہی نہیں ہو سکتی"۔ [۱۸۶]

۸ ۔ اللہ معاف کرے یہاں کلام کے سمجھنے میں بعض اکابر سے تسامحات ہو گئے ہیں ۔ فرشتوں کا یہ قول (قالوا اتجعل فیھا ... الخ) یہ اعتراض یا گستاخی کے نہ تھا ۔

[۱۸۳] تفسیر ماجدی (پارہ اوّل)، ص ۶۶۰ [۱۸۴] حوالۂ سابق، ص ۶۷۶

[۱۸۵] حوالۂ سابق، ص ۶۸۶ [۱۸۶] حوالۂ سابق، ص ۶۹۴

فرشتے تو گستاخی کر ہی نہیں سکتے۔" باغی فرشتوں" کا تخیل تمام تر مسیحی ہے۔فرشتوں کا یہ قول تمام تر دفورِ نیازمندی، اقرارِ وفاداری اور جوشِ جاں نثاری کا نتیجہ تھا" [۱۸۶]

یہ بات طے ہے کہ معنوی اعتبار سے قرآنِ حکیم ایک انتہائی مرتب صحیفہ ہے اور انشائی اعتبار سے انتہائی بلیغ اور اسی نسبت سے قدرۃً انتہائی دشوار بھی۔اس لیے کوئی مفسّرِ قرآن بھی اس ضمن میں دعوائے کاملیت و یکتائی نہیں کر سکتا۔معاملہ وہی ہے کہ تھک تھک کے ہر مقام پر دو چار رہ گئے۔پھر یہ بھی پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ قرآنِ حکیم سب سے پہلے ایک کتابِ ہدایت ہے اور بعد میں کچھ اور۔اس لیے اس کے غوامض اور اسرار و رموز سمجھنے کے لیے محض زبان داں ہونا یا اہلِ زبان ہونا کافی نہیں بلکہ اس کے لیے بنیادی طور پر طہارتِ فکر و نظر اور "بڑی بوڑھیوں کے ایمان" کی ضرورت ہے۔ابولہب اور ابوجہل سے زیادہ لسانِ عرب کا مزاج داں کون تھا لیکن قلب و نظر کی قساوت و حجریّت نے انہیں روحِ قرآنی تک رسائی حاصل کرنا تو ایک طرف اس کی ایک ہلکی سی جھلک تک دیکھنے سے بھی باز رکھا۔ ماجد کو بفضلِ ایزدی ایک مدّت کی سراب گردی کے بعد نورِ ایمان کی دولت ملی تھی، اس لیے انھیں اس کی قدر بھی تھی اور اس کی رہنمائی میں نکات و رموزِ قرآنی تک پہنچنے کی سعادت و اہلیت بھی نصیب ہوئی تھی لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے قرآن فہمی اور قرآن فہمانی دونوں مشکل کام ہیں چنانچہ تفسیر نگاری میں جہاں ماجد نے تحقیق و ژرف نگاہی کی عمدہ مثال قائم کی ہے وہیں ان سے بعض تسامحات بھی ہوئے۔ذیل میں ان میں سے چند کی نشاندہی کی جاتی ہے۔

ماجد نے قرآنِ حکیم کی سورہ قصص کی ایک آیت قال الذین حق علیھم القول ربنا ھٰؤلاء الذین اغوینا ۲۸ : ۶۳ کا ترجمہ کیا ہے: " وہ لوگ کہیں گے جن پر اللہ کا فرمودہ ثابت ہو چکا ہوگا کہ اے ہمارے پروردگار یہی وہ لوگ ہیں جنھوں نے ہمیں بہکایا تھا" [۱۸۷] حالانکہ ھٰؤلاء الذین اغوینا کا صحیح ترجمہ ہے "یہی وہ لوگ ہیں جن کو ہم نے بہکایا تھا"۔گویا ماجد نے بالکل اُلٹ ترجمہ کر دیا اِسے ترجمے کی فاش غلطی کہا جا سکتا ہے۔

[۱۸۶] تفسیر ماجدی (بار اوّل)، ص ۱۵ [۱۸۷] حوالۂ سابق ، ص ۷۹۳

حضرت حوّا کی پیدائش کے باب میں اس عمومی عقیدے کی کہ حوّا حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا ہوئیں تردید کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے کہ یہ روایت بہت کمزور ہے۔ لکھتے ہیں، "یہ روایت کہ حضرت حوّا کی پیدائش حضرت آدمؑ کی پسلی سے ہوئی ہے، توریت کی ہے ۔ ۔ ۔ بعض حدیثی روایتیں جو اس مضمون کی مروی ہوئی ہیں ان میں سے کوئی ایسی نہیں ہے جسے قطعی صحت کا درجہ حاصل ہو اور قرآن مجید نے اس سلسلے میں سورۃ النساء اور سورۃ الاعراف میں جو کچھ کہا ہے اس کی تعبیر اور طریقوں سے بھی ہو سکتی ہے۔"[189]

واقعہ یہ ہے کہ یہاں مولانا سے سخت سہو ہوا ہے۔ یہ روایت بخاری و مسلم دونوں میں مختلف طریقوں سے روایت کی گئی ہے اور مسلم و بخاری دونوں حدیث کے باب میں استناد کا درجہ رکھتی ہیں۔

مولانا ماجد نے سورۂ البقرہ میں مذکور "خنزیر" پر ایک تفصیلی محققانہ نوٹ لکھا ہے اور لسانیات کے بعض ماہروں کی رائے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ "قذر الشیء (وہ چیز گندی ہو گئی) سے بنا ہے"[190] جبکہ "برہان" کے ایک تبصرہ نگار نے ان سے اس ضمن میں اختلاف کیا ہے۔ "خنزیر کے متعلق مولانا نے کسی نامعلوم مصنّف کے حوالے سے جو یہ لکھا ہے کہ یہ لفظ قذر الشیء سے مشتق ہے، ایک ایسی بات ہے جسے مشکل ہی سے باور کیا جا سکتا ہے۔"[191]

راقم الحروف کے نام خط میں ایک جگہ ممتاز ماہرِ اسلامیات اور نامور دانشور ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے تفسیرِ ماجدی میں سے ایک مقام کی نشان دہی کی ہے جس کا ترجمہ ان کے خیال میں درست نہیں تھا۔ لکھتے ہیں: " والاتی تخافون نشوزھن " کا انھوں نے ترجمہ فرمایا کہ جن عورتوں سے " نافرمانی " کا خوف ہو تو انھیں ۔ ۔ ۔ مارو" ۔ ۔ ۔ میں نے عرض کیا "نشوز" کے لغت میں کئی معنی ہیں۔ یہاں ۔ ۔ ۔ ۔ وہ "نافرمانی" کے لیے نہیں معلوم ہوتا، خاص کر اس لیے کہ خطبۂ حجۃ الوداع میں رسول اکرمؐ نے اس آیت کی تفسیر میں "نشوز" کو

---

[189] تفسیرِ ماجدی، جلد اوّل (طبع دوم)، ص ۷۷ [190] تفسیرِ ماجدی (طبع اوّل)، ص ۶۳

[191] "برہان" (دہلی)، مئی ۱۹۴۶ء، ص ۳۱۵

"فحشاء" سے واضح فرمایا ہے۔۔۔ صحیح بخاری میں بھی "نشوز" کے معنی "نافرمانی" کو رد کر دیا گیا ہے۔"[۱۹۲]

اسی طرح ماجد نے تفسیر ماجدی میں ایک جگہ حضرت داؤد کے زمانے کے ایک آباد قریے ایلہ کو عقبہ قرار دیا ہے، حالانکہ یہ درست نہیں۔ اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

مجموعی حیثیت سے ماجد کا یہ تفسیری کارنامہ، قرآن کے تفسیری ادب میں ایک ممتاز مرتبے کا حامل ہے جس کی داد اس کی اشاعتِ اوّل سے اشاعتِ ثانی تک ایک مدّت سے دی جا رہی ہے اور جس کا ایک بڑا ثبوت یہ ہے کہ اس کا ترجمہ بھی چند زبانوں میں ہو چکا یا ہو رہا ہے مثلاً ملایائی زبان میں ہو چکا ہے اور ہندی میں ہو رہا ہے۔[۱۹۳] علاوہ ازیں اس کے کچھ اجزا کے عربی تراجم بھی ہوئے ہیں۔ ذیل میں تفسیرِ ماجدی پر متعدّد تبصروں میں سے چند کے مختصر اقتباسات درج کیے جاتے ہیں:

"مولانا چونکہ علومِ جدیدہ پر گہری نظر رکھتے اور تفسیاتِ لیٹریچر کے ماہرِ خصوصی ہیں اور ساتھ ہی علومِ اسلامیہ میں درکِ کامل رکھتے ہیں اس لیے ان کے تفسیری حواشی قدیم و جدید دونوں رنگ کے جامع ہیں۔ ان حواشی کی خصوصیت یہ ہے کہ مذاہبِ غیر کے عقائد کا موازنہ کر کے اسلام کی برتری اور فوقیت ان پر دکھائی گئی ہے اور اس مقصد کے لیے ان مذاہبِ غیر کی مسلّم و معتبر کتب کے حوالہ جات بھی کثرت سے پیش کیے گئے ہیں۔ اسی طرح اسلام کی جن مقدّس تعلیمات پر آج کل "مہذّب" دُنیا زبانِ اعتراض دراز کرتی رہتی ہے ان کے بھی نہایت مدلّل اور دل نشیں جوابات دیے گئے ہیں۔"[۱۹۴]

"اس تفسیر کی۔۔۔ خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مولانا نے عصری علوم اور جدید تحقیقات

---

[۱۹۲] راقم کے نام ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا خط مورخہ ۸ رجب ۱۴۰۱ھ

[۱۹۳] دیکھیے صدقِ جدید کے شمارے ۵ اکتوبر ۱۹۷۹ء اور ۶ ستمبر ۱۹۸۲ء۔ راقم الذکر شمارے سے معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر کے ہندی ترجمے کا آغاز لکھنؤ کے نندکمار اوستھی صاحب نے کیا ہے جنہوں نے اس سے قبل شاہ عبدالقادر کے ترجمۂ قرآن کو ہندی میں ڈھالا تھا۔

[۱۹۴] "سیاست" (کانپور)، ۱۸ جنوری ۱۹۵۲ء

کو قرآنِ حکیم کا خادم بنا کر پیش کیا ہے اور بہت سے تاریخی واقعات اور جغرافیائی حالات کی عمدہ تحقیق فرمائی ہے مگر محض نعروں سے مرعوب ہو کر خواہ مخواہ قرآنِ کریم کی مسلّم تفاسیر سے انحراف نہیں کیا۔"

" یہ ایک ایسے صاحبِ علم و فکر بزرگ کی لکھی ہوئی ہے جو اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں عرصہ دراز تک فلسفے کے "گمان آباد" میں بسنے کے بعد قرآنِ کریم کی طرف آئے تھے اس لیے وہ جدید ذہن کی دُکھتی ہوئی رگوں سے بخوبی واقف ہیں اور جن مقامات پر تشکیک زدہ دماغ میں طرح طرح کے اعتراضات کلبلایا کرتے ہیں وہاں سے وہ اپنے قاری کو بڑی سلامتی کے ساتھ گزار کر لے گئے ہیں۔"[۱۹۵]

" اُردو میں تفسیر ماجدی پہلی کتاب ہے جس میں علم و تحقیق، عقل و نقل اور روایت و درایت کو ہم آہنگ کیا گیا ہے۔ ۔ ۔ پوری تفسیر میں کہیں سلفیت سے تجاوز نہیں کیا گیا ہے۔ تفسیرِ ماجدی پہلی تفسیر ہے جس میں خود ان اقوام و مذاہب (قدیم) کے صحیفوں، ان کی مذہبی کتابوں، یہودی اور عیسائی مصنفین کی تصانیف، دورِ جدید کی تحقیقات اور دوسرے آثار و شواہد سے کلامِ مجید کے بیانات پر مستشرقین کے بعض تاریخی اعتراضات کی پوری تردید ہو جاتی ہے۔ اسی طرح آیاتِ متشابہات پر جو اعتراضات ہو سکتے ہیں ان کی ایسی لطیف تشریح کی ہے کہ یہ اعتراضات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں۔ ۔ ۔ غرض ہر پہلو سے تفسیرِ ماجدی نہایت جامع اور محققانہ تفسیر ہے اور اس میں دینداروں اور عقل پرستوں دونوں کی تشفی کا پورا سامان موجود ہے۔"[۱۹۶]

" ترجمے کے علاوہ تفسیر بھی نہایت مفید، پُر از معلومات اور بصیرت افروز ہے۔"[۱۹۷] لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ بعض دینداروں اور عقل پرستوں کو اس تفسیر نے مطمئن نہیں کیا۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے راقم کے نام مذکورۃ الصدر خط میں لکھا تھا " ان کی تفسیر میں نے کامل تو

[۱۹۵] البلاغ (کراچی)، دسمبر ۱۹۶۹ء، ص ۵۹، ۶۰ (تبصرہ از محمد تقی عثمانی)

[۱۹۶] معارف (اعظم گڑھ) مارچ ۱۹۶۹ء، ص ۲۳۶، ۲۲۷

[۱۹۷] سعید احمد اکبر آبادی کا تبصرہ بر پارۂ اوّل تفسیر ماجدی مشمولہ "برہان" اپریل ۱۹۵۲ء، ص ۲۵۳

نہیں، اُردو میں جستہ جستہ پڑھی ہے۔ وہ راسخ العقیدہ تفسیر[۱۹۸] ہے اور قدماء کا گویا خلاصہ لیکن کوئی نئی چیز جو علم کی ترقی سمجھی جاسکے، کم ہی ملی۔ میں نے ایک باران سے عرض کیا تھا کہ ایسی چیزوں کی نشاندہی کریں (یعنی جدّتوں کی) تو اس کا ترجمہ یا خلاصہ فرانسیسی میں شائع کراؤں، جواب نہ آیا۔"[۱۹۹]

سوال یہ ہے کہ کیا اسے تفسیر کے خام مطالعے کا نتیجہ کہا جائے یا معاصرت کا حجاب ...یہ ایک الگ بحث کا تقاضا کرتا ہے جس کا یہ موقع نہیں۔

اسی تفسیر نگاری کا فیضان کہیے کہ اسی کے نتیجے میں ماجد کے قلم سے چند اور اہم کتابوں کا صدور ہوا: مسائل و قصص (۱۹۴۴ء)، حیوانات قرآنی (۱۹۵۵ء)، ارض القرآن (۱۹۵۵ء) اعلام القرآن (۱۹۵۹ء)، بشریت انبیاء (۱۹۵۹ء) اور مشکلات القرآن (۱۹۷۰ء) وغیرہ وہ کتابیں ہیں جو ان کی ایسی تحقیقات کا ثمر ہیں جو تفسیر نگاری کے دوران انہیں قرآنی مقامات، قرآن میں مذکور حیوانات، قرآنی اسماء و اعلام اور قرآن کے بعض اشکالات کے سلسلے میں کرنا پڑیں۔ ایسے موضوعات کی تفصیلی وضاحتیں حواشی کی صورت میں ان کی انگریزی، اُردو تفاسیر میں موجود ہیں اور انہی کو حذف و اضافہ کے بعد ان کتابوں میں شامل کرلیا گیا ہے۔ ذیل میں ہم ان کتابوں کا اجمالی تعارف کرانے کے ساتھ ساتھ ان کے علمی مرتبے کے تعین کی کوشش کرتے ہیں۔

"مسائل و قصص" قرآن حکیم کے چند اہم مباحث کا احاطہ کرتی ہے اور یہی مباحث بعض دیگر اہم اور مشکل مباحث قرآنی کے شمول کے ساتھ بعد میں "مشکلات القرآن یا قرآنی مطالعہ بیسویں صدی میں" کی تدوین کا باعث بنے۔ اصل میں یہ سارے مباحث وہی ہیں جنھیں ماجد اپنی تفاسیر میں چھیڑ چکے ہیں اس لیے جو لوگ ماجد کی دونوں تفاسیر کا مطالعہ کرچکے ہیں انہیں ان کتابوں میں نئی باتیں کم ہی ملیں گی مثلاً مسائل و قصص میں "قوم و اُمّت کا فرق"، "بارہ چشمے"، "ہاروت و ماروت"، "اور سمت پرستی اور تقریباً سارے دوسرے

[۱۹۸] تفسیر کو راسخ العقیدہ کہنا بھی خوب ہے!

[۱۹۹] راقم کے نام ڈاکٹر صاحب موصوف کا خط، مورخہ ۸ رجب، ۱۴۰۱ھ

مبحث تفسیر ماجدی میں زیر بحث لائے جاچکے ہیں۔ ذیل میں مندرجہ بالا مباحث سے صرف دو اقتباس پیش کیے جاتے ہیں اور پھر تقابل کی غرض سے یہی مباحث جس طرح تفسیر ماجدی اور مشکلات القرآن میں آئے ہیں، ان کی مثالیں پیش کی جائیں گی :

۱۔ " ابھی گزر چکا ہے کہ بنی اسرائیل نام ہے ایک خاص خاندان کا ۔۔۔ بنی اسرائیل نام کسی مذہب و دین کا نہیں، کسی عقیدہ و آئین کا نہیں، نام ہے ایک مخصوص نسل کا اس لیے اُمّتِ محمدی اور قومِ اسرائیل کے درمیان تقابل و تفاضل کا کوئی سوال ہی سرے سے پیدا نہیں ہوتا اور قرآن کے جن طلبا نے ان بحثوں کو چھیڑ دیا ہے وہ بیچارے غلط کر گئے نسل اور دین کے درمیان اور نظر انداز ہو گئی ان کے ذہن سے یہ حقیقت کہ اُمّتِ محمدیؐ کے فضائل جو کچھ ہیں وہ افراد کے اختیار کیے ہوئے دین، عقیدہ، مسلک کے اعتبار سے ہیں نہ کہ افراد کی غیر اختیاری نسلیت و قومیت کی بنا پر " [۲۰۰]

۲۔ فاینما تولوا فثم وجه الله ۔ اے خدائے واحد کے پرستار اور شرک و شبہ سے بیزار مسلمانو! کہیں یہ نہ سمجھ لینا کہ خدا بھی پابند ہے کسی سمت کا، مقید ہے کسی جہت کے ساتھ، تم جدھر بھی اپنا منہ کرو نماز، دعا، عبادت کے لیے، بس خدا اسی طرف ہے۔ وہ پاک ہے ہر سمت سے، منزہ ہے ہر جہت سے ۔ اس کی ذاتِ پاک کی تجلیات ہر طرف ہیں، سب کہیں ہیں۔ جدھر بھی رُخ کرو، جلوہ اسی کا پاؤ گے۔ کون سی جہت، کون سا مکان، کون سا گوشہ اس سے خالی ہے! یہ سب تردید ہو رہی ہے عقیدۂ تجسیم Anthropomorphism کی۔ وہی عقیدۂ تجسیم جو جزو لاینفک رہا ہے نہ صرف وحشی قوموں کے مذہبوں کا بلکہ جہاں تک پتا چلتا ہے، انگریزی کے لکھے ہوئے تذکرۃ الادیان سے، چینی مذہب کا، مصری مذہب کا، کلدانی مذہب کا، ہندی مذہب کا، یونانی مذہب کا، رومی مذہب کا، مسیحی مذہب کا خصوصاً اس کی لاطینی شاخ کا اور سب سے بڑھ کر حیرت یہ ہے کہ خود اسرائیلیوں کے بھی مذہب توحید کا " [۲۰۱]

اب یہی مباحث تفسیر ماجدی اور "مشکلات القرآن" میں بالترتیب دیکھیے :

---

[۲۰۰] مسائل و قصص، ص ۱۲ [۲۰۱] حوالۂ سابق، ص ۴۳، ۴۷

تفسیر ماجدی: ۱۔ "خوب خیال رہے کہ یہاں ذکر مذہب یہود کا نہیں بلکہ ایک مخصوص قوم و نسل کا ہے۔ بنی اسرائیل نام کسی مذہب یا فرقہ یا عقیدہ کا نہیں ایک خاص نسل کا ہے۔ افضلیت یہاں مذہب یہودیت کی نہیں نسلِ اسرائیل کی بیان ہو رہی ہے۔۔۔ قوم بنی اسرائیل اور اُمّتِ موسوی دو بالکل اور قطعاً علیحدہ چیزیں ہیں اور آیت کی تفسیر میں اُمّتِ موسوی اور اُمّتِ محمدیؐ کے تقابل و تفاضل کا کوئی سوال ہی سرے سے نہیں پیدا ہوتا۔ افضلیت بنی اسرائیل کو کسی خاص زمانہ کے اندر محدود و مقیّد کرنے کی ہمارے قدیم مفسرین کو محض اس لیے پیش آئی کہ "اُمّتِ موسوی" اور" قومِ اسرائیل" کے درمیان خلط ہو گیا۔"[۲۰۲]

۲۔ "۔۔۔ وہ خدائے واحد۔۔۔ ہر مکان، ہر ظرف کی قید سے پاک، ہر سمت و جہت سے منزّہ ہے۔ اس کی ذاتِ پاک کی تجلیات ہر طرف ہیں۔ سب کہیں ہیں۔ جدھر بھی رُخ کرو گے، جلوہ اسی کا پاؤ گے اس کی تجلیات کو کسی خاص جہت کے ساتھ محدود و مخصوص کر لینا عین جہل ہے۔۔۔ آیت میں پوری تردید آ گئی عقیدۂ تجسیم کی جس کے لیے انگریزی میں ایک لمبا سا نام Anthropomorphism ہے۔ ہمارے اکابر نے بھی آیت کو اسی معنی میں لیا ہے۔۔۔ مسیحیوں کے یہاں آج تک ایک اصطلاح Orientation مشرق روی کی چلی آ رہی ہے اور گرجے وغیرہ مشرق رویہ ہی بنائے جاتے ہیں۔"[۲۰۳]

مشکلات القرآن: ۱۔ "بنی اسرائیل کوئی مذہبی اصطلاح نہیں، یہ ایک نسلی نام ہے اس قوم کا لقب جو یعقوبؑ معروف بہ اسرائیل بن اسحاق بن ابراہیمؑ کی نسل سے پیدا ہوئی۔۔۔۔ ہمارے جو مفسّرین یہود اور بنی اسرائیل کو مرادف سمجھے، ان کے ہاں ایک سوال اُمّتِ موسوی اور اُمّتِ محمدیؐ کے درمیان تفاضل کا پیدا ہو گیا ہے حالانکہ دونوں کے مفہوم کا فرق اگر واضح رہے تو سرے سے تقابل و تفاضل کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔"[۲۰۴]

۲۔ "پارۂ اوّل کے ثلث کے بعد حکم استقبال قبلہ کی تمہید شروع ہوتی ہے۔ ابھی تک کوئی حکم قبلہ قرآن مجید میں نازل نہیں ہوا تھا۔ عام اہل مذہب اپنے اپنے خدا کو مجسّم اور کسی

۲۰۲ تفسیر ماجدی (طبع اوّل)، ص ۲۰، ۲۱ — ۲۰۳ حوالہ سابق، ص ۴۵

۲۰۴ مشکلات القرآن، ص ۱۴، ۱۵

سمت کے ساتھ مقیدؔ اور کسی مکان کے ساتھ مخصوص و محدود مانتے تھے اور خدا کے تلیث سے اس خاص سمت کو بھی مقدس ماننے لگے تھے۔ قرآن مجید میں جو پہلا ارشاد اس بارے میں وارد ہوا ہے اس میں سب سے پہلے اس غلط تصور کی اصلاح کی گئی ہے۔۔۔ اس خدائے واحد کی ذات ہر مکان، ہر ظرف کی محدودیت سے پاک اور ہر سمت و جہت سے منزہ ہے۔ اس کی تجلیات ہر رُخ پر یکساں پاؤ گے۔" ۲۰۵

مندرجہ بالا اقتباسات کے مطالب ہی نہیں اسلوب بھی ایک دوسرے سے مماثل ہیں۔

تفسیری خدمات کے سلسلے میں ماجد کی اگلی کاوش "الحیوانات فی القرآن" ہے۔ قرآنِ مجید میں بعض حیوانات کا ذکر متعدد مقامات پر آیا ہے جن میں چوپائے، پرندے، چرندے، درندے اور گزندے اور پھر ان کے متعلقات مثلاً پر، گوشت، چربی، گوبر، کھُر، پیٹ، بال، خون، انتڑیاں، ہڈیاں وغیرہ سب شامل ہیں۔ ماجد نے اپنی اس کاوش میں ایسے تمام مقامات کے معانی دینے کے ساتھ ساتھ قرآنِ حکیم میں ان کے مقاماتِ حوالہ کا ذکر بہ قیدِ پارہ و سورت و رکوع بھی کیا ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ قرآن نے اس کے متعلق کیا کہا ہے۔ پھر اس جانور یا اس کے کسی حصۂ جسم یا اس کی کسی صفت یا اس کے کسی فعل سے متعلق متفرق اور ضروری معلومات جو فن کی کتابوں میں ملیں یکجا کر دی گئی ہیں۔ علاوہ ازیں ان میں سے بعض حیوانات کے باب میں عہد نامۂ عتیق و جدید میں جو معلومات ہیں انہیں بھی لے لیا گیا ہے۔ نیز مذاہبِ مشرکیہ میں ان کے ضمن میں موجود معلومات بھی اخذ کی گئی ہیں۔ یوں یہ کتاب مختصر مگر دلچسپ اور معلومات افزا رسالے کے طور پر سامنے آتی ہے۔ تمام مشمولات حروفِ تہجی کے اعتبار سے درج کیے گئے ہیں۔ ان اوراق میں بعض اہم قرآنی نکات آگئے ہیں۔ قرآن کے متن پر ماجد کی نظر بہت گہری تھی۔ اس کا اندازہ ان کی تفاسیر کے علاوہ "الحیوانات فی القرآن" سے بھی بخوبی کیا جا سکتا ہے۔ لغات کی بعض نئی اکتیں اس کے علاوہ ہیں جو اس کتاب میں دکھائی دیتی ہیں۔ ماجد نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ یکم جنوری ۱۹۵۳ء تک بعض حیوانات کی "مویشی شماری" کے اعداد و شمار بھی مہیا کر دیے ہیں۔ ذیل میں خوفِ طوالت

۲۰۵ مشکلات القرآن، ص ۲۴

کے باعث ہم محض ایک اقتباس درج کرتے ہیں جس سے ماجد کی نکتہ آفرینی کی بخوبی شہادت ملتی ہے مثلاً "اجنحہ" (پر) کے ذکر میں لکھتے ہیں: "عالم غیب کی کیفیتوں کو انسان اپنے محدود ناسوتی قویٰ کے ساتھ پوری طرح سمجھ ہی نہیں سکتا اور وہاں کی جو خبریں بھی اس قسم کے الفاظ میں بیان کی گئی ہیں، وہ محض تقریب فہم کے لیے ہیں اس لیے یہ ہرگز ضروری نہیں کہ فرشتوں کے پر اپنے جزئیات کے لحاظ سے بھی پرندوں ہی کے پروں کی طرح ہوں۔ چنانچہ خود آیت میں بھی جو "تین تین پروں" کی تصریح ہے وہ دنیوی مشاہدہ کے تو صریح خلاف ہے۔" [۲۰۵]

ماجد کی یہ تفسیری کاوش اصلاً لغات قرآنی ہی کا ایک مخصوص جز ہے۔ اور اس اعتبار سے اس کی حیثیت ایک ایسی کتاب کی ہے جو قرآن فہمی میں ایک خاص پہلو سے معاونت کا موجب بنتی ہے۔

"ارض القرآن یا جغرافیۂ قرآنی" بھی ماجد کی ایک مختصر مگر قابلِ قدر تفسیری کوشش ہے۔ قرآن حکیم میں مختلف مقامات کا ذکر بڑی کثرت اور تنوع سے آیا ہے ان میں ملک بھی شامل ہیں مثلاً مصر، روم، بابل، اور شہر بھی جیسے مکہ، مدینہ، یثرب، سبا، پہاڑ بھی جیسے جودی، طور، صفا، مروہ اور عمارتیں بھی مثلاً بیت الحرام، مسجدِ اقصیٰ، علاوہ ازیں میدان بھی مثلاً بدر، حنین، عرفات وغیرہ، پھر بہت سے ایسے مقامات ہیں جن کا نام تو صراحت کے ساتھ مذکور نہیں لیکن سیاقِ کلام سے ان کا تعین ہوتا یا ہو سکتا ہے۔ ایسے تمام مقامات کو، جن کی تعداد بقول ماجد ۱۱۹ بنتی ہے، حروف تہجی کے اعتبار سے ترتیب دیا گیا ہے اور مختصر شرح و تفسیر کے ساتھ قرآنیات کے طلبہ کے لیے ایک مختصر رہنما کی حیثیت سے پیش کر دیا گیا ہے۔

قرآنیات کے طالبِ علم جانتے ہیں کہ اُردو میں ماجد کی اس کاوش سے ٹھیک چالیس سال قبل ۱۹۱۵ء میں سید سلیمان ندوی کی ایک علمی و تحقیقی کاوش اسی نام یعنی "ارض القرآن" کے نام سے شائع ہو چکی ہے اس ضمن میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ ماجد کی زیرِ نظر کتاب کے زمانۂ تصنیف کے آس پاس ہی انتظام اللہ شہابی کی "جغرافیۂ قرآن" بھی شائع ہوئی۔ اس

[۲۰۵] الحیوانات فی القرآن، ص ۱۳

لیسے بے محل نہ ہوگا اگر ماجد کی ارض القرآن کا ان کسے ماقبل کسے ممتاز مصنّف کی تصنیف اور ان کسے ایک معاصر کی کاوش کسے ساتھ نہایت اجمالی تقابل پیش کیا جائسے ۔

ماجد کی " ارض القرآن " کسے مقابلے میں سید سلیمان ندوی کی " ارض القرآن " کا دامن بے حد وسیع ہسے اس میں جغرافیۂ قرآنی میں بسنے والی قوموں کسے سلسلے میں تمام نکتہ تفصیل بھی دسے دی گئی ہسے ، اور ان جگہوں کسے تاریخی و تہذیبی پس منظر اور وہاں کسے باشندوں کسے عادات و اطوار اور عقائد و رسوم کی تفصیل بھی مہیا کی گئی ہسے اور اس باب میں ان کی معاصر تواریخ سے خاطر خواہ استفادہ کیا گیا ہے ۔ علاوہ ازیں بعض جگہ مقامات و اقوام کسے سلسلہ میں جمہور مفسرین کسے بعض خیالات سے بدلائل قاطع اختلاف بھی کیا گیا ہسے ۔ نیز سید صاحب نسے تجارت العرب قبل الاسلام ، السنۃ العرب قبل از اسلام ، ادیان العرب قبل از اسلام قرآن مجید اور مذاہب عرب قبل از اسلام وغیرہ جیسے موضوعات پر بھی نہایت قیمتی لوازمہ پس منظر کسے طور پر مہیا کر دیا ہسے ۔ اصل میں ماجد صاحب کی تصنیف کسے مقابلے میں سید صاحب کی " ارض القرآن " خالصتہً جغرافیۂ قرآنی ہی سے نہیں اعلام القرآن سے بھی کسی قدر بحث کرتی ہسے اور ماجد کی کتاب کی نسبت اس کا دامن کہیں وسیع ہسے ۔ رہا انتظام اللہ شہابی کی مختصر تصنیف کا معاملہ تو مفید معلومات کی حامل ہونسے کسے باوجود اس میں موضوعات کسے تعین میں بے احتیاطی کی گئی ہسے اور ترتیب و تنظیم کی بڑی کمی ہسے ۔ مثلاً یہ کتاب ہسے تو جغرافیۂ قرآن مگر اس میں ہاروت و ماروت ، آلِ ابراہیم ، ذی القرنین وغیرہ کا ذکر بھی کر دیا گیا ہسے جن کا صحیح محل اعلام القرآن ہی ہو سکتا تھا ۔ پھر ایسے متعدد مقامات کا بھی ذکر اس میں کر دیا گیا ہسے جن کا قرآن میں کہیں ذکر ہی نہیں مثلاً نینوا ، حطیم ، غارِ ثور ، غارِ حرا ، بعلبک ، چاہِ زمزم وغیرہا ۔ ترتیب و تنظیم کسے فقدان کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہسے کہ اس کتاب میں سرے سے کوئی تنظیم ہسے ہی نہیں یعنی نہ قرآنی سورتوں کسے لحاظ سے نہ حروف تہجی کسے حوالے سے ۔ پھر بیشتر اس کسے اندراجات میں سید صاحب کی ارض القرآن سے استفادہ کیا گیا ہسے ۔ نتیجہ یہ کہ سوائے سرزمین قرآن کسے نقشے کسے جو اس کتاب میں شامل ہسے اور کوئی ایسا قابل قدر اور مکمل لوازمہ اس کتاب میں موجود نہیں ۔ یہاں صرف ایک مقام کی تشریح کسے

ضمن میں سید صاحب، مولانا دریابادی اور انتظام اللہ شہابی کی کاوشوں کا کسی قدر تقابل پیش ہے۔ ہم نے اس کے لیے ایک قرآنی مقام مدین لیا ہے تفصیل کے لیے ہم پہلے سید صاحب کی کتاب سے ملخص اقتباس پیش کرتے ہیں اور پھر ان کی بعض تشریحات کا خلاصہ اور آخر میں تقابل۔

"۔۔۔۔ مدین جن کے حالات اس فصل میں بیان ہوں گے اپنے بانی و موسس خاندان مدین بن ابراہیم کی طرف منسوب ہیں۔ مدین نے اپنی آبادی اپنے ہی نام سے اپنے بھائی اسماعیل کے پہلو میں قائم کی۔ یہ ملک طولاً خلیج عقبہ (عیلانہ) کے سواحل پر دہانۂ خلیج سے ساحل بحر احمر وارض ثمود و حجاز تک یہاں ثمود و جرہم و عرب اسماعیل آباد تھے، واقع تھا۔"

"ہم مدین کا آغاز عہد۔۔۔۲۰ق م فرض کرتے ہیں کہ پدر مدین حضرت ابراہیمؑ کا زمانہ۔۔۲۱ یا ۲۲۰۰ ق م ہے۔ ایک خاندان کو قوم کی حیثیت پیدا کرنے کے لیے کم از کم سو دو سو برس کی ضرورت ہوگی؟ اس لیے اہل مدین تورات میں سب سے پہلے عہد یعقوبؑ میں (۲۰۰۰ ق م) سوداگران کے بھیس میں نظر آتے ہیں۔ حضرت یوسفؑ کو جو کاروان تجارت کنعان سے مصر لے گیا تھا وہ یہی اہل مدین اور اسماعیلی عرب تھے (تکوین ۳۷، ۲۷، ۲۸، ۳۶، ۳۰، ۱) اس لیے قرآن مجید کی اس آیت پاک میں وجاءت سیارۃ فارسلوا واردھم فادلی دلوہ الخ اتنے میں ایک کارواں آیا۔۔۔ الخ، کارواں سے ان کی اہل مدین کو مراد لینا چاہیے اور مسلمان مفسرین نے بھی ایسا ہی سمجھا ہے۔"

"۔۔۔ اس واقعہ کے چار سو برس تک مدین کی تاریخ پر خموشی چھا جاتی ہے سبب یہ ہے کہ مدین کے سوانح نگار بنی اسرائیل ہیں۔۔۔۔ اور یہ زمانہ بنی اسرائیل کے قیام مصر کا ہے۔ ۴۰۰ برس کے بعد حضرت موسیٰؑ کا ظہور ہوا اور دعوت حق اور حب قومی کے جرم میں ان کو مصر سے ہجرت کرنا پڑی تو ان کا ملجا اسی قافلہ کی سرزمین تھی جو ان کو چار سو برس پہلے مصر پہنچا گئی تھی، یعنی مدین۔" [۲۰۰]

اس کے بعد فاضل مصنف نے قوم مدین کے کاروبار، ان کے رہن سہن ارسوم و رواج، اصول و قوانین کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ پھر بتایا ہے کہ قرآن حکیم میں اس کا ذکر

[۲۰۰] ارض القرآن، ص ۲۵۲، ۲۵۳

دو سبب سے آتا ہے اوّل حضرت شعیبؑ اور دوم حضرت موسیٰؑ کے تعلق سے مدین کے پانچ شیوخ قبائل، لفظ رقیم کی توضیح و تشریح، عہدِ قدیم میں مدین کے حدود کی وسعت، مدین کی اخلاقی و مذہبی حالت اور پھر بربادی کا ذکر کیا گیا ہے مدین کی تباہی کے بعد یہ شہر کن ہاتھوں میں پہنچا، مختصر یہ کہ اس شہر کے تاریخی نشیب و فراز کی مکمل دلچسپ تفصیل سیّد صاحب نے فراہم کر دی ہے ۔
شہر مدین کی تاریخ قدیمہ کے ضمن میں مصنف نے فارسٹر، برٹن اور یاقوت سے استفادہ کیا ہے یہ ساری تفصیل تیرہ صفحات کو محیط ہے ۔

اس کے مقابلے میں ماجد نے پہلے تو قرآن کے ان دس مقامات کی نشاندہی کی ہے جہاں یہ مقام مذکور ہے پھر اہل مدین کے تمدن (یعنی خانہ بدوشی) وغیرہ کا ذکر کیا ہے پھر مقام کے تعیّن اور طول بلد اور عرض بلد کا مختصراً ذکر کیا ہے اور آخر میں بتایا ہے کہ اس کا جدید نام کیا ہے ۔ اس ضمن میں ان کی کتاب سے ایک اہم اقتباس جس سے ان کے تحقیقی طریق کا اندازہ ہوگا:

" مدین والے خانہ بدوش تھے اور خانہ بدوش قوموں کی متعیّن جغرافی مقامیت معلوم کرنا دشوار ہی ہوتی ہے --- تاہم جہاں تک قدیم نوشتوں سے اتا پتا چلتا ہے، شہر مدین کا محلّ وقوع غالباً بحر احمر کے داہنی جانب شمال و مشرق میں تھا ۔ جزیرہ نمائے سینا سے جنوب و مشرق میں عرض البلد شمالاً جنوباً ۲۹ درجہ ۲۹ دقیقہ اور ۲۷ درجہ ۳۹ دقیقہ کے درمیان ۔ اسی مقام کا دوسرا نام آج کل مغاہیر شعیب ہے ۔" [۵۲]

سیّد صاحب کے مقابلے میں ماجد نے اس مقام کی صرف ڈیڑھ صفحہ تفصیل دی ہے ۔ اسی سے دونوں کے طریق کار کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے ۔ سیّد صاحب کا کام ماجد کے مقابلے میں ایک قاموس کی حیثیت رکھتا ہے گو ماجد کے کام کے مفید ہونے سے انکار نہیں ۔ شہابی صاحب نے تو مدین کے ذیل میں سوائے دو زائد حوالوں یعنی " مراۃ الوضیہ فی الکذۃ الارضیہ " اور " ضاحۃ الطرب فی تقدمات العرب " کے سارا مواد سیّد صاحب ہی سے اخذ کیا ہے ۔ واضح رہے کہ سیّد صاحب اور مولانا دریا بادی کے ساتھ انتظام اللہ شہابی کا ذکر محض اس لیے کیا گیا کہ مؤخر الذکر کی تالیف اوّل الذکر حضرات کی مذکورہ تالیفات سے مرضوعی

---

[۵۲] ارض القرآن یا جغرافیۂ قرآنی، ص ۶۸

اشتراک رکھتی ہے ورنہ یہ تالیف شہابی صاحب کی بعض دیگر تحریروں کی طرح پایۂ استناد سے گری ہوئی ہے یا اخذ و استفادہ سے اپنا چراغ جلاتی ہے۔

مقامات کے صحیح تعین کے سلسلے میں ماجد سے کہیں کہیں سہو بھی ہوا ہے مثلاً تفسیر ماجدی (طبع اوّل) میں اُنھوں نے ایلہ اور عقبہ کو ایک مقام قرار دیا ہے[۲۰۹] جبکہ دونوں شہر آس پاس ہیں مگر دونوں ایک نہیں، اس ضمن میں خود ماجد کا مضمون "ایلات" قابلِ ملاحظہ ہے[۲۱۰]

قرآنِ حکیم میں جہاں ملکوں، شہروں، پہاڑوں اور عمارتوں وغیرہ کے نام کثرت سے آئے ہیں وہیں افراد و اعلام بھی کثرت سے مذکور ہیں۔ یہ افراد انسان و غیر انسان دونوں پر مشتمل ہیں مثلاً آدم، ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ اور فرعون وغیرہ کے ساتھ ساتھ غیر انسانی شخصیتوں مثلاً جبریل، میکائیل، ابلیس، لات، منات، یغوث اور یعوق وغیرہ کا ذکر بھی ملتا ہے۔ ماجد نے سب سے پہلے توان شخصیتوں کی بہ قید سورۃ و رکوع قرآنِ حکیم میں نشان دہی کی ہے پھر قرآن سے باہر جو معلومات اس سلسلے میں مل سکی ہیں مثلاً تواریخ اور عہد نامہ عتیق و جدید وغیرہ سے اپنی کتاب "اعلام القرآن" میں یکجا کر دی ہیں۔ پھر قرآنِ حکیم میں بعض شخصیتوں کا ذکر نام کے بغیر بھی آیا ہے مثلاً اصحاب الفیل اور صاحب الحوت وغیرہ۔۔ ماجد نے کوشش کی ہے کہ ایسے تمام الفاظ اور فقرے بھی اس مجموعہ میں آجائیں۔ یوں اعلام القرآن کے باب میں یہ کتاب جامعیت سے متصف ہو کر سامنے آتی ہے۔

واضح رہے کہ اس موضوع پر اُردو میں تو نہیں البتہ فارسی اور عربی میں متعدد کتب لکھی گئی ہیں۔ اُردو میں البتہ لغات القرآن یا قاموس القرآن وغیرہ کتب میں اعلام کا ذکر بھی آتا ہے لیکن اُردو میں پہلی باضابطہ تالیف ماجد ہی کے قلم سے نکلی ہے۔ فارسی میں اس باب میں ڈاکٹر محمد خزائلی کی "اعلام قرآن" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے اور عبدالماجد دریابادی کے کارنامے کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسعت کی حامل ہے۔ اُردو، فارسی و عربی میں اعلامِ قرآن کے باب میں جو کام ہوا ہے، اس درجہ قابلِ اعتنا نہیں البتہ اس کی نسبت کہیں زیادہ پھیلے ہوئے موضوع یعنی قصص القرآن

---

[۲۰۹] تفسیر ماجدی (طبع اوّل)، ص ۲۹، حاشیہ نمبر ۲۲۹

[۲۱۰] صدق جدید، ۳۰ جون ۱۹۶۷ء، ص ۵

پر اہم کام ہوا ہے۔ اور اس ضمن میں قدیم و جدید تفاسیر سے قطع نظر عبدالوہاب نجار کی تالیف قصص الانبیاء، احمد جاد المولی کی قصص القرآن، حفظ الرحمٰن سیوہاروی کی قصص القرآن، عبدالرؤف مصری کی معجم القرآن (طبع مصر)، ڈاکٹر منصور فہمی کی تالیف "المعجم المفہرس" کے علاوہ بھی منابع و مراجع کے طور پر الفہرست (ابن ندیم)، یاقوت حموی کی "معجم البلدان"، مفردات غریب القرآن (راغب) اور قاموس القرآن جلد اوّل و دوم (محمد حنیف ندوی) قابلِ توجہ ہیں۔ علاوہ اس کے متعدد اُردو لغات القرآن کے نام بھی لیے جاسکتے ہیں۔

ماجد نے اس کتاب میں بھی اعلام و اسماء کے سلسلے میں خوب دادِ تحقیق دی ہے۔ اس ضمن میں خصوصیت سے آدم و آذر کے سلسلے میں ان کی تحقیق بے حد قابلِ قدر ہے[۲۱۱]۔ انہوں نے تحقیق و تفتیش کا دائرہ قدیم صحفِ سماوی کے مشمولات کے علاوہ جیوش انسائیکلوپیڈیا وغیرہ تک بڑھایا ہے۔ اگرچہ یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ ماجد نے تمام بنیادی معلومات اپنی تفاسیر ہی سے اخذ کی ہیں۔ انھوں نے بعض شخصیات کے باب میں کہیں کہیں قیاس سے بھی کام لیا ہے مثلاً ہامان وغیرہ مگر یہ قیاس کسی غیر محتاط اور اٹکل پچو سے کام لینے والے سہل انگار کا نہیں ایک دقیق النظر عالم کا ہے۔ اس لیے ایسے قیاسات بھی مفید اور معنی خیز ہیں البتہ بعض مقامات پر ان کی تحقیق نظرِ ثانی کی محتاج ٹھہرتی ہے۔ مثلاً سورۂ مریم، رکوع ۳ میں جہاں "اخت ھارون" کا ذکر آیا ہے وہاں اُنھوں نے لکھا ہے کہ ممکن ہے یہ ہارون بن عمران ہوں جو اپنے تقدس کے لیے ضرب المثل تھے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کوئی اور ہارون حضرتِ مریم کے معاصر ہوں[۲۱۲]۔ ماجد نے اس ضمن میں کوئی حتمی بات نہیں کی اور نہ یہ تعین کیا ہے کہ یہاں "اخت" سے کیا مراد ہے۔ اس باب میں ڈاکٹر حمید اللہ نے لکھا ہے: "اس گتھی کا حل یہ ذہن میں آتا ہے چونکہ بی بی مریم کو حضرت زکریا نے اپنی کفالت میں لے کر اپنی بچی کی طرح پالا تھا گویا متبنّی بنالیا تھا اس لیے قرآنی محاوروں کا منشا یہ لیا جائے کہ لوگ حضرت مریم کو حضرت زکریا کی لڑکی، کم از کم ان کے کنبے ہی کی ایک فرد سمجھتے اور کہتے تھے اور بائبل

---

۲۱۱ دیکھیے اعلام القرآن کے ص ۳ - ۹

۲۱۲ ایضاً ، ص ۳۳

کے مطابق حضرت زکریاؑ واقعی حضرت ہارونؑ کی اولاد میں تھے۔"[۲۱۳] یہ قیاس ڈاکٹر حمید اللہ نے اس بنیاد پر کیا ہے کہ "اخت" اور "بنت" عربی میں بیٹی اور بہن ہی کی طرح فرد قبیلہ کے لیے بھی عام طور پر مستعمل ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے ڈاکٹر صاحب کا قیاس ماجد کے مقابلے میں زیادہ قابلِ قبول ہے۔

" ذوالکفل" کے ضمن میں ماجد نے لکھا ہے کہ قرآن میں ان کا نام ایک ہی جگہ آیا ہے۔"[۲۱۴] حالانکہ ماجد کو یہاں تسامح ہوا ہے۔ یہ نام قرآن میں ایک جگہ نہیں دو جگہ آیا ہے یعنی الانبیاء رکوع ۲ کے علاوہ سورۂ ص میں بھی جیسا کہ ارشاد ہوا ہے: واذکر اسمٰعیل والیسع وذاالکفل۔۔۔ الخ (۳۸:۴۸)

اگر ڈاکٹر محمد خزائلی کی "اعلام قرآن" سے ماجد کی تالیف کا تقابل کیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ ماجد کے مقابلے میں خزائلی کا کام تفسیری حدود کو چھوتا نظر آتا ہے اور کہیں زیادہ وسعت کا حامل ہے۔ مثلاً آدم کے عنوان سے جتنی تفصیل خزائلی نے مہیا کی ہے، اس کے مقابلے میں بہت کم حصہ ماجد کے یہاں ملتا ہے۔ خزائلی نے ان ذیلی عناوین کے تحت دادِ تحقیق دی ہے ا۔ سطورات قرآن مجید (قصۂ آدم در قرآن مجید) ۲۔ تورات و بندہشن ۳۔ یونانی وسومری و بابلی قصص بسلسلہ آدم ۴۔ قصۂ آدم بطرز مؤلفین قصص الانبیاء ۵۔ اشتقاق لغت آدم (اس پر ماجد نے بھی تفصیلی گفتگو کی ہے، ص ۴) ۶۔ ادبیاتِ فارسی میں حضرت آدم کا ذکر اور اس کی تاقۂ آفرینی کا جائزہ۔ البتہ بعض جگہ خزائلی سے بھی تسامحات ہوئے ہیں ـــــــــــــــــــــــــــ

بہر حال خزائلی کا کام ماجد کے مقابلے میں بہت وسیع ہے مثلاً "علم آدم الاسماء"۔۔۔ الخ کے حاشیے میں انھوں نے لکھا ہے کہ یہ کلمۂ الہیہ اصل میں اس فلسفے کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ "ہر چہ اسم دارد، دارای حقیقت است"۔ بابل میں بھی اس فلسفے کو جانا جاتا تھا اور آج

[۲۱۳] ڈاکٹر حمید اللہ، "قرآن مجید کے تراجم کی چند گتھیاں" مشمولہ برگِ گل (۱۹۵۸ء)، کراچی، ص ۲۷۵

[۲۱۴] اعلام القرآن، ص ۱۰۷

بھی اسی عنوان یعنی "doctrine de Nom" سے معروف ہے۔ ماجد کا کارنامہ یہ ہے کہ ان کے یہاں اجمال تو ضرور ہے لیکن اس کے ساتھ انھوں نے روایات کو کامل احتیاط سے چھان پھٹک کے بعد قبول کیا ہے۔

اعلام القرآن کی زبان سادہ سلجھی ہوئی اور خالص علمی زبان ہے" کتاب کی زبان وبیان کے بارے میں صرف یہ لکھنا کافی ہے کہ وہ مولانا کے قلم سے نکلی ہے جن کا فرمایا ہوا ہر لفظ مستند اور جن کا طرز نگارش بڑے بڑوں کے لیے قابل رشک ہے۔ وہ تحقیق و تنقید کے جدید اصولوں سے بھی واقف ہیں اس لیے ان کی تاریخی تحریروں میں روایتی پسماندگی کے بجائے اجتہادی رنگ جھلکتا ہے۔"[۲۱۶]

قرآن مجید کے گہرے مطالعے نے ماجد کو گہری بصیرت اور استنباط نتائج کی مہارت سے متصف کر دیا تھا اسی مطالعے کے نتیجے میں بعض اہم ترین موضوعات پر انھوں نے لکھنے کا حق ادا کر دیا مثلاً "حضرات انبیاء کے فضائل و مناقب پر تو اس قدر لکھا جا چکا ہے کہ بظاہر اس میں کسی اضافے کا امکان نظر نہیں آتا لیکن" یہ لیے اتنی بڑھی کہ دوسرے رُخ پر پردے پڑ گئے اور قرآن مجید نے توحید باری کے خالص و بے آمیزش رکھنے پر جو اتنا زور دیا ہے وہ پہلو نظروں سے غائب ہی ہو گیا۔ اور دلوں میں عقیدہ کچھ ایسا قائم ہونے لگا کہ جیسے حضرات انبیاء حدود بشریت سے متجاوز ہو کر اگر مرتبۂ الوہیت پر فائز نہ تھے جب بھی قریب بہ الوہیت تو ضرور پہنچ گئے تھے۔۔۔ اس عاجز نے جب دیکھا کہ بڑے بڑے اہل علم اس مسئلہ پر خاموش ہیں اور غلط عقیدوں کے طومار پر طومار لگتے چلے جا رہے ہیں تو اپنی بے بضاعتی کے پورے احساس کے باوجود خود ہی اس موضوع (بشریت انبیاء) پر قلم اُٹھانے کی ضرورت محسوس کی اور چند باب قائم کر کے ان کے ماتحت قرآنی تصریحات اس بارے میں نقل کر دیں۔"[۲۱۷]

واقعہ یہ ہے کہ قرآنیات کے ضمن میں ماجد کا کارنامہ "بشریت انبیاء" ایک کار اوّلین Pioneer Work کی حیثیت رکھتا ہے۔ تیرہ ابواب پر مشتمل اس کتاب میں ماجد نے عبدیت،

---

[۲۱۶] تبصرہ بر اعلام القرآن، مشمولہ "اُردو"، اکتوبر ۱۹۵۹ء، ص ۲۰۳-۲۰۴

[۲۱۷] دیباچہ "بشریت انبیاء"، ص ۵،۶

بشریت، مسئولیت، غم، غضب، خوف، نسیان، موت، علم، طبعی کیفیات و انفعالات، ازدواج و اولاد و طلب اولاد، زلّات و قرب زلّات دعا، استغفار، مناجات اور مخالفت و تکذیب جیسے عناوین کے ذریعے انبیاء کی شخصیات میں ان عناصر کی نشاندہی کی ہے اور ان عناصر کو قرآنی آیات میں تلاش کیا ہے۔ گویا زیرِ نظر کتاب انبیاء کی شخصیت و کردار کی تفسیر بذریعہ قرآن ہے۔ ماجد نے صرف قرآنی آیات سے استشہاد کر کے پیغمبرانِ عظام کی بشریت کے تمام قابلِ ذکر پہلوؤں کی کمال محنت و تفحص سے تصدیق کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انبیاء کی تقلید تو ان کے بشر ہوتے ہی پر ممکن تھی، وحیِ الٰہی کسی اور ذریعے سے بھی بندوں تک پہنچ سکتی تھی لیکن ظاہر ہے کہ ایسی وحیِ الٰہی شاید انسانی قلوب میں نفوذ نہ کر سکتی۔ ہاں یہ وحیِ الٰہی بھی محض فضلِ خداوندی تھا کہ آپؐ پر اور انبیائے سابق پر نازل ہو گئی ورنہ خود حضورِ اکرمؐ اس کتابِ آسمانی کے امیدوار ہی نہ تھے (وَمَا كُنْتَ تَرْجُوْٓا اَنْ يُّلْقٰٓى اِلَيْكَ الْكِتٰبُ)[۲۱۸]

بہرحال اس کتاب سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ ہادیانِ طریق قادرِ مطلق ہرگز ہرگز نہیں تھے اور اس ضمن میں اکثر اقوام و مللِ سابق نے شرک کا ارتکاب کیا ہے۔ ہادیانِ طریق نہ حاجت روا تھے نہ مشکل کشا۔ انھیں بھی بھوک پیاس، نیند کا غلبہ اور دیگر داعیاتِ فطری سے بے چین کرتے تھے۔ حزن و ملال، امید و رجا، غم و غصہ انھیں بھی لاحق ہوتے تھے لیکن فضلِ خداوندی اور وحیِ الٰہی ہمہ وقت ان کی پشت پر ہوتے تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ حضورِ اکرمؐ کی اکملیت کے کیا معنی ہیں۔ ظاہر ہے کہ حضورِ اکرمؐ اپنے ابنائے جنس کے مقابلے میں تو یقیناً کامل و اکمل تھے لیکن اللہ کی مخلوق ہونے کے ناتے اور اس کے مقابلے میں بہرحال محدود۔

"بشریتِ انبیاء" کا موضوع بڑا نازک اور احتیاط طلب تھا۔ ماجد کم و بیش ہر جگہ اس ہفت خواں سے سلیقے سے گزر گئے ہیں۔ البتہ ایک آدھ مقام پر زیادہ احتیاط کی ضرورت تھی مثلاً وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدٰى فَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ ۶:۳۵ کا ترجمہ کرتے وقت کہیں احتیاط کی ضرورت تھی۔ لغتِ عرب میں جاہل کا جو مفہوم ہے اُردو مفہوم اس سے کہیں زیادہ مختلف اور شدید ہے اس لیے راقم کے خیال میں . . . " آپ جاہلوں میں نہ

---

۲۱۸ ۲۸:۸۶

ہوجاتے" ، ترجمہ ہرگز مناسب نہ تھا۔[۲۱۹] مختصر یہ کہ بشریت انبیاء بشریت ہوتے ہوئے بھی عام مفہوم سے بہرحال برتر تھی کہ نبی اور خصوصاً نبی آخرالزماں کا مقام لوگوں میں ایسا ہی تھا اور ہے "کالیاقوت فی الحجر"۔

تفسیری کارناموں کے باب میں مولانا ماجد کا آخری اہم کارنامہ "مشکلات القرآن ، یا قرآنی مطالعہ بیسویں صدی میں" ہے۔ اس میں بعض اہم تفسیری نکات بھی موجود ہیں اور قرآن کے بعض مقامات سے پیدا ہونے والے اشکالات کی شافی تشریحات بھی۔ چنانچہ قرآن اور محذوفات ،[۲۲۰] ضمیر واحد متکلم اور مفسرین کی نکتہ سنجی[۲۲۱] ، ابن اور ولد کا فرق[۲۲۲] ، قرآن کی نکتہ رسی کی داد بہ سلسلہ طالوت ،[۲۲۳] ، ملکین کی معنویت[۲۲۴] حواری کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم[۲۲۵] اور بکہ کے مکہ ہوجانے کی توجیہہ ،[۲۲۶] ، وہ چند مقامات ہیں جن پر ماجد نے خوب خوب داد تحقیق دی اور نکتہ آرائی کی ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ یہ کم و بیش وہی مقامات ہیں جن پر اجمالاً یا تفصیلاً اس سے قبل ماجد "مسائل و قصص" یا اپنی تفاسیر میں بحث کر چکے ہیں۔ چنانچہ ذیل میں صرف ایک ایسے مقام کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا ۲:۱۰۲ کے اشکال کے ضمن میں ماجد "مشکلات القرآن" میں لکھتے ہیں:
مسلمانوں کو قدرتاً یہ کھٹک پیدا ہوئی کہ سلیمانؑ جب پیغمبر حق تھے تو یہ کہنے والی کون سی بات تھی کہ آپ کفر کے مرتکب نہیں ہوئے ۔ ۔ ۔ ۔ دل کی کھٹک بجا ہے اور اس وقت تک باقی رہے گی جب تک یہ نہ سن لیا جائے کہ دو بڑے اور صاحب کتاب مذہبوں نے آپ کو اپنی کتاب میں نعوذ باللہ دین توحید سے مرتد اور بے دین قرار دیا ہے ۔ ۔ ۔[۲۲۷]

---

[۲۱۹] تفسیر ماجدی میں مصنف نے اس باب میں احتیاط برتی ہے اور مذکورہ آیت کا مناسب ترجمہ کیا ہے ، ملاحظہ ہو ص ۲۸۷

[۲۲۰] دیکھیے "مشکلات القرآن" ، ص ۸۰

[۲۲۱] حوالۂ سابق ، ص ۴۲، ۴۳

[۲۲۲] حوالۂ سابق ، ص ۱۵۲

[۲۲۳] حوالۂ سابق ، ص ۶۰

[۲۲۴] حوالۂ سابق ، ص ۲۲

[۲۲۵] حوالۂ سابق ، ص ۱۰۴

[۲۲۶] حوالۂ سابق ، ص ۱۱۴

[۲۲۷] حوالۂ سابق ، ص ۱۹

اس کے بعد ماجد نے ان دو کتب سے اقتباس دے کر قرآن کے اشکال کو حل کیا ہے یہی بحث اس سے پہلے ماجد "مسائل و قصص" میں چھیڑ چکے تھے اور خاصی تفصیل سے[۲۲۸]، اور یہی مبحث "تفسیر ماجدی" میں بھی کہیں تفصیل سے زیر بحث آچکا ہے[۲۲۹] خود ماجد نے بھی کتاب کے پیش لفظ میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ "مشکلات القرآن" کے معروضات پہلے اُردو تفسیر قرآن میں پیش کیے جا چکے ہیں۔

مختصر یہ کہ ماجد کے تفسیری کارنامے اسلامیات کے ضمن میں ان کے ایسے سنگ ہائے میل ہیں جن سے کوئی سالک راہ شریعت بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ ان میں ماجد کی تحقیق، تفتیش، تفحص، ان تھک ریاضت، اجتہاد فکر و نظر، حکمت و نکتہ آفرینی، سہولت اظہار اور ادبی محاسن خوب خوب جلوہ گر ہوئے ہیں اور اس نئے دور میں جو عقلی علوم کے ساتھ ساتھ تجربی علوم اور سائنس کا دور ہے اور جس کے نئے نئے انکشافات نے قرآن مجید کی تفسیر جدید کا کٹھن اور ناگزیر تقاضا پیدا کر دیا تھا، ماجد کو اس چیلنج کے قبول کرنے پر مجبور کیا اور انھوں نے تفسیر کے ذریعے قرآنی اشکالات کو دور کیا اور قاری اور قرآن کے درمیان ایک جاندار وسیلے کا کام انجام دیا۔ قرآنیات کا کوئی طالب علم ماجد کی تفسیری کاوشوں سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔

فصل چہارم : عبدالماجد دریابادی بطور عالم دین

اگر ایک طرف ازل سے انسان کا یہی مقدر ہے کہ اسے علم کا قلیل حصہ عطا کیا گیا تو دوسری طرف اسی قلیل علم کے بل پر ہی حیات و کائنات اور اس کے سربستہ رازوں کے بارے میں سوچنا اور سوال اٹھانا، فکر اور تدبر کرنا، شک میں پڑنا اور گتھیاں سلجھانے کی کاوشیں کرنا، غور کرنا اور طرح طرح کے فلسفے تراشنا بھی شاید اس کا مقدر ہے۔ اسی سوچ نے صدہا فلسفوں اور ہزار ہا فکری بحثوں کو جنم دیا لیکن انسان کا سارا سفر اصل میں تلاش حق سے اذعان حق تک کا سفر ہے جس کے رستے میں شک کے ہفت خواں بھی پڑتے ہیں

۲۲۸ دیکھیے "مسائل و قصص"، ص ۳۰-۳۶

۲۲۹ دیکھیے "تفسیر ماجدی" (پارہ اوّل)، ص ۳۹-۴۰

اور حیرت کی فتنہ سامانیوں سے بھی نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ ماجد کو بھی حیرت و تشکیک کی اس وادی سے گزرنا پڑا لیکن وہ اس سنگِ میل کو منزل سمجھ کر رُک کے نہیں بلکہ مسلسل آگے بڑھتے چلے گئے تا آنکہ اس منزلِ آخر تک پہنچ گئے جس کے بارے میں اقبال نے کہا ہے:

؎ شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

مذاہبِ عالم کی تاریخ میں گمراہیوں اور بدعات کا ذور ہر زمانے میں رہا ہے۔ کرۂ ارض پر انسانی سفر کا آغاز توحید کے خالص نظریے سے ہوا لیکن رفتہ رفتہ اس کے خدوخال مجسم ہوتے چلے گئے اور مشرکانہ عقائد نے اس کی جگہ لے لی۔ دُنیا میں دیومالا جہاں بھی وجود میں آئی یہ مذہب کی برگشتہ اور بگڑی ہوئی صُورت تھی نہ یہ کہ دیومالا سے مذاہب نے صدور کیا جیسا کہ بعض بادِ عقل پرست "ارتقائیوں" کا خیال ہے۔

دینِ اسلام نے مذاہبِ عالم کی جدید ترین اور کامل ترین شکل میں ظہور کیا اور اپنی خالص شکل میں کرۂ ارض کے ایک بڑے حصے پر ایک مدّت تک حاکم رہا۔ اس دوران مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں سے میل جول کے سبب اور مسلم اُمّت کی اندرونی ایمانی حرارت میں کمی ہو جانے سے اس کے خمیر و خون میں کئی غیر اسلامی عناصر شامل ہو گئے لیکن چونکہ ایک عظیم ترین نظام نامہ اپنی اصل شکل میں اب بھی موجود ہے اس لیے حق اور غیر حق کو الگ الگ کرنا ایسا مشکل نہیں، اگرچہ ماضی کے مقابلے میں بہرحال اتنا آسان بھی نہیں کہ عہدِ موجود میں گمراہیاں اور بدعات اپنے دائرۂ اثر کے اعتبار سے عالمگیر ہیں اور نئی زبان اور نئی اصطلاحات کے روپ میں فتنہ سامانیوں کا موجب ہو رہی ہیں۔ جدید عہد اصل میں دین کی مخالفت سے زیادہ جھوٹے مذاہب ایجاد کر رہا ہے۔

انیسویں صدی کے ہندوستان کو ایک ایسی تاجر قوم کا سامنا کرنا پڑا تھا جس نے کلوں کے زور پر تسخیرِ فطرت کو اپنا نصب العین قرار دے لیا تھا اور جس کے یہاں روز افزوں ایجادات نے انسان کے قائم بالذّات ہونے کے تصوّر کو پروان چڑھایا تھا۔ قوت، ترقی، ارتقا، سائنس، ایجاد، انکشاف اس نئی قوم کا کل سرمایہ تھا اور یہ سرمایہ پُوری دُنیا کو تیزی سے اپنی لپیٹ میں لے رہا تھا۔ عقل عقائد کی جگہ لے رہی تھی۔ "ڈوگما" ایک قابلِ نفرت

چیز قرار پا رہا تھا۔ مابعد الطبیعیاتی امُور کی جگہ طبیعیات لے رہی تھی۔ زمین پر رہ کر صرف زمین کی باتیں کرنے کا نعرہ بلند ہو رہا تھا۔ انسان سے بڑی کوئی حقیقت نہیں اور انسان ہی انسان کا سب سے زیادہ قابلِ اعتماد معیار ہے۔ معجزات، خوارقِ عادت، غرض ہر اس چیز کو عقلی پیمانے پر ناپ کر رَد کیا جا رہا تھا جو ظرفِ عقلی سے بڑی اور گمبھیر تھی۔ جب ترازو سے پہاڑ نہ تل پایا تو پہاڑ کے وجود ہی سے انکار کر دیا گیا۔

اصل میں یورپ کا ذہن کئی صدیوں سے برابر مسخ ہو رہا تھا اور اس کے منفی اثرات ہر اس جگہ منتج ہو رہے تھے جو اس کے حلقہ اثر میں تھا۔ اسی ٹھنڈی عقل پرستی کے نتیجے میں ہندوستان میں اسلام کی بھی خالص عقلی تعبیرات ہونے لگی تھیں اور کہا جانے لگا تھا کہ کارِ فطرت اور کلامِ فطرت میں کوئی تضاد یا تعارض نہیں۔ اسی کے نتیجے میں سر سیّد احمد خاں جیسے زعمانے سیاسی اور سماجی ضرورتوں کے ماتحت مذہبِ اسلام کی تعبیرات کرنا شروع کی تھیں جس کا شدید ردِّ عمل روایتی علماء کی فکری کاوشوں کے ذریعے ہو رہا تھا۔ مختصر یہ کہ یہ ایک ایسی فضا تھی جس میں عقیدہ عقیدے سے برسرِ پیکار تھا۔ خیال خیال سے دست و گریباں تھا اور انیسویں صدی کی وکٹوریَن سائنس میں ایک ایسی ادعائیت، تحکّم اور ابلیسی استکبار کا لہجہ پیدا ہو چلا تھا جس کی مثال اس سے پہلے دُنیائے علوم میں کہیں نظر نہیں آتی۔ چنانچہ مذہب کے ضمن میں علی العلوم اور مذہبِ اسلام کے بارے میں بالخصوص ایک معذرت خواہانہ یا نیم معذرت خواہانہ طرزِ احساس و اظہار جنم لے رہا تھا اور "اپالوجی فار محمدؐ" جیسی کتابیں وجود میں آ رہی تھیں۔

اس فضا میں ماجد نے آنکھ کھولی اور اس کی ظاہری چکا چوند سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ پھر ایک مدّت تک سراب گردی کے تھپیڑے کھاتے رہے حتیٰ کہ دوبارہ نورِ ایمان سے مشرّف ہوئے اور اس میں بڑا حصّہ اہل اللہ کی صحبت نشینی اور تصوّف کی اہم ترین کتب کے مطالعے کا تھا چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ماجد نے اسلامیات کے ضمن میں اپنی تحریروں کا آغاز "تصوّف نگاری" ہی سے کیا کہ تصوّف اصل میں اقبال کے بقول شریعت کو دل کی گہرائیوں سے محسوس کرنے کا نام ہے۔

ایک عالمِ دین کی حیثیت سے ماجد ایک ممتاز مرتبے کے حامل ہیں۔ ان کا تصوّرِ دین

کسی جامد ذہن کی پیداوار نہیں تھا[۲۳۰] بلکہ ایک دیکھنے والی آنکھ اور سوچنے والے دماغ اور تدبّر کرنے والے دل کا تصورِ دین تھا اس تصورِ دین میں گریز اور رہبانیت نہیں تھی بلکہ یہ وہ تصورِ دین تھا جس کی کلید سے دُنیا کے دروازے کھلتے ہیں چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ماجد نے عملی تصوّف کی لذت چشی کے ساتھ ساتھ اس کے نظری پہلوؤں کو بھی درخورِ اعتنا سمجھا اور اسلام کے نظری پہلوؤں سے عمیق ترین دلچسپی کے ساتھ ساتھ اس کی عملی تعبیرات اور اطلاقات میں بھی پوری تندہی اور توجّہ سے کام لیا۔ وہ عذابِ دانشِ حاضر سے پوری طرح باخبر تھے۔ وہ جانتے تھے کہ حالات کس قدر بدل چکے ہیں۔ ان حالات میں اسلام کی جو موزوں ترین تعبیر ہو سکتی تھی، وہ اُنھوں نے کی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ کہیں وہ "حکمائے اسلام اور مسئلہ ارتقاء" پر اظہارِ خیال کر رہے ہیں، کہیں حکمائے مغرب کے یہاں فلسفۂ تصوّف کی نشاندہی کر رہے ہیں، کہیں مسلم اُمّت کے زوال کے اسباب تلاش کر رہے ہیں تو کہیں مسلم نشاۃِ ثانیہ کی تدبیر آرائی میں مصروف نظر آتے ہیں۔ یہ بات غلط نہ ہوگی اگر کہا جائے کہ وہ منقسم ہندوستان میں پسماندہ اور پچھڑے ہوئے مسلمانوں کا ایک بڑا روحانی سہارا تھے اور ان "ہمہ یاراں سست عناصر" کو اپنے قلم کے ذریعے تمسّک بالقرآن کی تعلیم دے رہے تھے۔

۱۹۱۹ء سے لے کر ۱۹۷۷ء (دمِ وفات) تک ماجد دینِ اسلام کی حقانیت کا صُور پھونکتے رہے۔ اس اعلان و تبلیغ کی کئی سطحیں تھیں۔ مغرب میں چھپنے والی ہر قابلِ ذکر انگریزی تحریر ان کی نگاہ سے گزرتی تھی۔ ان کا مذاہبِ عالم کا مطالعہ عمیق تھا۔ قدیم صحفِ سماوی پر ان کی نظر گہری تھی۔ عہد نامۂ عتیق و جدید اور ان پر ہونے والی تحقیقات ان کی نگاہ سے چوک نہیں سکتی تھیں۔ مستشرقین کی مسلم کلچر اور اسلامیات کے ضمن میں شائع ہونے والی کاوشیں اور ان کی زہرناکی ان کی نگاہ سے اوجھل نہیں رہتی تھیں اور ایک حق پسند اور بے باک عالم کے طور پر وہ ان کے تسامحات اور تعصّبات کا پردہ چاک کرتے رہتے تھے اور اُس گروہِ پرشکوہ" کی فکری کم مائیگی اور قلبی افلاس کا ذکر صدق کے صفحات میں اکثر ہوتا رہتا

۲۳۰۔ دیکھیے ان کا مضمون "بے جا مطالبہ" مشمولہ "صدقِ جدید" ۲۴، فروری ۱۹۶۷ء، ص ۵ - ۷۔

تھا۔ ہاں اس گروہ کے حق پسند علما کی حق پسندی کی داد بھی دینے میں وہ بخل سے کام نہیں لیتے تھے۔
اسلامی موضوعات پر ان کی ایک دو ابتدائی مناظرانہ تحریروں کو چھوڑ کر ان کی پہلی باضابطہ تحریر "حکمائے مغرب اور فلسفۂ تصوّف" ہے جو فروری ۱۹۲۱ء میں "معارف" میں شائع ہوئی۔ اس مضمون میں ماجد نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ مغرب کی بلند پروازیوں کا منتہا حکمت وعقلیت ہے اور وہاں کے اہلِ نظر کا کمال یہ ہے کہ مشاہدہ و تجربہ اور عقل و فکر کی وساطت سے مظاہر کائنات کی توجیہہ و تسخیر کی جا سکے جبکہ اہلِ مشرق وحی و الہام، مراقبہ و مکاشفہ اور اصلاح باطن پر جان دیتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ماجد کا یہ بھی خیال تھا کہ اہلِ مغرب میں بھی ایسے لوگ مل جاتے ہیں جو تصوّف اور اس کی معنویت کو سمجھنے سمجھانے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ اس باب میں انھوں نے ہیرلڈ ہوفڈنگ، ایڈورڈ کیرڈ، ٹیلر، میکٹیگارٹ، نیٹل شپ، روائس، اے بی شارپ، ٹامس ریبو، اور ڈاکٹر منسٹر برگ وغیرہ کے نام گنوائے ہیں جو وجدو وجدانیات اور نفسیات و تصوّف کے رشتوں پر بحث کرتے ہیں۔ ماجد انہیں ایسے حکما کہتے ہیں جو بعض "ارباب قال" ہیں جن کے نزدیک" ہندوؤں کے قدیم ترین یوگ سے لے کر زمانہ حال کے طریقۂ استحضار ارواح تک تمام عجائب و غرائب پر تصوّف کا یکساں اطلاق ہو سکتا ہے۔"[۲۳۱]

مغرب کے ان ماہرینِ نفسیات کے تصوّف آمیز خیالات کے مقابلے میں ماجد مشرق کے صوفیا کے اقوال و ملفوظات کی مثالیں پیش کرتے ہیں اور تصوّف کی مستند کتب سے استشہاد کرتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ نفحات الانس، تذکرۃ الاولیاء، عوارف المعارف، رسالۃ القشیریہ اور کتاب اللمع سے متعدد اقتباسات پیش کرتے ہیں۔ یوں انھوں نے اہلِ مغرب کے اساتذۂ نفسیات اور مشرق کے صوفیا کے خیالات کا اچھا اور فکر افروز تقابل فراہم کر دیا ہے۔ ماجد کا یہ مضمون اس اعتبار سے بھی اہم ہے کہ یہ اس زمانے میں لکھا گیا جب انہیں الحاد سے اسلام کی طرف آئے ابھی دو تین سال کا عرصہ گزرا تھا۔ مضمون کا اسلوب خود چغلی کھا رہا ہے کہ ماجد نے تصوّف اور حقائقِ تصوّف کا تازہ تازہ مطالعہ کیا ہے اور وہ ان حقائق کو جلد از جلد قاری تک پہنچا دینا چاہتے ہیں۔
تصوف کے اس تنوّع اور گہرے مطالعے کے نتیجے میں ماجد نے اس موضوع پر ایک

[۲۳۱] "معارف"۔ فروری ۱۹۲۱ء، ص ۱۰۰

مستقل کتاب "تصوّف اسلام" (۱۹۲۵ء) کے نام سے لکھی جس میں تصوّف پر اکابر لکھنے والوں کے افکار کا خلاصہ اور اُن کے مختصر احوال مع اپنے تبصرے کے شامل ہیں۔

"تصوّف اسلام" جب پہلی بار ہندوستان میں شائع ہوئی تو ملک کے طول و عرض میں اس کی تحسین کی گئی۔ ہندوستان کے اکابر علماء کے علاوہ کیمبرج یونیورسٹی کے مشہور مستشرق نکلسن نے بھی ایک خط کے ذریعے ماجد کو ان کے اس علمی کارنامے پر مبارکباد دیتے ہوئے لکھا کہ یہ طلبۂ تصوّف کے لیے ایک نہایت مفید مقدمہ ہے۔

تصوّف کے بارے میں عموماً دو نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ اوّل یہ کہ تصوف کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ دوم یہ کہ "تصوّف" عین اسلام ہے اور اس کا جوہر اور خلاصہ ہے۔ ماجد نے اپنی کتاب میں یہی دوسرا موقف اختیار کیا ہے۔ ان کے خیال میں "تصوّف" کی اصطلاح کے رواج کے سنہ کا تعیین تو مشکل ہے البتّہ اتنا کہا جا سکتا ہے کہ گروہ (صوفیاء) کے اکابر قدیم پہلے مسلمان تھے، پھر صوفی۔ وہ تصوّف کو اسلام کے مقابل ایک جداگانہ مسلک کی حیثیت سے نہیں لاتے تھے بلکہ اسلام کے ماتحت اسی کی پاکیزہ ترین صورت کہتے تھے۔ وہ اپنے اسلام کو اپنے تصوّف پر مقدم سمجھتے تھے اور تصوّف کو محض اس لیے عزیز و محبوب رکھتے تھے کہ وہ ان کی نظر میں اسلام کی خالص ترین و پاکیزہ ترین تعبیر تھی۔" ۲۳۲

تصوّف میں عجمی و ہندی عناصر کے شمول اور نتیجۃً اس کے مسخ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "تصوّف کی موجودہ مسخ شدہ شکل یونانی اوہام، ایرانی تخیّلات، ہندی مراسم اور دیگر غیر اسلامی عناصر کا ایک معجونِ مرکب ہے جس کے صرف بعض اجزا اسلامی کہے جا سکتے ہیں اور وہ بھی بڑی تلاش و دیدہ ریزی کے بعد نظر آتے ہیں۔ حاشا ثم حاشا یہ اسلامی تصوّف نہیں۔ اسلامی تصوّف وہ تھا جو خود حضرت سرور کائنات کا تھا، جو ابوبکر صدّیق رضؓ و علی مرتضیٰ رضؓ کا تھا۔ جو سلمان و بوذر کا تھا جس کی تعلیم جنید بغدادی و رابعہ بصری نے دی ہے،

۲۳۲ پیش لفظ "تصوّف اسلام"، ص ۴، ۵۔ بعد میں ابن عربی نے اگرچہ تصوّف کو فلسفہ بنا دیا لیکن واضح رہے کہ وہ بھی تصوّف کو تمسّک بالقرآن سے الگ کوئی چیز نہیں سمجھتے تھے۔ اس ضمن میں مولانا اشرف علی تھانوی کی "شیخ ابن عربی کا مسلک" کے ص ۵۔ ۱۶ ملاحظہ ہوں۔

جس کی ہدایت شیخ جیلانیؒ، شیخ سہروردی و خواجہ اجمیری و محبوب دہلوی، خواجہ نقش بندی و مجدد سرہندی کرتے رہے اور جس کی دعوت اس دورِ آخر میں شاہ ولی اللہ دہلوی کی زبانِ قلم دیتی رہی[۲۴۳]

ممتاز مستشرق ابوبکر سراج الدین لکھتے ہیں کہ تصوف کی روح تو حضورِ اکرمؐ ہی کے زمانے میں موجود تھی اور بخاری شریف میں حضورِ اکرمؐ کی جو حدیث مندرج ہے اور جس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ تھے، اس سے دین کی باطنی جہت یعنی طریقت کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے:

"This must not be taken to mean, however, that the exclusive aspect of Sufism has not also its roots in that age. The Prophet gave some teachings which were not intended to become common knowledge. The following tradition which is accepted as genuine by Bukhari, one of the most scrupulously reliable of the traditionists, refers not merely to one such teachig but to a whole category. The speaker is the companion Abu Hurayrah: "I have treasured in my memory two stores of knowledge which I had from the Messenger of God. One of them I have made known; but if I divulged the other, ye would cut my throat." [۲۴۴]

ٹیٹس برک ہارٹ کے خیال میں بھی تصوف کا ماخذ قرآن اور حضورِ اکرمؐ کی ذات ہے۔ ان کے خیال میں اگر قرآن تصوف کا منبع نہ ہوتا تو صوفیاء کو قرآن کی علامتیت و رمزیت اور حضورِ اکرمؐ کے ارشادات پر انحصار کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ لکھتے ہیں:

"The decisive argument in favour of the Muhammadan origin of Sufism lies, however, in Sufism itself. If sufic wisdom came from a source outside Islam, those who aspire to that wisdom -- which is assuredly neither bookish nor purely mental in its nature -- could not rely on the symbolism of the Quran for realizing that wisdom ever afresh, whereas everything that forms an integral part of the spiritual methods of Sufism is constantly and of necessity drawn out of the Quran and from the teaching of the Prophet." [۲۴۵]

---

۲۴۳ پیش لفظ "تصوفِ اسلام"، ص ۵

۲۴۴ ابوبکر سراج الدین: "What is Sufism?"، ص ۱۰۳

۲۴۵ ٹیٹس برک ہارٹ: "An Introduction to the Sufi Doctrine"، ص ۱۷

"تصوّفِ اسلام" میں ماجد نے تصوّف کے خالص نمائندوں کی ان تحریروں کا ملخص پیش کیا ہے جو تصوّف کو اسلام سے الگ کوئی حیثیت نہیں دیتے تھے چنانچہ اس کتاب میں مولانا نے شیخ ابونصر سرّاج کی کتاب اللمع، شیخ علی ہجویری کی کشف المحجوب، ابوالقاسم القشیری کی رسالۃ القشیریہ، شیخ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف، خواجہ نظام الدین اولیاء کی فوائد الفواد، شیخ عطار کی منطق الطیر، جامی کی لوائح اور شیخ احمد الواسطی کی فقرِ محمدی کے مشمولات سے بحث کی ہے اور ان کا ملخص پیش کیا ہے۔ ان ملخصات سے "تصوّف" کی اصطلاح و آغاز اور اس کی معنویت کے باب میں بہت سے اشکالات بھی خود بخود رفع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً معترضین کا ایک گروہ کہتا تھا کہ عہدِ رسالت میں کوئی شخص صوفی کے لقب سے یاد نہیں کیا جاتا تھا، یہ اصطلاح بہت بعد میں ایجاد ہوئی اس لیے اسے کوئی وقعت نہیں دی جا سکتی۔ اس کا جواب دیتے ہوئے سرّاج نے بڑی حکیمانہ بات کہی ہے: "اصحابِ رسول کے لیے کوئی دوسرا تعظیمی لفظ مستعمل ہو ہی نہیں سکتا اس لیے کہ ان کے جتنے بھی فضائل تھے سب سے اشرف و اعظم ان کی فضیلتِ صحابیت تھی کہ صحبتِ رسول تمام بزرگیوں اور فضیلتوں سے بڑھ کر ہے۔ ان کا زہد، فقر، توکل، عبادت، صبر و رضا غرض جو کچھ بھی ان کے فضائل تھے، ان سب پر ان کا شرفِ صحابیت غالب تھا پس جب کسی کو لقبِ صحابی سے ملقب کر دیا گیا تو اس کے فضائل کی انتہا ہو گئی اور کوئی محل ہی باقی نہیں رہا کہ اسے صوفی یا کسی دوسرے تعظیمی لفظ سے یاد کیا جائے۔"[۲۳۶]

ان اکابر کے خیالات کے اقتباس پیش کرنے کے ساتھ ساتھ ماجد آج کے تصوّف کی صورتِ حال پر بھی لطیف تبصرے کرتے چلے گئے ہیں مثلاً طریقِ ملامت کے سرخیل ابوحمدون قصار کے ذکر کے بعد حضرت ہجویری نے حصولِ ملامت کی تین صورتیں بتائی ہیں یعنی راست رفتن، قصد کردن، ترک کردن اور اس تیسری صورت کو سر تا سر نامحمود قرار دیا ہے کیونکہ اس کا نتیجہ "کفر و ضلالتِ طبعی" ہوتا ہے۔ اس پر کاٹ دار تبصرہ کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں:

آج جو سبز پوش یا سُرخ پوش یا کسی اور رنگین لباس میں ملبوس اپنے کو سلسلۂ ملامتیہ میں منسلک بتاتے اور طرح طرح کی خلافِ شرع حرکتیں علانیہ کرتے رہتے ہیں، وہ عموماً اسی تیسرے

۲۳۶ "تصوّفِ اسلام"، ص ۲۲

طریقے" ترک کردن" پر عامل ہیں اور اپنی نیم فاسقانہ بلکہ نیم کافرانہ روش کا نام فقر و تصوّف رکھا ہے"۔[۲۳۷]

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ماجد کا موقف یہ ہے کہ تصوّف اپنی اصلی صورت میں اسلام سے الگ ہوناتو کجا اسی کی کامل ترین صورت ہے۔ ان کے خیال میں" اس میں بیرونی عنصروں کی آمیزش تو اس وقت شروع ہوئی جب خود تصوّف میں انحطاط شروع ہو چکا تھا"۔[۲۳۸] ابو بکر سراج الدین نے یہی بات بہ رنگ دگر یوں کہی ہے کہ یہ عناصر تصوّف میں اس وقت داخل ہوئے جب وہ مضبوط بنیادوں پر استوار ہو چکا تھا لہٰذا ان کا ذکر بے معنی ہے، حالانکہ ہمارے خیال میں ان کا ذکر نہایت ضروری ہے تاکہ اصل کی چہرہ نمائی ہو سکے۔

زیرِ نظر رسالے میں ماجد نے صوفیا کے افکار کا تقابل کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے موقف کی تائید میں دیگر شواہد بھی مہیا کیے ہیں یوں یہ کتاب صرف چند اکابر تصوّف کے افکار ہی پر مشتمل نہیں رہی بلکہ ایک طرح سے تصوّفِ اسلامی کی اجمالی تاریخ بھی بن جاتی ہے اور یہی اس کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ ماجد اجمال کے فن سے واقف تھے اور یوں انھوں نے مختصراً تصوّف کی روح کاغذ پر منتقل کر دی ہے۔

باب ہفتم میں ماجد نے ایک مشہور شعر یعنی

؎ عطار روح بود و سنائی دو چشم او ۔ ما از پئے سنائی و عطار آمدیم، کو رومی کا شعر بتایا ہے۔ یہ غلطی تنہا ماجد سے نہیں ہوئی۔ بہر حال جدید تحقیق کی رو سے ثابت ہو چکا ہے کہ یہ شعر رومی کا نہیں ان کے بیٹے بہاء الدین ولد کا ہے۔[۲۳۹]

اسی طرح انھوں نے باب دوم میں "کتاب اللمع" کو عربی میں تصوف کی قدیم ترین معلوم و موجود کتاب"[۲۴۰] قرار دیا ہے جبکہ جدید ترین تحقیق کے مطابق ابو بکر کلاباذی کی "تعرف"

---

۲۳۷ " تصوّفِ اسلام" ، ص ۵۱

۲۳۸ ایضاً ، ص ۹۶

۲۳۹ دیکھیے ڈاکٹر محمد ریاض کی کتاب " اقبال اور فارسی شعراء" ، ص ۶۵

۲۴۰ " تصوّفِ اسلام" ، ص ۳۹

قدیم ترین کتاب ہے جس کی عظمت اور انفرادیت کا اعتراف کرتے ہوئے سہروردی المقتول نے فرمایا تھا " لولا التعرف لما عرف التصوف " (اگر کتاب تعرّف نہ ہوتی تو کوئی تصوّف نہ جان سکتا) [۲۴۱]

پھر انھوں نے لوائح جامی میں لائحوں کی تعداد ۳۴ بتائی ہے ۔ ون فیلڈ اور قزوینی نے باہم اشتراک سے لوائح کا جو مستند قلمی نسخہ مع انگریزی ترجمہ کے شائع کیا ہے، اس میں یہ تعداد تیس بنتی ہے ۔

" تصوّفِ اسلام " تصوّف پر اکابر کے خیالات کا عطر تو پیش کر دیتی ہے لیکن اس میں نہ تو تصوّف کے مشتقات کے ضمن میں تفصیل ملتی ہے جیسی مثلاً علامہ لُطفی جمعہ کے یہاں اور نہ اس خیال پر بحث کہ تصوّف سامی مذہب کے خلاف آریائی ردّ عمل ہے ۔ واضح رہے کہ یہ خیال براؤن نے اپنی " تاریخ ادبیاتِ فارسی " میں پیش کیا تھا جبکہ نکلسن اور خاص کر ٹیٹس برک ہارٹ نے اس خیال کی عالمانہ انداز میں تردید کی ہے [۲۴۲] اسی طرح رالف آسٹن نے بھی اس امر پر تفصیلی بحث کی ہے [۲۴۳]

بہر حال اس کتاب سے اس بڑی حقیقت کی بخوبی نشاندہی ہوتی ہے کہ تصوّف دراصل احسان ہے : ان تعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک اور تصوّف کی سب سے بڑی کرامت تمسک بالقرآن والسنۃ ہے [۲۴۴]

---

[۲۴۱] تفصیل کے لیے دیکھیے " تعرّف " (مترجمہ و مرتبہ ڈاکٹر پیر محمد حسن)، ص ۱۱ ـ ۳۶

[۲۴۲] دیکھیے " An Introduction to Sufi Doctrine " کے ص ۱۸، ۱۷

[۲۴۳] دیکھیے اس کا عالمانہ مضمون " Sufism & Its World View " مطبوعہ رسالہ " Ultimate Reality & Meaning " جلد ۳، شمارہ نمبر ۱ (۱۹۸۰ء)

[۲۴۴] اور تو اور تصوّف کے سلسلۂ رفاعیہ (جو خلافِ شریعت اعمال کی وجہ سے نیک نام نہیں) کے بانی الشیخ احمد الرّفاعی کی " کتاب حکم رفاعیہ " میں بھی بار بار سنّت سے انسلاک پر زور دیا گیا ہے مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں کہ " شرع اور عمل کی دو دیواروں کے اندر رہ " تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور کے ص ۱۱ ـ ۲۵

؎ بیرون قبر لاف کرامت چہ می زنی ایمان اگر بگور بُری، صد کرامت است

تصوّف سے اسی نظری و قلبی لگاؤ کا نتیجہ تھا کہ ماجد اپنی جملہ دینی تحریروں میں قرآن و سنّت کے ساتھ السلاک کی دعوت دیتے رہتے اور نماز کو اسلامی تعلیمات کا نہایت اہم رکن مان کر قیام صلوٰۃ پر زور دیتے۔ ان کی "سچّی باتیں" دینی، تہذیبی، فکری، سماجی اور اخلاقی موضوعات کی جامع ہوتی تھیں اور فکر و تدبّر اور خیال افروزی کے ایسے قیمتی عناصر کی حامل ہوتی تھیں کہ ہندو پاکستان کے بیشتر اخبارات و جرائد اُنھیں نقل کرتے تھے۔ وہ قرآن حکیم، سیرتِ نبوی، اسوۂ صحابہ اور سیرتِ صوفیہ سے اکثر ایسے مقامات چُن لیتے تھے جن کی روشنی میں عہدِ حاضر کے مسلمانوں اور مسلم تہذیب کی رہنمائی کا فرض انجام دیا جاسکے: "سیرتِ نبوی سے متعلق کوئی سی کتاب اُٹھالیجیے اور اس کے مطالعہ کے بعد یہ سوچیے کہ رسولِ خدا ؐ کی زندگی کا مرکزی نقطہ کیا تھا؟ سب سے زیادہ عزیز حضورؐ کو کون سی شے تھی؟ سب سے زیادہ محبوب مشغلہ حضورؐ کا کیا تھا؟ اس کے جواب میں صرف ایک شے آپ کو ملے گی، "عبادتِ الٰہی"۔ شب و روز میں کتنی زائد نمازیں آپؐ پڑھتے تھے۔۔۔ ہر مہینے کتنے روزے آپؐ لگا تار رکھا کرتے تھے۔ صدقات و خیرات دینے پر آپؐ ہر وقت کیسے آمادہ و مستعد رہتے تھے۔ حج و عمرہ کی برکتیں آپؐ کو کس قدر عزیز تھیں۔ اُٹھتے بیٹھتے، کھاتے پیتے، سوتے جاگتے، چلتے پھرتے اور اس طرح کی چھوٹی بڑی تمام بشری ضرورتوں کے شروع اور آخر میں آپؐ کس طرح دُعاء و ذکرِ الٰہی کا اہتمام کرتے تھے۔ خدمتِ خلق پر آپؐ کس درجہ حریص تھے، خوفِ خدا سے آپؐ کس بڑی حد تک لرزاں و ترساں رہتے تھے۔ قناعت و ایثار سے ذاتِ مبارک کیسی لبریز تھی۔ یہ تمام خصوصیات آپ کو سیرتِ اقدس کے ہر ہر جزئیہ میں نمایاں نظر آئیں گے۔"

"یہ نہ تھا کہ آپؐ کی زندگی دُنیا سے الگ بالکل گوشہ نشینی کی ہو۔ آپ کے سر تو اس قدر کام رہتے تھے کہ کسی بڑے سے بڑے کاروباری شخص کے پاس بھی اس سے زائد کام نہیں ہوسکتے۔ کہنا چاہیے کہ سفر و حضر، جلوت و خلوت کے تمام مشغلوں، ساری مصروفیتوں اور کُل کاروبار کی اصلی کنجی صرف طاعتِ باری و یادِ خدا تھی۔"

"اس کے بعد آپ اپنی زندگی پر غور فرمائیے، آپ کی رغبت و دلچسپی، آپ کے ذوق و شوق،

آپ کی توجہ و کوشش کی مرکز کون سی چیزیں ہیں۔ خوشنما کپڑے، لذیذ کھانا، آراستہ مکان، بیوی، اولاد، بڑی تنخواہ و نام و نمود، دھوم دھام کے جلسے، نوکر چاکر، سازوسامان، بس یہی چیزیں یا وہ چیزیں جو اسی قبیل سے ہیں۔ ایک بڑی تعداد تو ایسی ہے جو عبادت کو سرے سے غیر ضروری ہی سمجھے ہوئے ہے۔ لیکن جو لوگ بظاہر نماز و روزہ کے پابند ہیں وہ بھی اپنی جگہ پر سوچیں کہ آیا ان فرائض کو ادا کرنا اپنے سر سے محض ایک بار کا اتارنا خیال کرتے ہیں یا ان اعمال کو دلی ذوق و شوق سے بھی ادا کرتے ہیں۔۔۔ جب ہم اسلامی زندگی کے صحیح مرکز سے دور جا پڑے ہیں جب ہم نے خدا کی بنائی ہوئی ترتیب زندگی کو اس قدر الٹ دیا ہے، جب بجائے عبادت کے ہم نے لذات مادی کو اپنا مقصدِ زندگی قرار دے لیا ہے تو ایسی حالت میں اگر ہم اسلام کی دینی و دنیوی دونوں قسم کی برکتوں سے محروم ہو گئے ہیں تو اس میں حیرت کی کیا بات ہے۔"[۲۴۵]

مسلم کلچر کا ایک بڑا المیہ یہ ہے کہ اس کے حامل مدت سے اصلاح احوال کی کوششوں میں مصروف ہیں لیکن عملی کامیابی حاصل نہیں ہو پا رہی۔ آخر اس بے برکتی اور عدم نتیجہ خیزی و ناکامی کا سبب کیا ہے۔ ماجد اپنے مضمون "بنیادِ کار" میں اس کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم نے اصل کو چھوڑ کر فروع کو پکڑ لیا ہے۔ "ترقی و اصلاح کا ہنگامہ ایک مدت سے برپا ہے لیکن اب تک جو اسے عملی کامیابی نہیں ہوئی ہے اس کا سبب یہی اور شاید صرف یہی ہے کہ ہم بنیادِ کار کی طرف سے غافل و بے پروا ہو کر ساری توجہ دیواروں کے نقش و نگار اور چھت کی کڑیوں اور شہتیروں پر صرف کرتے رہے ہیں۔

" ہم نے خدا کی بنائی ہوئی شاہراہ کو کیوں چھوڑ دیا۔ وہ شاہراہ یہی "تمسک بالکتاب" ہے۔ ہمارے ہر جھگڑے کو چکانے والی، ہمارے ہر اختلاف کا فیصلہ کرنے والی، ہمیں ہر معاملہ میں راہ ہدایت دکھانے والی صرف کتاب الٰہی ہونی چاہیے۔ قانون سرکاری کی دفعات، مغربی سائنس کی تحقیقات، ارسطو و افلاطون کی عقل آرائی، اسپنسر و برگساں کی فلسفہ تراشی ہمارے لیے سب بے کار ہے۔ کسی فقیہ یا صوفی کا قال یا حال ہمارے لیے ہر صورت میں دلیل قطعی کا حکم نہیں رکھ سکتا۔ ہمارا اصلی حاکم، حقیقی ہادی، اکیلا رہبر ہر حال اور ہر صورت

[۲۴۵] "سچ"۔ یکم مئی، ۱۹۲۵ء، ص ۱

میں، ہر موقع اور ہر محل پر، ہر ملک اور ہر زمانہ میں صرف کلامِ ربانی ہے۔"[۲۴۶]

ماجد اسلام کو ایک متحرک اور فعال مذہب سمجھتے تھے اور بجا طور پر خیال کرتے تھے کہ اس کے جیسے تحرک کی مثال دُنیا کے کسی اور مذہب میں نہیں مل سکتی کیونکہ مذاہبِ سابقہ تمام تر قسلی یا گروہی تھے، ان کے برعکس اسلام ایک آفاقی اور عالمگیر دین ہے: "یہ حرکت اور زندگی جو اس مذہب میں ہے اس کی نظیر کہیں اور ملے گی؟ یہ چوبیس گھنٹوں والا زندہ، بیدار، متحرک مذہب اسلام ہی ہے یا کوئی اور؟ اس مستمر، مستقل، ہمہ وقتی، ہمہ جائی ڈسپلن کی، بیداری کی، چستی کی، مستعدی کی، تازگیِ تعلق کی مثال دُنیا کی کسی بڑی سے بڑی ڈسپلن والی فوج میں ملے گی؟۔۔۔ حیف ہے کہ جس قوم یا اُمّت کے اندر خود اتنا زبردست نظم، ایسی عظیم الشّان تنظیم موجود ہو، اس کے افراد ثابت ہوں کارزارِ حیات کے کسی معرکہ میں، دُنیا و عقبیٰ کے کسی میدان میں بھی سُست اور کاہل، پست ہمت اور ناکارے، غافل و خوابیدہ"[۲۴۷]

سوال یہ ہے کہ کارزارِ حیات کے معرکوں میں اُمّتِ مسلمہ ناکام کیسے ہوگئی۔ اس ضمن میں ماجد کا تجزیہ وہی ہے جو ان سے پہلے اقبال کر چکے تھے۔ یعنی مسلم ملّت میں خود احتسابی کا فقدان۔ اقبال نے کہا تھا

ع صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم   کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

ماجد کہتے ہیں "ساری ملّت کی، وہ کسی ملک و خطّہِ زمین کی ہو، ذہنیت خوشامد پسندانہ ہو کر رہ گئی ہے اور اُمّت کا مزاج وہ بن گیا ہے جو رئیسوں، نوابوں، راجوں مہاراجوں کا ہوتا ہے۔ بات بات پر داد دیے جائیے۔ قدم قدم پر واہ وا اور سبحان اللہ کے پھول برساتے جائیے۔ پدرم سلطان بود کے نعرے لگاتے جائیے۔ ہم وہ ہیں جنھوں نے فرعون کے تخت الٹ دیے تھے۔ نمرودوں کا غرور خاک میں ملا دیا تھا۔ ہر علم و فن میں ہمارے جھنڈے گڑے ہوئے تھے۔ یورپ ہمارا شاگرد تھا۔ جب تک رعایت اس ذہنیت کی رکھیے خط پر خط تائید بلکہ عقیدت مندی کے چلے آئیں گے۔۔۔۔ لیکن یہاں اس راہ سے ہٹیے، قلم کو احتسابِ نفس کی طرف

۲۴۶ "سچ" - ۲۰ مارچ ۱۹۲۵ء، ص ۳

۲۴۷ سچّی باتیں (مرتبہ: حکیم ہلال اکبرآبادی)، ص ۱۸۷، ۱۸۸۔

مائل کیجیے تو بس پھر کچھ نہ پوچھیے، داد تحسین کی بجائے ملامتوں کی بوچھار ہر طرف سے ہونے لگے گی" ۲۴۷

ایک زندہ، متحرک، روشن ضمیر، چشم کشا اور آفاق بیں عالم کی طرح ماجد اپنے گرد و پیش کے حالات و کوائف اور احوال و ظروف سے پوری طرح آگاہ تھے۔ تہذیب جدید جو خطرات اپنے ساتھ لائی تھی وہ کھری مادہ پرستی تھی اور اسی مادّہ پرستی کی کوکھ سے مذہب بیزاری اور مذہبی بے اعتنائی و بے حسی نے جنم لیا تھا سیکولرزم کا نعرہ بظاہر "رہو اور رہنے دو" کا خوشنما علم بلند کر دیتا ہے لیکن فی الواقع یہ افراد و قوم میں ریاکاری اور گہری فریب کاری کو جنم دیتا ہے اور نفس مذہب کا قاتل ہے۔ اصلاً یہ ثمرہ بھی تہذیب مغرب کا لایا ہوا ہے، اس لیے ماجد جہاں تہذیب مغرب کو "یاجوجی تمدّن" کہہ کر رد کر دیتے ہیں وہیں اس کے انڈوں بچوں سے بھی صرف نظر نہیں کرتے۔ لکھتے ہیں: "اسلام کے عین مقابل کی جو چیز ہے وہ فلاں مذہب یا فلاں الہیاتی عقیدہ نہیں بلکہ وہ سیکولرزم ہے۔ لادینی یا نفس دین سے بے تعلقی اور اس کا تعلق کسی ایک ملک یا قوم سے نہیں برطانیہ یا ولایات متحدہ امریکہ سے نہیں، روس سے نہیں بلکہ ایک ہی وقت میں برطانیہ، روس، جاپان، امریکہ، آسٹریلیا یا یوں کہیے کہ افریقہ، امریکہ، یورپ، ایشیا، آسٹریلیا کے سارے ہی ترقی یافتہ ملکوں سے ہے۔ جو تہذیب و تمدّن اس وقت قدم قدم پر آپ کی راہ ایمان و توحید روکے ہوئے ہے اور صدیوں قبل چاہے فرنگی ہو اب ہرگز فرنگی نہیں، آفاقی ہے۔ ساری دنیا اس کے رنگ میں رنگی جا چکی ہے یا رنگی جا رہی ہے۔ مقابلہ مغرب و مشرق کا نہیں بیسویں صدی اور اس سے پیشتر کی صدیوں کا ہے۔ فلسفۂ تاریخ کا ایک مشہور ترین زندہ مبصر و مفکر آرنلڈ ٹائن بی ہے۔ اس نے بڑی صراحت سے اپنی کتابوں میں لکھا ہے کہ دنیا میں مقابلہ اگر اس وقت صرف "جمود" اور "ترقی" کے درمیان ہے۔ سیاسی، اخلاقی، تجارتی ہر قسم کے سیکولرزم کی بنیاد تو تعلیمی سیکولرزم ہے۔ جب تعلیم ہی ایک بے خدا دنیا کی بنیاد پر ہوتی ہے تو کائنات کی ہر شے قدرۃً بے خدا معلوم ہونے لگتی ہے اور علم و فن کے ہر ہر شعبہ میں خدا کی ہستی ایک

۲۴۷ سچی باتیں مشمولہ "صدق جدید" ۔ ۳۰ جون ۱۹۶۷ء

غیرضروری اور محض زائد مفروضہ بن کر رہ جاتی ہے تو اس کی سد ھار اگر منظور و مطلوب ہے تو لازمی ہے کہ دُنیا میں اس وقت جو پچاسوں سیکڑوں زبانوں کے روئے زمین کے ایک ایک خطہ میں ہزارہا ہزار یونیورسٹیاں، اکادمیاں کالج اور علمی و فنی ادارے قائم ہیں۔۔۔ ان میں بجائے اباحیت و لادینی کے خدا پرستی کی روح داخل کی جائے۔۔۔ اب سوال عملی حل کا ہے۔"[۲۴۹]

تہذیب جدید کی گمراہیوں کی عالمگیریت کوئی نظری شے نہیں، ایسی چیز ہے جو ہر آنکھ والے کو نظر آ رہی ہے۔ محمد حسن عسکری نے بھی ان گمراہیوں کے بارے میں وہی موقف اختیار کیا ہے جو ماجد کا تھا۔ "پہلے گمراہیوں کا دائرہ بہت ہی محدود ہوتا تھا رقبے کے لحاظ سے بھی اور گمراہوں کی تعداد کے لحاظ سے بھی۔ علماء جیسے ہی ان گمراہیوں کی نوعیت واضح کرتے تھے، یہ گمراہیاں یا تو بالکل غائب ہو جاتی تھیں یا ان کا زور ٹوٹ جاتا تھا مگر نئی گمراہیوں کا دائرہ عالمگیر ہے اور ان سے مسلمان ہی نہیں بلکہ ہر مذہب کے لوگ متاثر ہو رہے ہیں۔ پھر ان گمراہیوں کا دائرۂ اثر اور دائرۂ کار روز بروز بڑھتا ہی جا رہا ہے۔"[۲۵۰]

ماجد کا شمار ان چند گنے چنے علمائے اسلام میں ہوتا ہے جنھوں نے اس سیلاب زمیں گیرد فلک رس کے آگے بند باندھنے کی کوششیں کیں۔ چنانچہ کہیں وہ مغربی جمہوریت کے خلاف صف آرا نظر آتے ہیں، کہیں اشتراکیت کے خلاف، کہیں سیکولرزم کے خلاف اور کہیں الحاد و بے دینی کی علمبردار تہذیب مغرب کے خلاف۔ انھوں نے مغرب پرستی کے اس خطرے کا کھوج حضور اکرمؐ کی ایک حدیث سے بھی لگایا ہے جو صحیح بخاری میں مرقوم ہے اور جس کا مفہوم یہ ہے کہ قیامت کی علامتوں میں سے پہلی چیز ایک آگ ہے جو لوگوں کو مشرق سے مغرب کی جانب ہنکا کر لے جائے گی۔ ماجد اس کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "روایت صحیح بخاری کی ہے جس کی صحت میں کلام نہیں۔ رسول برحقؐ کی نگاہِ کشفی کا ایک مشاہدہ بیان ہو رہا ہے کہ جب نظم کائنات کے زیر و زبر ہونے کا وقت قریب آنے لگے گا تو اس کی ایک ابتدائی علامت یہ ہوگی کہ <u>ایک ایسی آگ لگے گی جو لوگوں کو مشرق سے ہنکا ہنکا کر مغرب کی جانب لے جائے گی۔" آگ"</u>

---

[۲۴۹] "صدق جدید" - ۲۶ مئی ۱۹۶۷ء

[۲۵۰] "جدیدیت یا مغربی گمراہیوں کی تاریخ کا خاکہ" - ص ۱۵

جس لفظ " نار " کا ترجمہ کیا گیا ہے وہ مجازاً بہت سے معنی میں آتا ہے ۔ " نارالحرب" (آتشِ جنگ)، " نارالعداوت " (آتشِ عداوت) وغیرہ بھی ۔ شارحینِ حدیث نے یہاں سے فتنہ مراد لیا ہے اور اس آگ کو فتنہ کی آگ قرار دیا ہے ۔ ۔ ۔ ۔"

" آپ کے کانوں نے یہ سنا ، آپ کی آنکھیں آج دیکھ رہی ہیں ؟ مشرق آپ کی آنکھوں کے سامنے کس تیزی اور کس قوت کے ساتھ مغرب کی جانب ہانکا جارہا ہے ؟" [۲۵۱]

تہذیبِ مغرب ، اس کے مفاسد ، مادہ پرستی ، جسم پرستی ، فحاشی ، اباحیت پرستی ، عیاری ، ڈپلومیسی ، اسراف و تبذیر اور فکری چیندسے پن کو ماجد نو بنو طریقوں سے بے نقاب کرتے رہے ، کبھی اپنی زبان سے کبھی خود اہلِ مغرب کے حق پرستوں کے افکار کے خلاصوں کی صورت میں ؛ چنانچہ اس ضمن میں "مضامینِ ماجد" میں شامل ان کے مضامین " تہذیبِ لندن کی کہانی " اور " ایک مغربی کی مشرقیت " خصوصیت سے قابلِ توجہ ہیں جن میں مغرب کی بے لگام آزادی اور جنسی بے راہ روی کا حکیمانہ تجزیہ کیا گیا ہے ۔

تہذیبِ مغرب چونکہ دانشِ نورانی کی بجائے دانشِ برہانی کو اپنا امام سمجھتی ہے اس لیے اس نے قدم قدم پر ٹھوکریں کھائی ہیں جس کا نتیجہ اس نے یہ نکالا کہ یہ نظامِ کائنات اوّل تو بغیر کسی حکیمِ مطلق کی رہنمائی کے چل رہا ہے اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اس کائنات کا ایک خالق ہے بھی تو اس کی ایک مثال اس معمار کی ہے جو مکان بنا کر پھر اس کی طرف سے مطلق غافل ہو جائے ۔ مغرب میں سترھویں صدی میں یہی فلسفہ " Deism " کے نام سے معروف ہوا ۔ گویا کائنات ، خدائے مطلق نام کی کسی ذات کی محتاج نہیں ہے ۔ دہریوں کی منطق یہ ہے کہ اگر خدا موجود ہوتا تو یقیناً دنیا میں ہونے والے ظلم و ستم کا ہاتھ روک لیتا ۔ اس بے مغز اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ماجد نے خوب حکیمانہ نکتہ طرازی کی ہے : " ہستیٔ باری تعالیٰ کے خلاف یہ مغالطہ نیا نہیں ۔ ۔ ۔ بعض یونانیوں نے تو اپنی عقل کو عاجز پاکر یہ نظریہ پیش کر دیا کہ خدا موجود تو ہے لیکن قادرِ مطلق نہیں ۔ اس کی قدرت محدود سی ہے بلکہ بعض نے تو صرف صفتِ علم کو محدود مانا ہے اور کہا ہے کہ خدا علیمِ کُل نہیں ۔ اس کا علم محیطِ کُل اور جزئی و کُلی حادث و

[۲۵۱] " سچی باتیں " (مرتبہ : ہلال اکبر آبادی) ، ص ۱۱۲ ، ۱۱۳

قدیم پر یکساں حاوی نہیں "۔

" اصلی اور گہرا مغالطہ ایسے سارے استدلالوں میں یہ ہے کہ انسان کی نظر اپنے مشاہدہ کی جزئیت در جزئیت پر نہ گئی اور اپنے جزئی در جزئی اور اقل قلیل مشاہدہ کو اس نے کُل کا قائم مقام سمجھ لیا اور یہ خیال ہی نہ کیا کہ اس کا بڑے سے بڑا اور وسیع سے وسیع مشاہدہ بھی اس عالم کے کل مشاہدات سے کیا نسبت رکھتا ہے "۔ [۲۵۲]

تہذیبِ مغرب کے ساتھ ہی جڑا ہوا ایک مسئلہ مستشرقین کا ہے۔ تہذیبِ جدید نے "استشراق" کو باقاعدہ ایک پیشہ اور فن بنا کر پیش کیا ہے۔ علومِ انسانی کا کوئی شعبہ اس قدر بدقسمت واقع نہیں ہوا جتنا اسلامیات، کیونکہ اس کے ضمن میں مستشرقین نے جس جہالت، دجل، فریب کاری اور صلیبی جنگوں کی خفت مٹانے کے لیے جس تعصب اور تنگ نظری سے کام لیا ہے اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ملتی۔ ماضی میں گروہِ مستشرقین اسلام کا علم اس لیے نہیں حاصل کرتے تھے کہ اس سے ان کے ذہن کو روشنی ملے بلکہ محض اس لیے کہ وہ اسلام کے دامن پر دھبے دکھا سکیں۔ اس ضمن میں Peter the Venerable کا نام لیا جا سکتا ہے جس نے قرآنِ حکیم کے پہلے لاطینی ترجمے کی حوصلہ افزائی کی اور جو اسلام کے خلاف خود بڑی زہرناک دشنام طرازی کر چکا تھا۔ کیمبرج یونیورسٹی کے شعبہ عربی کا اوّلین کرسی نشین وہ شخص تھا جس نے قرآن کا رَد لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔ گو وہ اسے پایۂ تکمیل کو نہ پہنچا سکا۔ وقت کے ساتھ ساتھ اس تعصب میں کمی تو ضرور واقع ہوئی لیکن یہ کہنا کہ اس بیسویں صدی میں یہ تعصب یک قلم ختم ہو چکا ہے، سوائے ایک خوش فہمی اور خود فریبی کے اور کچھ نہیں۔

گروہِ مستشرقین میں بیشتر وہ لوگ رہے ہیں جو پادری اور مشنری تھے اور ان کا اسلام سے تعصب سامنے کی بات ہے۔ پھر بعض نے اسلام کا مطالعہ اپنی "کیریر سازی" کے لیے کیا۔ واقعہ یہ ہے کہ ان مستشرقین کی بظاہر حیران کن تحقیقات کی تہ میں جو حواشی، تعلیقات اور مصادر و مراجع کے بھاری بھرکم پن کے ساتھ قاری کو مرعوب کرتا ہے، ظن و تخمین اور ادعائیت کا ایک ایسا غیر علمی انبار لگا ہوتا ہے جس کا کوئی ٹھوس ثبوت سرے سے موجود ہی نہیں ہوتا۔

[۲۵۲] " دہریت کی منطق " (عبدالماجد)، مشمولہ "صدقِ جدید" ۱۸ / مارچ ۱۹۹۶ء، ص ۵

اب تک مستشرقین کا سارا زور قرآن کے یہودی وعیسوی منابع ثابت کرتے تک رہا ہے حالانکہ اگر قرآن کہیں صحف سابقہ سے مماثل بھی ہے تو اس کا سبب یہ نہیں کہ اس کا ذخیرۂ رشد و استرشاد اور حکمت و صداقت یہودیت وعیسائیت سے ماخوذ ہے بلکہ یہ ہے کہ ان تمام مذاہب الوہی کا منبع وحی الٰہی ہے۔ پھر ان مستشرقین کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ قرآن "تنزیل لفظی"[۲۵۳] کیسے ہو سکتا ہے۔

ماجد نے استشراق کے ان منفی رویوں پر متعدد بار لکھا چنانچہ "صدقِ جدید" میں ان کے دو مضامین خاص اس بحث پر قابلِ ذکر ہیں یعنی "اسلام پر مستشرقین کی نظر کرم" اور "ایک مستشرقانہ اپیچ"۔ جدید مستشرقین کے ضمن میں ماجد لکھتے ہیں "ریسرچ کے معنی ان (مستشرقین) کے ہاں ٹھہر گئے ہیں، مسلّمات و یقینیات میں شک و شبہ پیدا کرنا اور ان میں رخنے ڈالنا۔ گویا بات کہی جائے دھیمے اور خوشگوار لہجے میں لیکن اثر اس سے بھی پڑھنے والے پر بے یقینی اور تشکیک ہی کا پڑے اور اس کی بنیاد ضروری نہیں کہ اسلام دشمنی ہی پر ہو۔ یقین کی جگہ بے یقینی، سکون کی جگہ مسلسل بے چینی اور اطمینان کی جگہ بے اطمینانی فرنگی ذہنیت کی سرشت میں داخل ہو چکی ہے اور اس کا اظہار ان کے سارے ہی علمی و تحقیقی کاروبار میں ہو رہا ہے۔ ہمارے نقطۂ نظر سے ایک مصیبت و لعنت اور ان کے زاویۂ نظر سے دلیل ترقی و ارتقائے تعقل"[۲۵۴]

دوسرے مضمون میں جس کا ابھی اوپر ذکر ہوا، ماجد نے ان علماء کی کم علمی اور خود فریبی پر افسوس کا اظہار کیا ہے جن کے خیال میں مستشرقین کا گروہ نظر انداز کر دینے کے قابل ہے۔

---

[۲۵۳] ایچ اے آر گب جو مستشرقین میں نسبتاً معتدل عالم مشہور ہے وہ قرآن کے تنزیل لفظی ہونے کے متعلق بظاہر کوئی رائے نہیں دیتا لیکن اس کے بین السطور سے بھی صاف تشکیک آفرینی کی بو آتی ہے۔ اپنی کتاب "Mohammadanism" میں لکھتا ہے:

"Whatever the psychological explanation may be, it is difficult to resist the conclusion that the term "revelation" was confined to those utterances which were not consciously produced and controlled by the Prophet and seemed to him to have been put into his mouth from without." ص ۳۰

[۲۵۴] "صدقِ جدید"۔ ۲۵ اکتوبر ۱۹۶۳ء، ص ۵

ہمارے ہاں کے علماء اب تک یہ سمجھ رہے ہیں کہ فتنۂ استشراق صرف دس بیس یا سو پچاس افراد تک محدود ہے یا صرف چند فرسودہ اور گھسے پٹے موضوع ہیں جن پر وہ اب تک لکھے چلے جارہے ہیں اور ادھ درجن کے میں پڑے ہوئے ہیں۔ سینکڑوں نہیں ہزاروں کی تعداد میں ایسے شخص امریکہ اور یورپ میں ہیں جو اپنی زندگیاں اسلامیات پر لکھنے لکھانے کی نذر کیے ہوئے ہیں اور ہالینڈ، برطانیہ، فرانس، جرمنی، روس، اٹلی، کینیڈا، امریکہ، سویڈن، لبنان وغیرہ میں بیسیوں نہیں پچاسوں بڑے بڑے مرکز ایسے قائم ہیں جہاں دن رات یہی کام ہو رہا ہے۔[۲۵۵]

اس فتنے کا احساس عرب دنیا کے نامور محقق ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی مرحوم کو بھی ہو چکا تھا اور ممتاز مصری عالم اسے ایل طیاوی کو بھی۔ اول الذکر نے اس موضوع پر ایک مختصر مگر چشم کشا کتاب "المستشرقون والاسلام" بھی لکھی تھی سباعی نے استشراق کے سیاسی محرکات کے ضمن میں بڑی اہم بات لکھی ہے کہ "مستشرقین عام طور پر مشرق میں مغربی حکومتوں اور اقتدار ہراول دستہ رہے ہیں۔ مغربی حکومتوں کو علمی کمک اور رسد پہنچانا ان کا کام ہے۔ وہ ان مشرقی اقوام و ممالک کے رسم و رواج، طبیعت و مزاج، طریق بود و ماند اور زبان و ادب بلکہ جذبات و نفسیات کے متعلق صحیح اور تفصیلی معلومات بہم پہنچاتے ہیں تاکہ ان پر اہل مغرب کو حکومت کرنا آسان ہو۔"

"قرآن، سیرت نبوی، فقہ و کلام، صحابۂ کرام، تابعین، ائمہ، مجتہدین، محدثین، فقہا، مشائخ و صوفیا، رُواۃ حدیث، فن جرح و تعدیل، اسماء الرجال، حدیث کی حجیت، تدوین حدیث، فقہ اسلامی کے مآخذ، فقہ اسلامی کا ارتقاء، ان میں سے ہر موضوع کے متعلق مستشرقین کی کتابوں اور تحقیقات میں اتنا تشکیکی مواد پایا جاتا ہے جو ایک ایسے حساس و ذہین آدمی کو جو اس موضوع پر وسیع اور گہری نظر نہ رکھتا ہو، پورے اسلام سے منحرف کر دینے کے لیے کافی ہے۔"[۲۵۶]

جس طرح ماجد نے اپنی تفاسیر میں تفحص، تحقیق، تفتیش اور تنقیح کا عمدہ معیار قائم کیا، اسی طرح "صدق" کے صفحات میں بھی وہ مذاہب عالم کے بارے میں اپنی تازہ ترین تحقیقات

[۲۵۵] "صدق جدید"، ۷ اکتوبر ۱۹۶۶ء، ص، ۵

[۲۵۶] اسلام اور مستشرقین (ترجمہ: مولانا سلمان شمسی ندوی)، ص ۱۲، ۱۴

سے اپنے ناظرین کو مطلع کرتے رہتے تھے اس باب میں انھوں نے بیسیوں مضامین لکھے جن میں "دینِ مسیح پر تازہ روشنی"[۲۵۷]، "بائیبل کی ایک جھلک"[۲۵۸]، "انسائیکلوپیڈیا آف اسلام"[۲۵۹] "زہر کی آمیزش"[۲۶۰] اور "قتلِ مسیح سے یہود کی بریت"[۲۶۱] نہایت اہم ہیں۔

عہدِ جدید میں تازہ فکریات و انکشافات نے جو اشکالات ذہنوں میں پیدا کر دیے تھے، اُن کو دُور کرنے میں ماجد نے مقدور بھر اپنے قلم کو متحرک رکھا۔ ان میں بعض اشکالات تو قدما کے ذہنوں میں بھی پیدا ہوئے تھے اور جدید ذہنوں میں بھی ویسے ہی شکوک پیدا ہو رہے ہیں، لیکن بعض استثنائی صورتیں بھی ہیں۔ امام قرطبی رحؒ نے ایک معترض کے سوال کے جواب میں کہ قرآن کو جامعیت کا دعویٰ ہے تو اس میں نمک مرچ وغیرہ کھانے کے مسالوں کا ذکر کہاں ہے، لکھا ہے کہ ما ینفع الناس کا عموم ان سب کو شامل ہے۔ ایسا ہی ایک سوال ماجد سے بھی کیا گیا کہ قرآن مجید میں جتنے انبیاء کا ذکر آیا ہے کم و بیش سب کا تعلق شرقِ اوسط سے ہے جبکہ قرآن ہی کے موجب ہادی ہر قوم میں بھیجے گئے تو سوال یہ ہے کہ ان دوسرے پیغمبرانِ عظام کا قرآن میں ذکر کیوں نہیں۔ ماجد نے اس کا تفصیلی جواب "صدق" کے اوراق میں دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ایسے تو کئی اور سوال پیدا ہو سکتے ہیں مثلاً یہ کہ قرآن میں فلاں فلاں پھلوں، حیوانات ممالک اور کشور کشاؤں کا ذکر ہے تو فلاں فلاں کا کیوں نہیں۔ پھر ماجد نے مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے: "بلاغتِ قرآنی کے اعجاز کو اگر مدِ نظر رکھا جائے تو بہت سے سوالات جو قرآن پر آج وارد ہوتے ہیں از خود ساقط ہو جائیں۔ پیغمبروں کے تذکرے بھی اسی قبیل سے ہیں۔ قرآن نے صراحت کے ساتھ ذکر صرف انہی کا کیا جن کا تعلق عرب و نواحِ عرب سے تھا اور جن سے قرآن کے مخاطبین اوّل خوب واقف تھے اور جن کے نام سے اُنھیں کسی نئی اُلجھن یا پریشانی کا سامنا نہیں ہو سکتا تھا اور باقی دُنیا کے لیے اجمالاً صرف اتنا بتا دیا گیا کہ رہبر و رہنما ہر ملک،

---

[۲۵۷] "صدقِ جدید"، ۱۹ر اگست ۱۹۶۶ء، ص ۵ [۲۵۸] حوالۂ سابق، ۳۰ر جولائی ۱۹۶۵ء، ص ۵

[۲۵۹] حوالۂ سابق، ۱۲ر دسمبر ۱۹۵۸ء، ص ۴ [۲۶۰] حوالۂ سابق، ۲۲ر اگست ۱۹۶۹ء، ص ۱

[۲۶۱] صدق میں شائع ہونے والا یہی مضمون بعد ازاں حافظ نذر احمد نے کتابی شکل میں شائع کرا دیا۔ ص ۳-۳۱

ہر قوم میں بھیجے گئے ہیں اور اب جونکہ کوئی بھی حکم شریعت موقوف ان لوگوں کی ہدایات پر نہیں اس لیے ان کی تفصیل میں جانا خلافِ حکمت ہوتا۔[۲۶۲]

عہد جدید میں مغربی تعلیم یافتہ لوگوں کے ذہنوں میں اکثر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسلام دُنیا کے بدلتے ہوئے تقاضوں یعنی "ترقی" کا ساتھ دے سکتا ہے، ماجد نے ایک ایسے ہی مستفسر کے جواب میں لکھا تھا: "اس دعوے میں دوہرے مغالطے موجود ہیں کہ کائنات کی ترقی پذیری کے ساتھ لازماً مذہب و اخلاق کو بھی ترقی پذیر ہونا چاہیے۔ اوّل تو ہر منتفی تغیرّ" ترقی" کے مرادف نہیں، مشاہدہ میں جو کچھ آیا ہے کائنات کی تغیرّ پذیری ہے نہ کہ ترقی پذیری۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ تغیرّ ترقی ہی ہو۔ بہت سے تغیرات رجعت یا تنزّل کی قسم کے ہوتے ہیں اور اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ جو کچھ مشاہدہ میں آیا ہے وہ عالم کی صرف صوری تغیر پذیری ہے۔ ہر جہتی، معنوی، جوہری تغیر پذیری پر کوئی دلیل قائم نہیں نہ عقلی نہ تجربی۔ موجودات کی صورتوں، شکلوں، قالبوں (Forms) میں تغیرّ بے شک ہر لحظہ و ہر آن ضرور ہوتا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بنیادی حقائق بھی بدلتے رہتے ہوں۔ تمدّنی حقائق کے جزئیات و تفصیلات تو برابر بدلتے رہتے ہیں اور بہت ہی زیادہ بدل گئے ہیں یہاں تک کہ اُنھیں پہچاننا مشکل ہوگیا ہے۔ قرآن حکیم میں انھی سب مراتب کے برتنے سے متعلق ہدایات موجود ہیں اور اُنھیں کا نام نصوص ہے لیکن ان نصوص کے اندر (اور یہ بھی قرآن کریم کا ایک بدیہی اعجاز ہے) لچک بھی اسی حد تک موجود ہے جس حد تک موجوداتِ تکوینی میں تغیرّ یا ترقی ممکن ہے۔۔۔ قطبین پر روزہ رکھنے کی کیا صورت ہوگی۔ نماز کے اوقات وہاں کیونکر متعین ہوں گے۔ ہوائی جہاز میں سمتِ نماز اور اوقاتِ نماز کا نقشہ کیا ہوگا۔ بیع تجارت اور عام معاملات کی جو نئی نئی صورتیں پیدا ہوچکی یا ہو رہی ہیں۔۔۔ ان کے احکام کیا ہوں گے۔۔۔ غرض۔۔۔ سب کے جوابات کتاب وسنّت ہی کی روشنی میں پوری طرح دستیاب ہوجائیں گے۔"[۲۶۳]

---

[۲۶۲] "صدقِ جدید" ۔ یکم جولائی ۱۹۶۶ء، ص ۵

[۲۶۳] ایضاً ۲۴ فروری ۱۹۶۷ء، ص ۵ ۔ ۷

اسلامی فقہ میں ایک اہم مبحث "حدود" کا ہے۔ بعض نام نہاد روشن خیال بعض اسلامی سزاؤں کو وحشیانہ قرار دیتے ہیں مثلاً "زنا کی سزا" کو۔ ایک دینی درس گاہ کے ایک مہتمم کے ایک ایسے ہی سوال میں ماجد نے ایک تفصیلی مضمون میں زنا کی اسلامی سزا کو پوری طرح ثابت کیا ہے اور اس ضمن میں عہد نامۂ عتیق سے ایسے ہی مماثل احکام ڈھونڈ نکالے ہیں۔ پھر ازدواج کی حکمت اور تمدنی معنویت پر عالمانہ گفتگو کرنے کے بعد یہ بھی لکھا ہے کہ ایسے فواحش کی بیخ کنی کے لیے ترغیباتِ گناہ کی بیخ کنی بھی ضروری ہے[۲۶۴]

اسلام کے عملی پہلوؤں سے ماجد کی دلچسپی کسی طرح نظری مباحث سے کم نہ تھی۔ چنانچہ جہاں وہ ایک طرف مسلم ثقافت پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے تھے، وہیں اسلامی قانون اور اس کی تنفیذ کے تقاضوں سے بھی پوری طرح باخبر تھے۔ اسلامی ثقافت کے باب میں ان کا موقف تھا کہ وہ کسی ملک کے مقامی اثرات صرف اسی صورت میں قبول کر سکتی ہے جب وہ اس کی روح کے منافی نہ ہوں[۲۶۵]۔ مسلم کلچر میں جمود کا سبب ان کے نزدیک فقہا کی عصری تقاضوں سے بے خبری تھی۔ رہا سوال اسلامی فقہ کی تشکیل جدید کا تو اس ضمن میں ان کا خیال یہ تھا کہ "صاحبِ نظر و بصیرت فقہائے اسلام مل کر بیٹھیں اور جدید اور عصری حالات کا پورا جائزہ لے کر کتاب و سنّت کی روشنی میں ایک مکمل و جامع ضابطہ تیار کریں اور حکومتِ اسلامی اس کا اجرا کرے۔"[۲۶۶]

ماجد ان علمائے اسلام میں سے تھے جن کی ساری زندگی "اتحاد بین المسالک" کی کوشش میں گزری۔ انھیں معاصر علما سے اختلاف بھی رہا اور بعض اوقات اس میں شدّت اور خشونت بھی آئی جیسے مولانا مودودی کے سلسلے میں جنھیں ایک زمانے میں انھوں نے "متکلّمِ اسلام" کا خطاب دیا تھا، لیکن یہ تمام اختلافات نظری ہوتے تھے شخصی ہرگز نہیں[۲۶۷] انھی مولانا

---

[۲۶۴] دیکھیے "سزائے زنا" مشمولہ صدقِ جدید۔ ۲۷ نومبر ۱۹۸۱ء، ص ۵۔ ۸

[۲۶۵] صدقِ جدید۔ ۲۷ مئی ۱۹۶۶ء، ص ۷ [۲۶۶] چراغِ راہ، اسلامی قانون نمبر، ص ۴۷

[۲۶۷] اس ضمن میں ملاحظہ کیجیے مولانا مودودی کے بارے میں ان کا مضمون "قبائے امامت سیاسی لیڈروں کے گون پر نثار" مطبوعہ المنبر (لائل پور)، یکم جنوری ۱۹۶۵ء، ص ۱۱۔ ۱۵

مودودی کی جماعت کے آئین کی ایک شق کی بنا پر[۲۶۸] جب ان کے مرشد حسین احمد مدنی نے مولانا مودودی کی تکفیر کی تو مولانا ماجد نے اپنے مرشد سے جن کا ان کے دل میں ظاہر ہے بڑا احترام تھا، شدید اختلاف کرتے ہوئے مولانا مودودی کے موقف کی توثیق کی اور ایک استفسار کے جواب میں دوٹوک فیصلہ دیا کہ: "آپ نے بنیادی عقیدے کی جو عبارت نقل کی وہ تو عین حق و صواب ہے اور ہر مسلمان کا یہی عقیدہ ہونا چاہیے۔ معترض کو شاید "تنقید" اور توہین و تنقیص کے درمیان فرق نہیں معلوم۔ محدثین نے کس غضب کی تنقید رُوات پر کی ہے۔ کیا وہ توہین و تنقیص کے مرتکب ہوئے ہیں۔ بالفرض کسی بزرگ کی توہین بھی ہو جائے تو یہ دائرۂ اسلام سے خارج کیسے کر دے گی؟"[۲۶۹]

ماجد نے تمام عمر کسی شخص کی تکفیر نہ کی۔ اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں: "میں کسی بھی کلمہ گو کی تکفیر کا قائل نہیں"[۲۷۰] یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے بعض ایسے امور میں بھی غیر معمولی رواداری کا مظاہرہ کیا جہاں ضرورت کسی قدر شدت کی تھی مثلاً قادیانیوں کے بارے میں زندگی کے آخری دو تین سالوں کے استثناء کے ساتھ ہمیشہ ان کے دل میں نرم گوشہ رہا خصوصاً لاہوری احمدیوں کو وہ دائرۂ اسلام سے خارج نہیں سمجھتے تھے۔ اس کا ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کے دورِ الحاد میں جہاں اور بہت سی کتب سے انھوں نے روشنی پائی وہاں بقول ان کے محمد علی لاہوری کی انگریزی تفسیر القرآن بھی اُنھیں دائرۂ دین میں لانے میں معاون ہوئی۔ شاید محمد علی لاہوری کی تفسیر کے اسی "فیضان" نے (جو شاید فیضان ایک آدھ درجے ہی میں ہو گا کیونکہ یہ تفسیر نیچریت کا شاہکار ہے) انھیں تحت الشعوری طور پر لاہوری قادیانیوں کے باب میں نرم پالیسی پر مجبور کیا ہو۔ اپنے ابتدائی زمانۂ مضمون نگاری میں ماجد نے "الناظر" میں "اثر چلپی" کے تحتانی اور قلمی عنوان سے بہت سے اداریے بھی لکھے جن کے زمانۂ تحریر کا آغاز مارچ ۱۹۲۳ء سے ہوا۔ اس کے اکتوبر ۱۹۲۴ء کے اداریوں میں دو مباحث یعنی "دانائی

[۲۶۸] شق یہ تھی کہ رسولِ خدا کے سوا کسی انسان کو معیارِ حق نہ بنایئے۔ کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھیے۔

[۲۶۹] اکائی (اٹاوہ) جلد فروری۔ اپریل ۱۹۸۲ء، ص ۴۹، ۵۰

[۲۷۰] صدقِ جدید، ۱۶ فروری ۱۹۶۸ء، ص ۶

کی بات" اور" ایک احمدی کی سنگساری" سے احمدیوں کے بارے میں ان کے موقف کی وضاحت ہوتی ہے۔ پہلے عنوان کے تحت لکھتے ہیں: " قادیان کی جماعت احمدی سے ہمارے اختلافات ظاہر ہیں لیکن اسلام کی یہ تعلیم نہیں کہ دانائی کی کسی بات کو محض اس بنا پر رد کر دیا جائے کہ وہ ایسے شخص کی زبان سے نکلی ہے جو ہم سے مختلف عقائد رکھتا ہے" [۲۷۱]

اس اصولی موقف کے بعد انھوں نے جماعت احمدیہ کے امام مرزا بشیر الدین محمود کی "حکیمانہ نکتہ سنجی" کی بے اختیار داد دی ہے۔ یہ حکیمانہ نکتہ سنجی محض اس قدر تھی کہ "یورپ اسلام لائے گا مگر ساتھ ہی اسلام کو بگاڑ بھی دے گا" دوسرے عنوان کے تحت انھوں نے کابل میں ایک احمدی کی سنگساری پر تاسف کا اظہار کیا ہے اور تعجب کیا ہے کہ کیا مقتول مرتد تھا؟ اور اگر تھا بھی تو کیا ارتداد کی سزا سنگساری ہے؟

۱۹۵۳ء میں جب پاکستان میں قادیانیت کے خلاف تحریک چلی تو ماجد نے اس تحریک کے بارے میں کسی اچھی رائے کا اظہار نہیں کیا۔ قادیانیت کے بارے میں وہ جمہور اہل پاکستان کے جذبات کو تنگ نظری سے تعبیر کرتے رہے [۲۷۲] ان کا خیال تھا کہ "ایک کلمہ گو کے قول کی کمزور سے کمزور تاویل بھی اسے خارج از اسلام کر دینے کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ رہے لزوم کفر اور التزام کفر کے دلائل تو وہ کس فرقہ کے مقابلہ میں چند سے چند ترین علماء کے قائم کیے ہوئے موجود نہیں۔ (پھر) کسی مخصوص فرقہ کے مخصوص عقیدہ کو تمام تر غلط سمجھ لینے کے بعد بھی اس کی طرف سے حق و انصاف کی آنکھیں بالکل بند نہ ہونی چاہئیں" [۲۷۳]

ان عبارتوں سے صاف مفہوم یہ نکلتا ہے کہ ماجد قادیانیوں کی تکفیر کے خلاف تھے۔ اس باب میں "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" میں بھی تھانوی صاحب سے ان کا مشورہ جاری رہا اور لاہوری قادیانیوں کی وکالت وہ اس بنیاد پر کرتے رہے کہ یہ طبقہ غلام احمد قادیانی کی نبوت کا نہیں صرف ولایت کا قائل ہے اور اس کے جواب میں تھانوی صاحب کو لکھنا پڑا

[۲۷۱] "الناظر"، اکتوبر ۱۹۲۴ء، ص ۳

[۲۷۲] دیکھیے "صدق جدید"، ۱۴ فروری ۱۹۵۸ء، ص ۳

[۲۷۳] "صدق جدید"، یکم مارچ ۱۹۶۳ء، ص ۶

کہ "ایک اندھا، ایک کانا، عیب دار سب ہیں" [۲۷۴]

یہاں اس امر کا بیان بھی ضروری ہے کہ ہمیں اپنے قیام لکھنؤ کے دوران ندوۃ العلماء کی لائبریری کو دی گئی ماجد کی متعدد انگریزی کتب دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ اس ذخیرۂ کتب میں مرزا بشیر الدین محمود کی ایک تصنیف بھی جس کا نام Ahmadiyyat or The True Islam (۱۹۲۴ء) دیکھنے کا موقع ملا۔ اس کتاب کے ص ۱۰ اور ۱۱ پر بعض عبارتوں کے ضمن میں ماجد کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے نوٹ موجود ہیں۔ یہاں دونوں متعلقہ اقتباس درج کیے جاتے ہیں اور پھر وہ دونوں نوٹ بھی۔ ان نوٹوں سے اندازہ ہوگا کہ اس زمانے میں ماجد یقیناً قادیانیوں کے بارے میں اتنے نرم اور دھیمے جذبات نہیں رکھتے تھے جیسا کہ بعد میں ہوا۔ بہرحال اقتباس ملاحظہ ہوں:

1. "We hold the belief that this succession of Prophets will continue in the future as it has existed in the past, for reason repudiates any permanent cessation of this." [۲۷۵]

اس پر ماجد کا نوٹ درج ذیل ہے: "سلسلۂ نبوت مرزا غلام احمد صاحب پر ہی ختم نہیں ہوتا، مرزا بشیر الدین صاحب کے لیے زمین تیار کی جا رہی ہے"

2. "If the world was ever in need of a prophet, it is much more in need of one today when religion has become hollow and truth is, as it were, dead." [۲۷۶]

اس دوسرے اقتباس پر ماجد نے یہ حاشیہ لکھا: "اس استدلال کی بنا پر مرزا صاحب تمام انبیائے سابقین بشمول حضرت سرورِ کائنات ﷺ، افضل تھے"

اطمینان کا مقام یہ ہے کہ عمر کے آخری چند سالوں میں ماجد قادیانیت کی دونوں جماعتوں کو گمراہ سمجھنے لگے تھے۔ راقم الحروف کے ایک استفسار کے جواب میں ممتاز عالمِ دین سید

---

۲۷۴ "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" (بار دوم)، ص ۳۴۳

۲۷۵ مرزا بشیر الدین محمود: "Ahmadiyyat or The True Islam"، ص ۱۰

۲۷۶ ایضاً ایضاً، ص ۱۱

ابوالحسن علی ندوی نے اپنے ایک خط مورخہ ۹۷ - ۹ - ۱۴ میں اس ضمن میں لکھا:

"مولانا دریا بادی اپنی اجتہادی غلطی یا کسی غلط فہمی کی بنا پر قادیانیوں کی لاہوری جماعت کو زیادہ گمراہ نہیں سمجھتے تھے مگر بعد میں ان کی رائے بدل گئی تھی اور قادیانیوں کی دونوں جماعتوں کو گمراہ سمجھنے لگے تھے۔"

بہرحال قادیانیت کے بارے میں اپنے افسوسناک موقف سے قطع نظر، بحیثیت ایک عالم دین مولانا ماجد ایک ممتاز مقام رکھتے تھے اور اپنے اجتہادی نقطۂ نظر اور تمسک بالقرآن کے ذیل میں انھیں بطور مثال پیش کیا جا سکتا ہے۔

ممتاز عالم دین قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی نے ان کے تبحر علمی کا اعتراف ان لفظوں میں کیا ہے:

"ایک طرف علوم دینیہ پر گہری نظر تھی تو دوسری طرف علوم عصریہ جدیدہ سے پوری طرح فیض یاب تھے۔ پھر سب سے بڑی خوبی یہ کہ آپ نے علوم جدیدہ سے کتاب و سنت کی مدادمت کی۔ کتاب و سنت کے لیے اُن کو خنجر و تیشہ نہیں بنایا جیسا کہ پرویز صاحب اور دوسرے متفرنج معاصرین نے کیا۔" [۲۷۷]

---

[۲۷۷] "صدق جدید"۔ ۷ جنوری ۱۹۸۳ء، ص ۱۱

باب ششم:

عبدالماجد دریابادی بطور صحافی

مولانا عبدالماجد دریابادی کی ان چند حیثیتوں میں جن کے باعث وہ ایک مدت تک یاد رکھے جائیں گے ایک حیثیت ان کی صحافت کی بھی ہے۔ صحافت ان کے لیے پیشہ یا کاروبار نہ تھا عبادت تھی۔ ان کی باقاعدہ صحافت کا آغاز سچ (اجرا ۲ جنوری ۱۹۲۵ء) سے ہوا اور اپنی وفات سے چند ماہ قبل تک وہ اس سے پوری طرح وابستہ رہے۔ یہ عرصہ نصف صدی سے کچھ زائد سالوں کو محیط ہے، گویا دو چار برس کی بات نہیں۔ اس عرصے میں انھوں نے اپنے کثیرالجہت قلم سے فضا میں ارتعاش پیدا کیا۔ بہت سی فکری لڑائیاں لڑیں، کئی معاصرین سے قلمی معرکے کیے۔ تہذیب مغرب کی بے اصلی، سطح بینی اور موج شماری کو نمایاں کرتے رہے۔ تقسیم کے بعد نام نہاد سیکولر ہندوستان میں اسلامیت اور اُردو کا علم بلند کیے رہے۔ ایک بڑے اور سچے شخص کی پہچان یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے باطن کے خلاف گواہی نہیں دیتا اور اپنے اندر کی آواز پہ کان لگائے رہتا ہے۔ ماجد کی شخصیت جس صداقت سے عبارت تھی اس کا اظہار ان کے ادب و انشاء اور ان کی دینی تحریروں کے علاوہ ان کی صحافت میں بھی اس بے باکی سے نمایاں ہوا کہ تقسیم کے بعد کے ہندوستان میں بلا شائبۂ تردید کہا جا سکتا ہے کہ ان جیسا قلم اور ان جیسا دبنگ لہجہ کسی دوسرے مسلم قلم کار یا صحافی کو نصیب نہ ہوا۔ صحافت ان کے لیے عبادت تھی اور ان کے عبدِ عاجز ہونے میں کیا کلام ہے؟

یہاں اس صحافیانہ پس منظر کا نہایت اجمالی ذکر ضروری ہے جس کے سائے میں ماجد کے قلم نے چلنا سیکھا۔ ہندوستان میں اخبار نویسی کی ابتدا تو اس گروہ نے کی تھی جو ایسٹ انڈیا کمپنی کا مخالف تھا۔ اخباروں کا یہ اجرا انگریزوں نے کیا تھا۔ وہی ان کے مالک اور وہی ان کے مدیر ہوا کرتے تھے۔ اٹھارھویں صدی کے یہ اخبار کلکتہ، بمبئی اور مدراس سے شائع

ہوتے تھے۔ "اس دَور میں دیسی زبان کا کوئی اخبار شائع نہیں ہوا"۔[۱]

جناب امداد صابری کی تحقیق کے مطابق اُردو کا پہلا اخبار "جامِ جہاں نما" تھا "جس کی پیدائش اُردو کے روپ میں ۲۷ مارچ ۱۸۲۲ء کو ہوئی۔ ابتدا میں اس کے چند پرچے اُردو میں نکلے۔ بعد میں وہ فارسی میں نکلنے لگا اور دوبارہ اُردو کا ضمیمہ ۲۲ مئی ۱۸۲۳ء کو نکلنا شروع ہوا"۔[۲] اس اخبار میں زوالِ آمادہ مُغل سلطنت اور عیش پرست ہندوستانی تہذیب کے نقشے ملتے ہیں۔ بعد کے اخبارات میں مشہور ہونے والے صحیفوں میں دہلی اخبار (اجرا ۱۸۳۷ء) اور سید الاخبار (۱۸۳۷ء)، لائقِ ذکر ہیں کہ ان میں سے اوّل الذکر نے رائے عامّہ کی ترجمانی میں قابلِ قدر کردار ادا کیا۔ ستاون کے سانحے سے قبل چند اور قابلِ ذکر اخباروں میں فوائد الناظرین، قرانِ السعدین اور اسعد الاخبار شامل ہیں۔ ۱۸۵۰ء میں پنجاب سے ہرسکھ رائے نے "کوہِ نور" نکالا جو بعد ازاں روزنامہ ہوگیا۔ اب ہم ذیل میں اُنیسویں اور بیسویں صدی میں اودھ سے نکلنے والے چند اخبارات کا ذکر کرتے ہیں۔

۱۸۵۷ء کے بعد اُردو صحافت نے ایک نئی کروٹ لی۔ اب حالات بدل چکے تھے اور پورا ہندوستان براہِ راست تاجِ برطانیہ کے ماتحت آگیا تھا۔ زوال، ادبار اور دایمہ شکنی نے صحافت کی نفسیات کو بھی متاثر کرنا شروع کر دیا تھا۔ ایسے میں ۱۸۵۸ء میں لکھنؤ سے اودھ اخبار جاری ہوا۔ اگرچہ اودھ اخبار سے پہلے لکھنؤ ہی سے "لکھنؤ اخبار" نکل چکا تھا جسے امداد صابری نے لکھنؤ کا پہلا اخبار لکھا ہے اور دوم طلسمِ لکھنؤ جو فرنگی محل سے ۱۸۵۶ء میں نکلا اور جو آٹھ صفحات پر مشتمل ہوتا تھا۔[۳] لیکن جو مستقل اور ہمہ گیر حیثیت "اودھ اخبار" نے اختیار کی وہ اس دَور میں لکھنؤ کے کسی اور اخبار کے حصّہ میں نہ آئی۔ اس اخبار کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے اپنے ایک مضمون "اُردو صحافت اور لکھنؤ" میں لکھا ہے:

" اپنے مورخ کی جب آنکھ کھلی تو یہاں کے اخباروں میں سب سے پہلا نام اودھ اخبار

۱۔ ڈاکٹر نظیر حسنین زیدی، مولانا ظفر علی خان بحیثیت صحافی، ص ۳۰

۲۔ امداد صابری: تاریخِ صحافتِ اُردو (جلد اوّل)، ص ۹۶

۳۔ ایضاً ، ص ۳۳۵، ۵۰۷

گھر بار کا کانوں کے راستے دماغ میں داخل ہوا۔ اپنے زمانہ کا واحد روزنامہ۔ مدّتوں اس شہر میں نہ کوئی اس کا حریف رہا نہ مقابل۔ منشی نولکشور اُردو کے بڑے زبردست حامی وخادم گزرے ہیں، انہی کے مطبع سے یہ نکلتا تھا۔ بعد کو اس کی ابتدائی جلدیں بھی دیکھنے میں آئیں۔ ہر طرح کا گرم وسرد سہتا ہوا، ہر اونچ نیچ سے گزرتا ہوا، ابھی ۱۹۴۴ء ہی میں تو بند ہوا ہے۔ گویا عمر ۸۵ سال پائی۔ ہندو مسلم اتحاد کا بیکر تھا اور سیکولرزم کا ڈھنڈورہ پیٹے بغیر اس کا بہترین نمونہ ۔۔۔۔ اگر کچھ رنگ جھلکتا نظر آتا تو وہ مسلمانوں ہی کے کلچر کا تھا۔" ۵۴

" طلسم لکھنؤ " جس کا ابھی ذکر ہوا مطبع محمدی میں چھپتا تھا۔ ٹائیٹل پر حسب ذیل قطعہ درج ہوتا تھا: ۵۵

شکر حق کز نامۂ اخبار تو	یافت جان تازہ جسم لکھنؤ
گنج گوہر ہائے معنی اندروست	چشم بکشا بر طلسم لکھنؤ

اخبار کی تاریخ درج ہونے کے بعد نصف کالم میں اخبار کا یہ اشتہار تحریر ہوتا تھا:

" اس اخبار کے طبع کا ہر جمعہ کو دستور ہے اور خبر کی تصحیح کا التزام تابمقدور ہے۔ مدح و ذم کا انداز نہیں رکھا۔ ہاں سچ لکھنے سے قلم کو باز نہیں رکھا۔" ۵۵

جب یہ اخبار جاری ہوا حقیقتہً واجد علی شاہ کا طلسم اقتدار ختم ہو چکا تھا چنانچہ اس اخبار میں انگریز کی شاطرانہ چالوں کو طشت از بام کیا گیا ہے۔ بہت سے عبرت زا مناظر یہ اخبار اپنے دامن میں سمیٹے ہوتا تھا۔

اس دور میں اخبارات لکھنؤ کی زبان عموماً اسی اسلوب کی آئینہ دار تھی جو فسانۂ عجائب کا چلایا ہوا تھا۔ " سحر سامری" بھی ایک ایسا ہی اخبار تھا۔ اس میں لکھنؤ کی خبریں زیادہ ہوتی تھیں۔ اس اخبار کو واجد علی شاہ سے خاص عقیدت تھی اور اس کو یقین تھا کہ واجد علی شاہ کی دوبارہ حکومت قائم ہوگی۔" ۵۶

---

۵۴ نقوش اکتوبر ۱۹۵۸ء، ص ۲۰۱

۵۵ امداد صابری، تاریخ صحافت اُردو (جلد اوّل)، ص ۵۰۸ - ۵۱۲

۵۶ ایضاً ، ص ۵۱۳

۸ دسمبر ۱۸۵۶ء کے شمارے میں لکھنؤ میں غلّے کی مہنگائی کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے اس کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ مقفّیٰ اور مسجّع عبارت بھی نظر میں رہے: "ان دنوں غلّہ کی گرانی ہے، گرانیِ خاطر کی ارزانی ہے۔ اس قدر مہنگا اناج ہے کہ آسیائے فلک بھی دانے کو محتاج ہے۔ فاقہ کشوں کی برقِ آہِ شرر بار سے خرمنِ ماہ جل گیا۔ گردۂ نان، خورشیدِ لشکرِ غم کے نیچے کچل گیا۔ وفورِ غم سے گندمی رنگ ہر بشر نیلا ہوا۔ گویا مفلسی میں آٹا گیلا ہوا۔"[۷] انیسویں صدی کے اودھ کے دو اور اخبار "مخزن الاخبار" اور "اعجاز" تھے۔

اکتوبر ۱۹۱۷ء میں لکھنؤ سے "ہمدم" نکلا جس کے ایڈیٹر جالب دہلوی تھے۔ شریفانہ صحافت کے علمبردار تھے اور ماجد سے محبت کرنے والے۔ لکھنؤ کی ادبی اور سماجی زندگی کو متاثر کرنے میں ہمدم نے اہم کردار ادا کیا۔ بعد ازاں انھوں نے "ہمّت" نکالا مگر چند ہی مہینوں بعد ان کے وفات پانے سے یہ اخبار دم توڑ گیا۔ ۱۹۱۹ء میں مولوی ظفر الملک علوی کی ملکیت اور انیس احمد عبّاسی کی ادارت میں "حقیقت" نکلا۔ شروع میں ہفتہ وار تھا، بعد میں روزانہ ہوگیا جبکہ عبدالرؤف عباسی کی ادارت میں "حق" اور حیات اللہ انصاری کی ادارت میں قومی آواز نکلنا شروع ہوئے جن میں سے مؤخّر الذکر اب تک نکل رہا ہے۔

ہفتہ وار اخبارات میں "کارنامہ" لکھنؤ کا قدیم ترین ہفتہ وار تھا۔ یہ ۱۸۶۵ء سے ۱۹۰۸ء تک جاری رہا۔ "لکھنؤ کے ٹکسال میں سکّہ اس وقت فسانۂ عجائب والے سرور کا چل رہا تھا۔ کارنامہ کو بھی شناوری اسی بحر میں کرنا پڑی۔"[۸] کارنامہ کے بعد مشہورِ زمانہ اودھ پنچ کا نام آتا ہے۔ ۱۸۷۵ء سے ۱۹۱۲ء تک بڑی آب وتاب سے نکلتا رہا اور طنز و مزاح میں اپنے طرز کے نمونے خلق کرتا رہا۔ "ریاض الاخبار" بھی جو اپنے طنزیہ و مزاحیہ اسلوب کی بنا پر خاص شہرت رکھتا ہے، پہلے گورکھپور سے نکلا اور پھر لکھنؤ آگیا۔ ہندوستانی، آزاد، مہذّب، النجم، آفتاب، سرفراز، پیامِ اسلام اور سرپنچ بھی اس دور کے قابلِ ذکر ہفت روزے تھے جبکہ ماہناموں میں النّدوہ، صبحِ امّید، الواعظ، دلگداز اور سخن

---

[۷] امداد صابری: تاریخ صحافتِ اُردو (جلد اوّل)، ص ۵۱۴
[۸] عبدالماجد دریابادی، اُردو صحافت اور لکھنؤ، مشمولہ نقوش اکتوبر ۱۹۵۸ء

سچ معروف ہیں۔

بیسویں صدی کا ہندوستان آتش فشانی ادوار کے دور سے گزر رہا تھا۔ حسرت موہانی ، جوہر اور ظفر علی خاں نے صحافت میں ایک نئے آہنگ اور جرأت و بے خوفی کے ایک نئے اسلوب کی طرح ڈالی تھی۔ ظفر علی خاں نے تو کہنا چاہیے کہ صحافیوں کی ایک پوری نسل تیار کردی جس میں مہر، سالک، حسرت اور شورش کاشمیری قابلِ ذکر ہیں۔ ماجد کو ظفر علی خاں کے ساتھ تو کم لیکن جوہر کے ساتھ ایک عرصے تک کام کرنے اور مکاتبت کا شرف حاصل ہوا تھا۔ اس لیے یہ بات بلاخوفِ تردید کہی جا سکتی ہے کہ انھوں نے بے مثال بے باکی اور مستقبل سے بے خوفی کی روایات اصلاً محمد علی جوہر اور ان کے ہمزاد "کامریڈ" سے ورثے میں پائی تھیں۔ وہی محمد علی جن کے بارے میں ویلز نے کہا تھا کہ انھوں نے برک کی زبان، میکالے کا قلم اور نپولین کا دل پایا ہے۔

ماجد نے اپنی باقاعدہ صحافیانہ زندگی کا آغاز آج سے اسی اکیاسی سال قبل اس مراسلے سے کیا جو ۱۹۰۴ء میں جب کہ وہ بارہ برس کے تھے، اودھ اخبار میں شائع ہوا تھا۔ جُوں جُوں ان کے قلم میں قوت اور روانی آتی گئی، ان کی تحریروں کی اشاعت کا دائرہ بھی پھیلتا گیا چنانچہ ان کے علمی، ادبی، مذہبی مضامین ضیاء الاسلام، العصر، صُبحِ اُمید، حقیقت، معارف، ہمدم اور ہمدرد وغیرہ میں شائع ہونے لگے۔ اس دور میں ماجد نے خود کو محض اُردو مضمون نگاری ہی تک محدود نہیں رکھا بلکہ انگریزی میں بھی مضامین اور تبصرے لکھنے لگے جو آئی ڈی ٹی، ایڈوکیٹ، نیچر، سیٹرڈے ریویو، ماڈرن ریویو، انڈین ریویو، تھیوسوفسٹ اور ایسٹ اینڈ ویسٹ میں شائع ہوتے رہے۔

۱۹۱۹ء کے آس پاس ماجد نے سب سے پہلے "معارف" میں مستقل شذرہ نگاری کا آغاز کیا۔ ان شذرات کے موضوعات ادبی اور علمی بھی ہوتے تھے اور سیاسی اور سماجی بھی۔ یہ شذرات ان کی "سچی باتیں" کے، جو سچ، صدق اور صدقِ جدید کا مستقل عنوان ہوا کرتی تھیں اور بعض ہندو پاکستان کے بیشتر اخبارات اور رسائل نقل کیا کرتے تھے، پیش رَو کہے جا سکتے ہیں۔ ان میں بھی وہی حکمت، مغرب کے معاملے میں اعتماد، نکتہ آفرینی

اور عبرت انگیزی ہوتی تھی جو سچی باتوں کا طرۂ امتیاز تھا۔ سیاسی، سماجی، تہذیبی اور اخلاقی سطح پر ہونے والے واقعات ان شذرات کے لیے غذا مہیا کرتے تھے۔ ان شذرات میں ادبی و علمی مسائل کے سلسلے میں ماجد اپنی تجاویز بھی پیش کیا کرتے تھے۔ ان شذرات میں اردو کی حمایت اور حق میں آواز رسانی کا بھی جذبہ نظر آتا ہے جو تقسیم ملک کے بعد ماجد کے یہاں ایک مشن اور ایک تحریک کی صورت اختیار کر گیا تھا۔ شذرات میں سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

"انجمن ترقی اُردو سے یہ دوستانہ گلہ ہمیشہ رہا اور اب بھی ہے کہ وہ تحفظِ اُردو کی مطلق کوشش نہیں کرتی۔ اُردو میں اعلیٰ مطبوعات کی تالیف و ترجمہ کی اہمیت میں کس کو کلام ہو سکتا ہے لیکن اس کی بقا و قیام کی تدابیر اس کی ترقی کی تدابیر پر مقدم ہیں۔ اگر اُردو کا وجود ہی باقی نہ رہا تو یہ کتابیں کس کے کام آئیں گی۔ یہ کام اگر اس کے فرائض میں داخل نہیں تو اس کے لیے ایک جداگانہ جماعت کو تیار ہونا چاہیے"۔ [۹]

انہی شذرات میں ایک جگہ ہندوستان کے علمائے سائنس کے ذکر میں پی سی رائے اور سر جے سی بوس کا ذکر کیا گیا ہے اور ان کے اجتہادات و انکشافات کی داد دینے کے بعد لکھا گیا ہے۔ "کاش اہل مغرب سمجھیں کہ مشرق نے جن علوم میں ان کی شاگردی کی ہے ان میں ہمیشہ ان کی حیثیت محض شاگردانہ نہیں رہ سکتی"۔ [۱۰] ان شذرات میں کہیں جنگ عظیم اوّل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے معاشی بحران اور نتیجتاً علمی بحران کا ذکر ہے کہیں جدید طبی، علمی اور سائنسی تحقیقات کا ذکر ہے اور کہیں صوبے اور ملک کی تعلیمی پستی کو دور کرنے کے سلسلے میں حکمت افروز تجاویز دی گئی ہیں۔ صوبہ اودھ کے تعلیمی بجٹ کا تقابل انگلستان و ویلز کی مجموعی آبادی کے لیے (برسلسلۂ تعلیم) مختص بجٹ سے کیا گیا ہے اور آخر میں یہ حکیمانہ جملہ لکھا گیا ہے۔ "اپنی پست قامتی کا احساس کرنا ہے تو کسی دیو ہیکل کے پہلو میں کھڑے ہو جانا چاہیے"۔ [۱۱]

الناظر سے مولانا ماجد کا تعلق اپنے ابتدائی دورِ تصنیف ہی میں قائم ہو گیا تھا جس کا

---

۹ معارف جون ۱۹۱۹ء، ص ۴۲۱ ۱۰ حوالۂ سابق ، ص ۶۲۲

۱۱ حوالۂ سابق مئی ۱۹۱۹ء، ص ۵۶۳

ثبوت" الکلام" پر ان کی چھ قسطوں میں لکھی گئی تنقید ہے جس کا تفصیلی جائزہ ہم اس مقالے کے باب دوم میں لے چکے ہیں۔ ۱۹۲۲ء میں ماجد نے اس پرچے میں "فیہا فیہ" کے زیر عنوان شذرات لکھنا شروع کیے جو ۱۹۲۴ء تک جاری رہے۔ یہ شذرات ماجد نے اپنے نام سے لکھنے کی بجائے ایک قلمی نام "چلپی" کے زیر نقاب لکھے۔ یہاں بھی ان کے ہاں وہ رنگ غالب ہے جو بعد ' ان ان کی مستقل پہچان بن گیا۔ وہ جہاں کہیں کجی، منافقت یا شر و فساد دیکھتے ہیں یا انہیں یقین ہوتا ہے کہ اس خاص واقعہ یا مظہر کے کوئی منفی اثرات مترتب ہو سکتے ہیں وہیں اس صورتِ حال کے خلاف صف آرا ہو جاتے ہیں۔ خصوصاً ایسے افراد یا ادارے ان کے طنز و تنقید کا نشانہ بنتے ہیں جن سے توقع خیر اور بھلائی کی ہوتی ہے لیکن ان سے ماجد کی دانست میں صدور شر یا منفیت کا ہوتا ہے۔ اس ضمن میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ہو یا جامعہ ملیہ اسلامیہ، ڈاکٹر ذاکر حسین ہوں یا ابوالاعلیٰ مودودی کوئی بھی ان کی طنز و تنقید سے بچ نہیں سکتا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ڈاکٹر پروفلاس رائے کے مستشرقانہ اور نام نہاد روشن خیالی پر مبنی خطبۂ صدارت سُن کر جہاں بہت سے طبقے اور افراد اس خطبے کو ملک کی مختلف زبانوں میں شائع کرنے کا مطالبہ کر رہے تھے، ماجد کا ردِ عمل یہ تھا: "جامعہ ملیہ اسلامیہ، ہاں وہ جامعہ جس کا سنگِ بنیاد محمد علی کے نورِ ایمان نے رکھا اور جس کا افتتاح محمود الحسن کے دستِ حق پرست سے ہوا، کا یہ فاضل صدر نشین اپنے کلام کا آغاز جس موضوع سے کرتا ہے وہ خدا وندِ قدوس و تعالیٰ کی حمد اور نہ اس کے سچے اور آخری رسولؐ کی نعت ہے بلکہ اپنے ان دیوتاؤں کی تمجید و تقدیس سے جن کے آگے ہر ملعون کی گردن خم رہتی ہے یعنی علم، "تعلیم"، روشن خیالی، حریتِ عقلی وغیرٗ ذالك من الهفوات والخرافات۔ رائے کے خطبے کے پہلے بند (پیراگراف) کا اختتام اس فقرہ پر ہوتا ہے: ہندوستان کی نجات تعلیم پر موقوف ہے "۔۔۔ بے تعصبی، آزاد خیالی و رواداری کی مزید مدح و ثنا کے بعد بند کا خاتمہ دُعا پر نہیں (اس لیے کہ دُعا کا مدعو کوئی معبودِ باطل نہیں ہو سکتا) بلکہ اس خواہشِ نفسی پر ہوتا ہے کہ "کاش ہماری یہ درس گاہ عصبیت، مذہبی کی تنگنائے بننے سے ہمیشہ محفوظ رہے اور مذہبی تقشف اور جاہلانہ ہوش مندی کی تنگ گرفت کبھی

نہ بیٹھنے پائے۔"

ڈاکٹر رسے اور اس کے ساتھ کے تمام عالم نماجاہلوں اور عاقل نما نافہموں کو معلوم ہونا چاہیے کہ مسلمانوں کے لیے قرونِ اولیٰ ہی خیر القرون ہے اور وہ اپنی دینی و دُنیاوی، ظاہری و باطنی، جسمانی و روحانی ہر قسم کی بہبود و فلاح، عروج و ترقی کمال، ارتقا کا راز آگے بڑھنے میں نہیں پیچھے ہٹنے میں، جو یونیورسٹیوں میں نہیں۔ ریگستانِ عرب کے ذرّوں میں، علم و عقل میں نہیں، عشق و نقل میں، بیسویں صدی کے یورپ سے تعلقات پیدا کرنے میں نہیں، پہلی صدی ہجری کے خاک نشینانِ حرم سے رشتہ جوڑنے میں مضمر سمجھتے ہیں اور یہ کسی عقلی و وہم و استدلال کی بنیاد پر نہیں، جو ابھی قائم ہوتا ہے اور ابھی تار تار ہو جاتا ہے بلکہ علیٰ وجہ البصیرت قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ ط: یعنی میرا طریق تو یہی ہے کہ میں سب کو خدا کی طرف بلاتا ہوں۔ میں اور میرے پیرو سب بصیرت پر ہیں۔"[۱۲]

کیا مندرجہ بالا شذرے کا جوشِ خطابت ایک تو مسلمانانہ جوش و حرارت کی یاد نہیں دلاتا۔ غصّہ، غضب اور خشونت جو ماجد کی آئندہ صحافتی کاوشوں میں بھی کہیں کہیں نظر آتی ہے، مندرجہ بالا دو اقتباسوں میں بھی فراواں اور نمایاں ہے بلکہ کہیں کہیں تو اس میں شائستگی کی کمی نظر آتی ہے۔ شائستگی کی یہی کمی ان کی ایسی تحریروں یا شذرات میں بھی نظر آتی ہے جہاں وہ کسی شدید معاند کو نشانۂ طنز بناتے ہیں مثلاً نیاز فتح پوری (اگرچہ ماجد کے معاملے میں نیاز کا رویّہ بھی شائستگی سے یکسر تہی اور سوقیانہ تھا)۔ اصل میں ماجد کے موقف کی درستی میں کلام نہیں ہوتا لیکن کہیں کہیں ان کا شدید جذباتی اور ہیجانی انداز ان کے موقف کو مجروح اور نتیجتاً کمزور کر دیتا ہے۔

"الناظر" ہی میں ان کا ایک اور احتجاجی شذرہ قابلِ ملاحظہ ہے جس کا عنوان ہے "استبدادِ ادبی کا ایک جدید شکنجہ" اور جس میں علی گڑھ میگزین پر پریس ایکٹ کی ناروا پابندی کی مذمت کی گئی ہے اور یونیورسٹی کے انگریز استاد اور بعض فرنگی نما اساتذہ کی اُردو فہمی اور

---

[۱۲] فیہ ما فیہ، مشمولہ "الناظر"، مئی ۱۹۲۳ء، ص ۲-۵

اُردو دانی اور ان کی تنگ نظری کی مذمت کی گئی ہے "[۱۳]

"الناظر" کے ایڈیٹر ظفرالملک کے ساتھ اسی دوستی اور قلمی تعاون کا نتیجہ تھا کہ دونوں نے " سچ " (ہفت روزہ) کا ڈول ڈالا اور جنوری ۱۹۲۵ء میں سچ کا پہلا شمارہ منظرِ ظہور پر آیا۔ ابتدا میں اس پرچے کے ایڈیٹر ظفرالملک تھے لیکن اگست ۱۹۲۵ء میں ماجد اس کے ایڈیٹر بن گئے اور ظفرالملک اس کے منیجر۔ سچ کی پیشانی پر ایک فارسی شعر مستقل درج ہوتا تھا:

سه راستی موجب رضائے خداست کس ندیدم کہ گم شد از رہِ راست (سعدیؒ)

یہ شمارہ لکھنؤ سے ہر جمعہ کو نکلتا تھا۔" سچ " کا تخیل ماجد یا ان کے دوستوں کے ذہن میں کیسے پیدا ہوا، اس کا ذکر کرتے ہوئے مولانا عبدالقدوس ہاشمی لکھتے ہیں: " اخبار سچ ابتدا ۔۔۔ مولانا عبدالرحمٰن نگرامی کے اشتراک عمل سے نکلا تھا۔ مولانا نگرامی کے ذہن میں اخبار سچ نکالنے کا خیال اس طرح پیدا ہوا تھا کہ انگریزی میں ایک ہفتہ وار اخبار " ٹروتھ " کے نام سے نکلتا ہے ۔۔۔۔ میں جس زمانے میں شہر گیا کے رسالے ندیم کا ایڈیٹر تھا تو بڑی پابندی کے ساتھ یہ اخبار لندن سے منگواتا اور پڑھتا تھا۔ اخبار " ٹروتھ " ویسے تو بظاہر ایک مجموعۂ افکار بلکہ بڑی حد تک تحقیقی مضامین کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے لیکن درحقیقت وہ بگڑی ہوئی عیسائیت کا منادی ہے۔ اس اخبار کو دیکھ کر خیال ان کے ذہن میں آیا کہ اس طرح کا ہفتہ وار اُردو میں شائع کیا جائے "[۱۴]

" سچ " کو اپنی زندگی میں بڑی بڑی لڑائیاں لڑنی پڑیں۔ اصلاحِ معاشرہ، ردِّ بدعات، تجدّد اور ترقی پسندی کی مخالفت اس کے چند خاص موضوعات تھے۔ فتنۂ انکارِ حدیث کا مقابلہ بھی اس پرچے نے خوب کیا۔ ۳۲-۱۹۳۱ء میں نیاز فتح پوری کی تیسرے درجے کی " عقل پرستی " اور مابعد الطبیعیاتی مسائل کی ٹھیٹھ عقلی تعبیرات کے خلاف " سچ " نے ایک محاذ ان کے خلاف قائم کیا۔ ساتھ ہی نظریۂ خلافت کی تبلیغ بھی " سچ " کا مشن رہا اور

---

[۱۳] دیکھیے فیہ ما فیہ، مشمولہ " الناظر "، جنوری ۱۹۲۴ء، ص ۱۰-۱۴

[۱۴] " سچی باتیں " (مقدمہ عبدالقدوس ہاشمی)، ص۔ص

ماجد کا خلافت کے سلسلے میں موقف یہ رہا کہ تحریکِ خلافت کی ناکامی کا مطلب خلافت کے مشن کی ناکامی نہیں اور خلافت ایک محدود اصطلاح نہیں ایک ہمہ گیر پروگرام ہے۔ "سچ" کی زبان پر بھی عوامی رنگ غالب تھا۔

"سچ" ۱۹۲۵ء سے ۱۹۳۳ء تک باقاعدہ شائع ہوتا رہا۔ اس دوران مولوی ظفر الملک صاحب سے ماجد کو بعض شکایتیں پیدا ہوئیں۔ ایڈیٹری تمام تر اعزازی تھی۔ ادھر تفسیری کام ہمہ وقتی مصروفیت کا طالب تھا چنانچہ دسمبر ۱۹۳۳ء میں "سچ" بند کر دیا گیا۔

"سچ" کا آغاز جنوری ۱۹۲۵ء سے ہوا اور اس کے دوسرے ہی نمبر سے ماجد نے اس میں "سچی باتیں" کے مستقل کالم کا آغاز کیا جس کا سلسلہ ان کی وفات سے چند ماہ پہلے تک جاری رہا اور جو اپریل ۱۹۸۵ء تک (یہ تاریخ "صدق جدید" کی بندش کی ہے۔ حکیم عبدالقوی صاحب نے ترابی صحت کی بنا پر اس کی اشاعت بند کر دی) دوبارہ صدق اور سچ کے پُرانے شماروں سے برابر نقل ہوتی رہیں۔ ماجد کی قرآن و سنّت سے وابستگی اور اسلام سے والہانہ عقیدت وہ چیزیں ہیں جن سے "سچ" کے کم و بیش سارے مشمولات ترتیب پاتے تھے۔ یکم جنوری ۱۹۲۶ء کی "سچی باتیں" کا ایک مختصر اقتباس درج ہے جس میں ماجد نے اس بات پر تعجب اور تاسف کا اظہار کیا ہے کہ جو باتیں مسلمات اور یقینیات میں سے تھیں اب ان پر بھی متفقہ تجاویز منظور کی جاتے لگی ہیں جیسے مثلاً لڑکیوں کے شرعی ترکہ کا مسئلہ۔ ماجد ندوہ کے سالانہ اجلاس میں اس تجویز کی منظوری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "کیا یہ شریعت کا کوئی اختلافی مسئلہ ہے، کیا اس میں بھی سُنّی و شافعی، مقلّد و غیر مقلّد، صُوفی و وہابی، اہلِ حدیث و اہلِ قرآن کی رائیں جدا جدا ہیں۔ کیا کسی گروہِ علماء کے نزدیک لڑکیوں کا حصۂ شرعی ثابت ہے اور کسی کے نزدیک نہیں بھی؟" ۱۵؎

"سچ" میں شامل ایسی سچی باتوں سے یہ قیاس نہ کیا جائے کہ اس میں بس یہی کچھ ہوتا تھا۔ ماجد محض فقہ و نقل کے مباحث ہی کو یہاں درج کرتے اور ان سے نتائج مرتب نہیں کرتے تھے بلکہ فطرت و مناظرِ فطرت سے بھی حکمت کی کشید کا سامان مہیا کرتے تھے۔

۱۵؎ "سچ" یکم جنوری ۱۹۲۶ء، ص ۱

ذیل میں " سچی باتوں " کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو جس میں خالقِ سماوات کی برکات کو تخلیقی انداز میں اُجاگر کیا گیا ہے۔ " زمین خشک، مردہ و بے جان پڑی ہوتی ہے۔ جب آسمان سے پانی برستا ہے اسی وقت ہر طرف تازگی و شادابی پھیل جاتی ہے۔ سبزہ لہلہانے لگتا ہے۔ پھول کھلنے لگتے ہیں اور ذرّہ ذرّہ میں گویا جان پڑ جاتی ہے تہ زمین میں تاریکی چھائی ہوتی ہے، ہر چیز اندھیرے کے حجاب میں لپٹی ہوتی ہے جب آسمان پر طلوعِ آفتاب ہوتا ہے اور اس کی کرنیں زمین پر پہنچتی ہیں تو ہر شے روشن ہو جاتی ہے۔ ہر طرف نور پھیل جاتا ہے۔ کوئی چیز چھپی ہوئی یا دھندلی نہیں رہ جاتی اور ذرہ ذرہ جگمگانے لگتا ہے۔"

" آفتاب جب چھپ جاتا ہے تو زمین پھر بے نور ہو جاتی ہے اور سارا منظر بے روپ بھیانک اور بے رونق ہو جاتا ہے۔ جب آسمان پر چاند اور تارے طلوع ہوتے ہیں تو یہ بدمنظری پھر دُور ہو جاتی ہے۔۔۔ درخت جب خشک ہو جاتے ہیں، سبزہ جل جاتا ہے، زمین جب پیاسی ہو کر تپنے لگتی ہے، دریاؤں کے لبوں پر جب پپڑیاں جم جاتی ہیں تو آسمان ہی کی بارش اپنے فیض و کرم سے ان سب کو سیراب، سب کو تر و تازہ اور سب کو شاداب کر دیتی ہے۔ اگر آسمان کی دستگیری قدم قدم پر سہارا نہ دیتی رہتی تو آج نہ زمین موجود ہوتی نہ زمین کی دلچسپیاں اور خوش نمائیاں، نہ زینتیں اور رونقیں، نہ آرائشیں نہ آسائشیں۔"[16]

توحید بیانی کا یہ پیرایہ جس قدر موثر ہے اس کا اندازہ ہر شخص بآسانی کر سکتا ہے۔

جیسا کہ ابھی اوپر عرض کیا گیا، ماجد نے اپنی باون سالہ طویل صحافتی زندگی میں بے شمار قلمی لڑائیاں لڑیں۔ ذیل میں ہم ان کی مختصر تفصیل پیش کرتے ہیں۔ یہ بات البتہ ابتداءً ہی سے نگاہ میں رہنی چاہیے کہ یہ لڑائیاں سوائے ایک استثنا کے، کسی ذاتی یا نفسانی غرض کے لیے نہیں بلکہ حق کو حق کی شکل میں دیکھنے اور دکھانے کے لیے تھیں۔ یہ ضرور ہے کہ اپنے بعض معاصرین کے بارے میں ان کا لہجہ ضرور سخت ہو گیا ہے جو نتیجہ ہے ان کی طبعی زود رنجی اور غصہ ور پن کا۔ لیکن اس میں ان کی ہوائے نفس کو دخل نہ تھا۔ البتہ جس ایک استثنا کا ابھی ذکر ہوا ہے وہ ان کا مولانا ابوالکلام آزاد سے ادبی معرکہ ہے جو بعد میں ناگوار شکل

[16] " سچ " ۲ر اگست ۱۹۲۶ء، ص ۱

اختیار کر گیا تھا۔ یہ مناقشہ حظ و کرب یا لذت و الم کی اصطلاحات کے ضمن میں ہوا تھا۔ ماجد نے اپنی کتاب " فلسفہ جذبات " میں مفردات جذبات کے باب میں ـــــ Pain and Pleasure کا ترجمہ حظ و کرب کیا تھا ۔۔۔ یہی باب الہلال کی ۸ ، ۱۸ اور ۲۵ جون ۱۹۱۳ء کی دو اشاعتوں میں شائع ہوا تھا۔ مولانا آزاد نے اس مضمون کے آخر میں ایک ادارتی نوٹ تحریر کیا تھا اور لکھا تھا کہ حظ عربی میں حصے کے معنوں میں مستعمل ہے اور Pleasure کے سلسلے میں موزوں اصطلاح نہیں ہے۔ اس پر ماجد نے ناگواری کا اظہار کرتے ہوئے اپنے موقف پر اصرار کیا اور یوں یہ بحث طویل سے طویل ہوتی چلی گئی۔ البتہ اس بحث کا جو ایک بڑا فائدہ ہوا اور جس کی اہمیت آج بھی مسلم ہے، وہ لغت اور اس کے اشتقاقات کے ضمن میں بڑے بصیرت افروز نکات کے سامنے آجانے کا تھا خصوصیت کے ساتھ ابوالکلام کا اُردو کی متداول اور مسلّمہ طور پر مستند لغات مثلاً فرہنگ آصفیہ کے سلسلے میں عدم اطمینان بجائے خود ایک لمحۂ فکریہ تھا۔ پھر ابوالکلام کا یہ کہنا کہ کسی زبان کے صحیح مزاج شناس اس زبان کے بولنے اور جاننے والے ہوتے ہیں۔ نہ کہ وہ انگریز مثلاً پامر وغیرہ جنھوں نے اُردو لغات پر کام تو کیا ہے لیکن جو اس درجہ قابل اعتنا نہیں۔ چونکہ یہ زمانہ ماجد کی مذہبی بے اعتنائی اور بیزاری کا تھا اس لیے اس بحث کے دوران میں وہ ذاتیات میں اُلجھ گئے اور یہ بحث ایک ناگوار آہنگ Jarring Note پر ختم ہوگئی۔ ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہانپوری نے اس بحث کے تمام نکات کی تفصیل دینے کے بعد اپنے ایک مضمون کے آخر میں ماجد پر فکر کے عدم توازن کا الزام لگایا ہے اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ ایک طرف تو ماجد حریت فکر اور مذہبی رواداری کے اس قدر علم بردار بنتے ہیں کہ منکرین مقام ختم نبوت تک کو دائرۂ اسلام سے باہر چھوڑنا گوارا نہ کیا اور دوسری جانب مولانا آزاد کو خدائی بخشش و رحمت سے محروم کر دیا" [۱۷]

یہ درست ہے کہ ماجد نے اصطلاحات مندرجہ بالا کی بحث میں ذاتیات کو داخل

[۱۷] دیکھیے ان کا مضمون مولانا عبدالماجد اور مولانا آزاد کے ادبی معرکے، سہ ماہی "الزبیر" ادبی معرکے" ، ص ۳۴۰ ـــ ۳۷۶

کر دیا لیکن ابوسلمان صاحب کا یہ کہنا کہ ماجد نے مولانا آزاد کو خدائی بخشش سے محروم ہونے کا فتویٰ دے دیا، تو اس بات کا کوئی ثبوت اور قطعی شہادت فراہم نہیں ہے چونکہ ہم اس ضمن میں اس مقالے کے باب چہارم کی فصل پنجم میں ماجد اور الوالکلام کے بارے میں پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا تجزیہ کر چکے ہیں اس لیے یہاں اس بحث کو چھیڑنا تحصیل حاصل سمجھتے ہیں۔ رہا منکرین ختم نبوت کو دائرۂ اسلام سے خارج نہ سمجھنے کا مسئلہ تو اس مسئلے میں بھی ہم اسی مقالے کے باب پنجم میں بتا آئے ہیں کہ انھوں نے زندگی کے آخری ایام میں اپنے اس خیال سے رجوع کر لیا تھا۔

ماجد کے ادبی و علمی مباحثوں اور مناقشوں کے ضمن میں ماجد کے طریق کار کو سمجھنا بے حد ضروری ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ خود ماجد نے ایک موقع پر اپنے ایسے حریف کو (جو ان کے نزدیک ملّت کا مجرم ہے) پچھاڑنے کے لیے اپنے طریق کار کی وضاحت کر دی تھی: "میری صحافتی Strategy (تدبیر جنگ) کو بھی اس سلسلے میں یاد رکھ لیا جائے۔ میں ملّت کے مجرم کو زیادہ سے زیادہ isolate (یکہ وتنہا) کر لینا چاہتا ہوں۔ صرف مشتبہ یا خفیف قصور والوں کو اس سے الگ رکھنا چاہتا ہوں کہ مجرموں کو دوسروں کی آڑ اور سہارا لینے کا موقع کم سے کم مل سکے ۔۔ باقی تمام کمزوریوں سے بلند تر رہنے کا دعویٰ اپنے حق میں کیسے کر سکتا ہوں؟" [۵۱۸]

علمی و ادبی مباحثوں اور مجادلوں کے سلسلے میں ماجد کا یہ کہنا کہ وہ حریف کو بالکل یکہ وتنہا کر دینا چاہتے ہیں، ایک کلیدی جملہ ہے۔ اس سے ان کے طریق کار کے سائنٹیفک ہونے کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ وہ عظیم بیگ چغتائی کی قابلِ اعتراض کتب پر شورش خیزی کا معاملہ ہو یا "انگارے" کی فحاشی اور سوقیت کے سلسلے میں تائید اندوزی کا "محشر خیال" کی لبرل ازم کے خلاف رائے عامہ ہموار کرنے کا معاملہ ہو یا سینٹ گیبریل میگزین میں حضورِ اکرم ؐ کی ذاتِ بابرکات کی شان میں گستاخی پر مبنی مواد کی مذمت کا ،

---

[۵۱۸] عبدالماجد دریابادی، "از مذہب من گیر و مسلمان گلہ دارد"، مشمولہ "صدقِ جدید"، ۲ رجولائی ۱۹۶۵ء، ص ۷

جوزف ہیل کی "عربوں کا تمدن" جیسی کتاب کے قابلِ اعتراض ہونے کا مسئلہ ہو یا یگانہ چنگیزی کے خلاف محاذ آرائی کا، نیاز کے خلاف صف بندی کا معاملہ ہو یا شاہد احمد دہلوی کو "اتہات الامۃ" کو دوبارہ شائع کرنے سے باز رکھنے کا، ماجد نے ہر جگہ وہی حربہ استعمال کیا ہے جسے سہولت کے لیے ہم "تنہا کردن" سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ان تمام معرکوں اور مجادلوں میں ماجد کی کامیابی کا سبب یہی تھا کہ وہ ان مسائل پر اس تفصیل سے اور زورِ قلم کی اس شدت سے لکھتے تھے کہ بالآخر وہ مسئلہ عوامی بن جاتا تھا اور ظاہر ہے کہ اس سیلاب کو روکنا آسان نہیں ہوتا۔

ماجد کا حلقۂ احباب ایک زمانے میں خاصا وسیع تھا اور جیسا کہ عموماً ہوتا ہے، اس حلقے میں دوستوں اور ملنے والوں کے اپنے اپنے درجات تھے۔ خواجہ حسن نظامی ماجد کے جتنے اچھے دوست تھے اس کا ثبوت ماجد کے مضامین اور شذروں سے ہو سکتا ہے لیکن ماجد کی شخصیت کا یہ بہت قابلِ قدر پہلو ہے کہ انھوں نے وسیع مصالحِ ملّت کے پیشِ نظر ذاتی دوستوں یا شخصی مصلحتوں کو شاذ ہی آڑے آنے دیا۔ اس کا ثبوت اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے کہ جب انہی حسن نظامی نے محمد علی جوہر کو فاسق و یزید کے نام سے یاد کرنا اور اپنے پرچے میں تواتر سے ان کے خلاف لکھنا شروع کیا تو ماجد اپنی تمام تر دوستی کے باوجود ایک مصلحِ ملّت کی یہ توہین نہ برداشت کر سکے اور خواجہ صاحب کی تعریضات کا نوٹس "سچ" کے صفحات میں لینا شروع کیا اور لکھا کہ خواجہ صاحب ان دنوں توازنِ ذہنی سے کسی قدر محروم ہو گئے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی پورے استدلال اور تیقّن کے ساتھ ان خیالات کا اظہار بھی کیا کہ جب وہ دوبارہ اپنی طبعی حالتِ ذہنی پر آجائیں گے تو وہ اپنی ایسی تحریروں پر متاسف ہوں گے۔ لکھتے ہیں: "ادھر دو مہینوں سے ان کا قلم کس قدر بہکا ہوا ہے۔ بے ضرورت خدا معلوم کتنے حلف نامے شائع کر رہے ہیں لیکن کاش وہ صرف ایک اور حلف اُٹھا سکتے کہ محمد علی کی مخالفت میں ان کا قلم جس بے تکان اور بے تحاشا تیز خرامی میں مصروف ہے، اس سے خود ان کا ضمیر مطمئن ہے اور جو باتیں وہ دوسروں کو یقین دلانا چاہتے ہیں انھیں پوری طرح نہ سہی ان کے بڑے حصّہ کو بھی وہ

خود صحیح سمجھ رہے ہیں۔۔۔ ایک خادمِ اسلام اور عاشقِ اسلام کو "فرعون"، "نمرود" اور "یزید" کے نام سے یاد کرنا نہ حضرت باوا فرید کا طریقہ تھا نہ حضرت محبوب الٰہی کا۔ اللہ کا راستہ بتانے والوں کو انتہائی اشتعال کے عالم میں بھی اتنی پست سطح پر بہر حال نہ اُتر آنا چاہیے کہ ہم دُنیا کے کُتّے اُنھیں دیکھ کر اپنے ظرف پر مغرور ہونے لگیں۔" [۱۹]

ایک اور موقع پر جب حسن نظامی نے محرّم کی مجلسوں اور تعزیہ کی مخالفت کرنے والوں اور ایسی مجالس میں بدعات کے ارتکاب کی مذمّت کرنے والوں کو بذریعہ اشتہار اس امر کی ترغیب دی کہ وہ ان مجالس و تعزیہ داری کی مخالفت نہ کریں کیونکہ ان کے نزدیک ان مجالس کے اندر بھی ایک تبلیغی اثر پوشیدہ ہے اور یہ کہ ان رسموں کو ناپید اور نابود نہ ہونا چاہیے تو ماجد کو یہ اشتہار پڑھ کر سخت مایوسی ہوئی۔ چنانچہ اُنھوں نے علمائے اہلِ سُنّت کے فتاویٰ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ ان تمام کی نگاہ میں رسومِ محرّم بدعت ہیں۔ پھر خواجہ حسن نظامی کو چیلنج کرتے ہوئے اُنھوں نے لکھا کہ اگر جوازِ تعزیہ و مجالس کے باب میں ان کے پاس کوئی سند ہے تو اسے بلا تاخیر پیش کریں "تاکہ مسلمانوں کو تیرہ سو برس کے بعد ایک نئی شرعی حقیقت کا علم حاصل ہو لیکن اگر ان کے پاس کوئی آیتِ قرآنی، کوئی حدیث، کوئی ائمّہ سلف کا اجتہاد، کوئی سلفِ صالح کا قول یا عمل موجود نہیں ہے جسے علمائے اہلِ سنّت کے رَدّ میں پیش کر سکتے ہوں تو کیا وہ مہربانی فرما کر ہمیں بتائیں گے کہ اسلام کی "تبلیغ" اس چیز سے کیونکر ہو سکتی ہے جو اسلام کے نزدیک ممنوع اور بدعت ہے اور منجرّ الی الشرک ہے۔" [۲۰]

چونکہ اب خواجہ صاحب سے ٹھن گئی تھی اس لیے ماجد نے دقّتِ نظر سے خواجہ صاحب کی ایسی تحریریں پڑھنی اور پیش کرنی شروع کیں جن سے ان کے مزاج اور ذہن دونوں کی کمیوں اور کمزوریوں کا اندازہ ہوتا تھا اور جن کی زد اسلام پر پڑتی تھی۔ چنانچہ "منادی" کے ایک پرچے سے ایک اقتباس نقل کرنے کے بعد جس میں خواجہ صاحب نے خود کو "ہمیشہ سے برٹش گورنمنٹ کا خیر خواہ" ظاہر کیا تھا ماجد نے اپنے طنزیہ اسلوب کو کام میں لاتے ہوئے اپنے حریف کے خوب لتّے لیے اور ان کی تحریر سے اقتباس دے کر یہ ثابت کیا کہ "وہ پہلے بھی خلوت

---

[۱۹] "سچ" ۲۴ جنوری ۱۹۲۷ء، ص ۳ [۲۰] حوالۂ سابق ۱۹ جولائی ۱۹۲۷ء، ص ۷

سے حضور نظام کی غمازی کرتے تھے اور اب بھی شملہ جاجا کر وہی حرکتیں کرتے ہیں۔ وہ پہلے بھی ہندوستان کی آزادی کے دشمن تھے اور اب بھی ان کی یہی حالت ہے۔" ۲۱ھ

اسی زمانے میں سید نذیر نیازی نے جو ان دنوں جامعہ ملّیہ سے بی۔ اے کر چکے تھے، "جوزف ہیل" کی کتاب "عربوں کا تمدّن" اُردو میں ترجمہ کر کے شائع کرادی۔ اس کتاب میں اسلام اور حضورِ اکرمؐ سے متعلق بہت سے نازیبا اور دلآزار کلمات تھے۔ ماجد نے نہ صرف یہ کہ خود اس کتاب کی مخالفت و مذمت کی بلکہ "سچ" کے اوراق میں بعض دوسرے لکھنے والوں کو بھی اس مہم میں شامل کر لیا جن میں ابوالکلام آزاد، مولوی محمود وشیر، میر غلام بھیک نیرنگ، ڈاکٹر اسلم عمر، مولوی ابوالخیر خیر اللہ، مولوی نجم احسن، مشیر حسین قدوائی اور نصر اللہ خاں عزیز قابلِ ذکر ہیں۔ ان حضرات کے مضامین یا مختصر احتجاجی مراسلے "سچ" میں شائع کیے جاتے رہے حتیٰ کہ جامعہ ملّیہ کو یہ کتاب اپنی فہرست سے خارج کرنا پڑی اور تب ہی جاکے ماجد نے دم لیا۔ ماجد کا قلم طنزیات میں بے حد رواں ہوتا تھا چنانچہ انھوں نے ۹ اگست ۱۹۲۷ء کے "سچ" میں اس کتاب کی مخالفت کا آغاز اپنی اس سرخی (اور چند سطور کے شذرے) سے کیا تھا: "نیاز کے بعد نیازی"۔ ۲۲ھ

۱۹۳۳ء کا سال ماجد کی قلمی معرکہ آرائیوں کا یادگار سال ہے۔ اس سال انھوں نے عظیم بیگ چغتائی کی کتابوں "حدیث اور پردہ"، "قرآن اور پردہ" اور "حریم" میں موجود قابلِ مذمّت حد تک افسوسناک عبارتوں کا سختی سے نوٹس لیا اور اسی سال ترقی پسندوں کی پہلی احتجاجی افسانوی کاوش "انگارے" کے خلاف بھی آواز اُٹھائی اور بالآخر اس کی اشاعت معطّل اور ممنوع کرا کر دم لیا۔ پھر اگرچہ نیاز کے خلاف تو محاذ کئی سال پہلے سے قائم تھا اور ۱۹۳۱ء میں لکھنؤ میں علماء کے ایک مختصر مجمع میں وہ اپنا توبہ نامہ داخل کرا چکے تھے لیکن نیاز کی شخصیت جن متضاد اور سنسنی خیز عناصر کی جامع تھی اس کے پیشِ نظر وہ اس توبہ نامہ سے

۲۱ھ "سچ" ۵ راگست ۱۹۲۷ء

۲۲ھ تفصیل کے لیے دیکھیے "سچ" کے شمارے ۹ راگست ۱۹۲۹ء، ۱۱ راکتوبر ۱۹۲۹ء، ۱۸ راکتوبر ۱۹۲۹ء، ۲۵ راکتوبر ۱۹۲۹ء، ۲۹ رنومبر ۱۹۲۹ء، ۱۳ ردسمبر ۱۹۲۹ء۔

پھر کر اپنی اصل روش پر آگئے تھے چنانچہ اسی سال پھر "سچ" ان کے خلاف سرگرم کار ہوا۔ خود اب "نگار" کے اوراق میں بھی ماجد کے باب میں بے حد ناشائستہ عبارتیں تواتر سے نظر آنے لگی تھیں اور یہ سلسلہ کئی سال بعد تک وقتاً فوقتاً چلتا رہا تھا۔

عظیم بیگ چغتائی کی کتابیں ایک ایسے ایذا پسند کے خزانۂ دماغ سے نکلی تھیں جس کے متعلق خود ان کی بہن محترمہ عصمت چغتائی نے "دوزخی" لکھا تھا اور جس میں ان کی ماں کا یہ خشونت آلود اور تاسّف انگیز جملہ بھی درج ملتا ہے کہ "میں نے عظیم بیگ کے بجائے سانپ جن لیا ہوتا"۔ قارئین "سچ" نے ماجد صاحب کی توجہ ان کتب میں شامل نہایت دلآزار اقتباسات کی طرف دلائی تو ماجد نے ان کتب کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے کے بعد قابلِ اعتراض موادکی نشان دہی سچ کے اوراق میں کر دی۔ ان کتابوں میں نہ صرف تاریخی حقائق کا بطلان کیا گیا تھا بلکہ حضورِ اکرمؐ اور صحابہ کے بارے میں انتہائی نازیبا کلمات بھی استعمال کیے گئے تھے اور بعض کھلے ہوئے محرّمات کا جواز نکالا گیا تھا۔ دو مختصر اقتباس ملاحظہ کریں: "ان ملّاؤں نے قرآن شریف کو محض سُنی سُنائی بات (حدیث) پر (جو دو ڈھائی سو برس بعد لکھی گئی) سے قربان کر کے پھینک دیا"۔[۲۳] "جو کچھ بھی شرعِ محمّدی کی رُو سے عورت کا درجہ اسلام میں ہے، وہ یہ ہے: ۱۔ جائز ہے کہ عورت کو مویشی کی طرح خریدو اور بیچو۔ ۲۔ بغیر نکاح کے اس کو بطور داشتہ عورت کے رکھو، کوئی گناہ نہیں۔۔۔ ۳۔ جی چاہے اس کو فروخت کر ڈالو ورنہ کسی دوسرے کے ساتھ شادی کر دو اور پھر شوہر ہونے کے باوجود بھی گاہے گاہے اس کو بہ اجازت اس کے شوہر کے اپنی ناجائز زوجیت میں لاتے رہو"۔[۲۴]

اُوپر محض ایسے اقتباس درج کیے گئے ہیں جو نسبتاً ہلکے ہیں۔ ان سے چغتائی کی تصانیف کی زہرناکی اور نفرت انگیزی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ماجد نے ان "کتابوں کا نوٹس "امرِ عظیم" کے عنوان کے تحت لیا۔[۲۵] عظیم بیگ چغتائی نے اس شدید ردِّ عمل کے

۲۳ھ عظیم بیگ چغتائی: حدیث اور پردہ، ص ۲۳

۲۴ھ " ، تقویض ، ص ۳، ۴

۲۵ھ دیکھیے "سچ"۔ ۶ر جنوری ۱۹۳۳ء، ص ۳-۶

ضمن میں ماجد سے خط وکتابت شروع کی اور کہیں اپنی عبارتوں پر ندامت اور کہیں اپنے موقف کی وضاحت پیش کی اور ساتھ ہی اپنی مذکورہ بالا کتب کے ناشرین کو ان کتابوں کی اشاعت ملتوی کرنے کے خطوط بتوسط ماجد بھیجے۔ عظیم بیگ کے ان معذرت ناموں کے باعث، ماجد نے سچ کے اگلے شمارے میں (۲۰؍جنوری ۱۹۳۳ء کو) "سچ" کے ص ۲ کے عین وسط میں ایک چوکھٹے میں "اجرِ عظیم" کے عنوان سے ایک شذرہ لکھا جس میں "قبولِ حق" پر عظیم بیگ کی آمادگی کو سراہا تھا۔

ماجد نے محض اسی پر اکتفا نہیں کیا تھا بلکہ سید سلیمان ندوی کو ان کتابوں کا حکم بنایا تھا تاکہ وہ اپنی بے لاگ رائے سے ماجد اور قارئین سچ کو آگاہ کر سکیں۔ اس مضمون کے آنے سے پہلے اُنھوں نے عظیم بیگ کی کتب پر کئی اور مضامین بھی شائع کیے یا دوسرے پرچوں مثلاً "امارت" وغیرہ سے نقل کیے۔ مختصر یہ کہ جب تک چغتائی نے مکمل طور پر ہتھیار نہیں ڈلوا لیے اور انہیں مکمل طور پر "تنہا" نہیں کر دیا، اپنی مہم ترک نہ کی۔ اس مباحثے کی ساری تفصیل سچ کے ۶؍جنوری ۱۹۳۳ء کے شمارے سے لے کر، ۱۷؍نومبر ۱۹۳۳ء تک کے شماروں میں پھیلی ہوئی ہے اور ان شماروں میں ماجد کے علاوہ سید سلیمان ندوی کا مفصل مضمون بھی شامل ہے اور قارئین سچ کے خطوط، ماجد کے اپنے شذرات، چغتائی کی وضاحتیں، معذرت نامے اور دیگر متعلقات بھی۔

یہ معرکہ ابھی جاری تھا کہ اسی دوران لکھنؤ کے ایک ناشر نے "انگارے" شائع کر دی۔ ماجد نے "این ہم اندر عاشقی بالائے غم ہائے دگر" کا نعرہ لگاتے ہوئے اس کتاب کو بھی آڑے ہاتھوں لیا اور ۲۴؍فروری ۱۹۳۳ء کے سچ میں "ایک شرمناک کتاب" کے عنوان سے ایک شذرہ لکھا جس میں بتایا گیا تھا کہ یہ کتاب نفسِ مذہب پر حملوں کے علاوہ فحاشی، ابتذال اور زبان و بیان کی فاش غلطیوں کے اعتبار سے بھی ایک شاہکار ہے؛ "مذہب پر حملوں کو دیکھ کر سب سے پہلے لکھنؤ ہی کے ایک شیعہ اخبار سرفراز نے پُرزور احتجاج کیا اور مقامِ مسرت ہے کہ صاحبِ مطبع نے فوراً اپنی غلطی و غفلت کا اعتراف کر لیا لیکن نوعمر مصنف (جو پبلشر بھی ہیں)[۲۶] شاید ہندوستان سے باہر گئے ہوئے ہیں۔ لکھنؤ میں کتاب کے خلاف

۲۶؎ اشارہ سجاد ظہیر کی جانب ہے۔

ابھی خاصی برہمی پھیل چکی ہے اور عجب نہیں کہ ان سطور کے شائع ہونے تک مظاہرے بھی شروع ہو جائیں۔ برہمی اب شیعہ جماعت تک محدود نہیں رہی۔ باہر کے اخبارات میں "خلافت" لکھ رہا ہے۔ رسالہ "معارف" نے لکھا ہے۔ اور لکھنؤ کے اخبارات میں بھی حرکت پیدا ہو رہی ہے۔ مطالبہ یہ ہے کہ کتاب مذہبی حیثیت سے نہایت دلآزار ہے اس لیے ضبط ہو جانی چاہیے۔"[۲۷]

اوپر کے اقتباس میں ماجد نے لکھنؤ کے شیعہ اخبار "سرفراز" کا حوالہ دیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ اس کتاب پر سب سے پہلے اعتراض سرفراز ہی نے کیا اور نہ صرف خود لکھا بلکہ دوسرے اخبارات و جرائد کے مدیران کو بھی اس کتاب کے خلاف لکھنے کی ترغیب دی۔ حسن اتفاق سے ہمیں حکیم عبدالقوی صاحب دریابادی کے تلطف سے مدیر "سرفراز" کا وہ خط مل گیا ہے جسے ہم ایک اہم معاصر ماخذ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی سجاد ظہیر کے بھائی سید علی ظہیر کا معذرت نامہ بنام ماجد بھی درج کیا جاتا ہے۔ یہ معذرت نامہ بھی حکیم صاحب موصوف ہی نے ہمیں نوادرات ماجد سے عطا کیا۔ پہلے مدیر سرفراز کا شکایت نامہ بنام ماجد ملاحظہ ہو:

"سرفراز کے جملہ پرچے جن میں "انگارے" پر کچھ لکھا گیا ہے، مرسل ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ اب تک سوائے "روزانہ ہمدم" "ریلی" کے کسی دوسرے اسلامی اخبار نے اس کتاب کے خلاف کچھ نہ لکھا حالانکہ میں نے جملہ معاصرین کرام کو جن سے سرفراز سے تبادلہ ہے یا نہیں اوس پرچہ کو جس میں "انگارہ" پر میں نے جو لکھا تھا، روانہ کر دیا تھا۔ اس کتاب کے سلسلہ میں کوئی شیعہ سنی سوال ہی نہیں پیدا ہو سکتا اس لیے کہ ہمارے آپ کے فروعی اختلافی مسائل پر اس کتاب میں کوئی بحث نہیں بلکہ وہ باتیں خدا، رسول، پیغمبروں، ملائکہ وغیرہ کے تعلق میں (۹) جسے کوئی شیعہ، سنی، وہابی کوئی بھی فرقہ اسلام سے تعلق رکھنے والا مسلمان دیکھنا گوارا نہیں کر سکتا۔

"اسلامی معاصرین کا محض اس لیے سکوت کہ یہ سر وزیر حسن کے صاحب زادے کی لکھی

[۲۷] سچ ۲۴؍ فروری ۱۹۳۳ء، ص ۳

ہوئی کتاب ہے (حالانکہ اس میں سجاد ظہیر کے علاوہ احمد علی، رشید جہاں وغیرہ کے افسانے بھی تھے) یا ایک شیعہ اخبار نے اس کے خلاف سب سے پہلے احتجاج کیا، انتہائی بزدلی اور تنگ نظری پر مبنی ہے اور اسی سے بہت سے لوگوں کو جن سے مجھ سے گفتگو ہوئی، یہ سمجھنے کا موقع مل رہا ہے کہ نگار و نیاز کے خلاف جو شور و غوغا کیا گیا وہ خدا و رسول کی محبت سے زیادہ ذاتی عداوت پر مبنی تھا۔ میں اس خیال سے متفق نہیں لیکن یقین فرمائیے کہ لوگوں کو اس قسم کے خیالات کا موقع ملنے لگا ہے۔۔۔"

۔۔۔۔"صدیق بک ڈپو اور حضرت گنج کے بک اسٹال پر اس کتاب کی فروخت علانیہ ہو رہی ہے۔ سجاد ظہیر صاحب ولایت چلے گئے ہیں۔ اون کی عدم موجودگی میں نہ اون سے کوئی شکایت ہو سکتی ہے نہ اونکے خلاف قانونی کارروائی۔۔۔۔ سوائے کتاب کی ضبطی کے اور کوئی چارۂ کار نہیں "

خیر اندیش ، اسد اللہ اسد" [۲۵]

اور اب ملاحظہ ہو سید علی ظہیر کا خط بنام ماجد۔ اس اہم خط سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ سجاد ظہیر نے اپنے گھر والوں سے چوری چھپے یہ کتاب شائع کی تھی:

"گرامی نامہ ملا۔ میں خود نہایت پریشان اور متحیر ہوں کہ جو صورتِ واقعہ پیش آئی ہے اس میں کیا کروں؟۔۔۔۔ آج کل کی ولایت کی تعلیم اور آزادی کے خیالات جو اثر نوجوانوں پر پیدا کر رہے ہیں ان کو روکنا اور بدلنا نہایت اہم کام ہے۔ میاں سجاد ظہیر نے بلا میرے یا کسی اور ممبر خاندان کے مشورہ کیے ہوئے یہ کتاب چھپا کر شائع کر دی۔ میں اس وقت سے برابر کوشش کر رہا ہوں اور مجھے اس میں کامیابی کی بھی اُمید ہے کہ اس کتاب کی اشاعت فوراً بند کر دی جائے "

"میری ناقص عقل میں یہ نہیں آتا کہ اس قسم کی کتاب کی اشاعت کس کے لیے مفید ہو سکتی ہے اور اس کی اشاعت کی غرض کیا ہو سکتی ہے۔ اگر جناب کا قصد لکھنؤ آنے کا ہو تو آپ مجھ سے ضرور چند منٹ کے لیے مل لیں "

---

[۲۵] مدیر "سچ" کے نام مدیر "سرفراز" لکھنؤ کا خط محررہ ۱۰ر فروری ۱۹۳۳ء (غیر مطبوعہ)

حقیر - سیّد علی ظہیر
۲۳ فروری " ۲۹ء

ماجد نے انگارسے کے خلاف نہ صرف "سچ" میں بلکہ "حقیقت" وغیرہ میں بھی تواتر سے لکھا بلکہ ساتھ میں محمد علی ردولوی کے مضمون کے خلاف بھی لکھا[۳۰] جنھوں نے "حقیقت" ہی میں انگارسے کی حمایت میں ایک مضمون لکھا تھا[۳۱] نتیجہ یہ ہوا کہ اس قلمی گرما گرمی نے لکھنؤ میں ایک ہنگامے کی سی کیفیت پیدا کر دی۔ "حسبِ دستور مسجدوں میں رزولیوشن پاس ہوئے، مولوی عبدالماجد دریا بادی خم ٹھونک کر ہمارے خلاف اکھاڑے میں آ گئے۔ ہمیں قتل کرنے کی دھمکی دی گئی اور بالآخر صوبۂ متحدہ کی حکومت سے اس کتاب کو ضبط کروا دیا گیا۔"[۳۲]

نیاز کے تشکیکی خیالات کے باب میں سچ اور صدق میں بہت کچھ لکھا جاتا رہا ہے۔ ماجد نہ صرف اپنے قلم سے لکھتے بلکہ ان کے خلاف چھپے ہوئے بعض مضامین یا شذرات کو بھی اپنے "سچ" میں نقل کر لیا کرتے تھے۔ ان میں بعض مضامین تو ایسے ہوتے تھے جو یکسر پایۂ ثقاہت سے گرے ہوتے تھے۔ یہ درست ہے کہ خود صاحبِ نگار کے مضامین مثلاً "عبدالماجد دریا بادی بے نقاب" وغیرہ ابتذال اور سوقیت سے خالی نہیں ہوتے تھے[۳۳] لیکن ظرف کا اصلی امتحان تو اسی وقت ہوتا ہے جب دشنام دی جا رہی ہو اور اس کا جواب شائستگی سے دیا جائے۔ ماجد نے اپنے قلم سے تو سوائے ایک آدھ موقع کے ہمیشہ کوئی ناشائستہ بات نہ لکھی لیکن جب کوئی مدیرِ اخبار و رسالہ کسی دوسرے اخبار سے کوئی تحریر نقل کرتا ہے تو ظاہر بات ہے کہ وہ اس کے مشمولات سے کم و بیش اتفاق کرتا ہے۔ اس ضمن میں ماجد سے بعض اوقات احتیاط

۲۹ء مدیر "سچ" کے نام سیّد علی ظہیر کا خط محرّرہ ۲۳ فروری ۱۹۳۳ء (غیر مطبوعہ)

۳۰ء دیکھیے "سچ" ۲۸ اپریل ۱۹۳۳ء، ص ۲

۳۱ء ملاحظہ ہو حقیقت مورخہ ۱۳ اپریل ۱۹۳۳ء

۳۲ء سجاد ظہیر: روشنائی، ص ۳۳، ۳۴

۳۳ء مثلاً اس ضمن میں ان کے شذرے نصر اللہ بلڈانوی، عبدالماجد دریا بادی اور نیاز فتح پوری اور "ملاحظات" بھی ملاحظہ کر لیے جائیں۔ دیکھیے نگار مئی ۱۹۲۸ء، اکتوبر ۱۹۳۲ء۔

نہ ہو پائی مثلاً مدیر نگار کے سلسلے میں اُنھوں نے مدینہ (بجنور) سے جو مضمون سچ میں نقل کیا، وہ شائستگی اور شرافت سے بمراتب دُور تھا۔[۳۴]

ماجد جب کسی کتاب یا فرد کے خلاف لکھنا شروع کرتے تھے تو پھر اس مسئلے کو اپنے اوپر طاری کر لیتے تھے اور جب تک اسے اس کے منطقی انجام تک پہنچا نہیں لیتے تھے، دم نہیں لیتے تھے۔ اس ضمن میں اگر کوئی دوسرا شخص (حریفوں میں سے) ان کی ٹکر کا نکلا تو وہ نیاز تھے۔ معافی پبلک میں مانگ لیتے تھے لیکن اپنی فطرت سے مجبور ہو کر پھر اپنے اسی ڈھرے پر چلنے لگتے تھے، چنانچہ ماجد کو ان کی اس افسوسناک روش کے خلاف متعدد بار لکھنا پڑا۔ ایسے شذرات مثلاً " نیاز توبہ کے بعد" [۳۵] بھی ایک دو بار شائع کرنا پڑے بلکہ سچ ہی میں نیاز کا وہ توبہ نامہ بھی شائع کرنا پڑا جو اُنھوں نے لکھنؤ کے علماء کے ایک بورڈ کے سامنے داخل کیا تھا۔[۳۶]

ماجد کا یہ قلمی جہاد صرف ہندوستان ہی میں چھپی ہوئی کتابوں یا تحریروں کے سلسلے میں نہیں تھا بلکہ اس کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ چنانچہ جب رنگون کے سینٹ گیبریل اسکول کے میگزین میں حضورِ اکرمؐ کے بارے میں ایک ناشائستہ مضمون شائع ہوا تو ماجد نے اس کے خلاف بھی شدید ردِّ عمل ظاہر کیا۔ اور نتیجہ یہ کہ نہ صرف اس میگزین کو واپس لے لیا گیا بلکہ مدیر موصوف کو بھی معذرت نامہ داخل کرنا پڑا۔[۳۷] اسی طرح وہ صدق کے صفحات میں اکثر مستشرقین کی تحریروں کا نوٹس لیتے رہتے تھے، چنانچہ آج اگر انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (لیڈن) کے بعض مشمولات کو تنقید کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور اس میں عمداً یا سہواً روا رکھی گئی خامیوں کی نشاندہی کی جا رہی ہے تو کل ہنری ٹامس وغیرہ کی تصنیف Living Biographies of Religious Leaders پر جرح و تعدیل

[۳۴] دیکھیے " سچ " ۱۰ر مارچ ۱۹۳۳ء، ص ۸

[۳۵] ایضاً ۱۴ر اپریل ۱۹۳۳ء، ص ۱

[۳۶] ایضاً ۲۹ر ستمبر ۱۹۳۳ء، ص ۳

[۳۷] دیکھیے "St. Gabriel's High School Magazine" مارچ ۱۹۳۲ء، ص ۱۵-۱۸

ہو رہی ہے اور اس کے بعض افسوسناک مشمولات پر احتجاج کیا جا رہا ہے۔[۳۸]

ایک سچے اور دردمند عالمِ دین ہونے کی حیثیت سے ماجد ایسے تجاوزات و تسامحات کے خلاف لکھنا اپنا فرضِ عین سمجھتے تھے لیکن اس سے یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہیے کہ ان میں رواداری کا فقدان تھا یا وہ مذہبِ اسلام کے علاوہ باقی مذاہب مثلاً ہندومت یا اس کی مذہبی کتب کے خلاف اہانت پر کسی ردِّ عمل کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ بمبئی میں جب ایک موقع پر ہندو پریس میں غلط یا صحیح یہ خبر شائع ہوئی کہ وہاں کے کسی مسلمان نے گیتا کی توہین کی ہے تو ماجد کا ردِّ عمل یوں تھا، "گیتا کی توہین و تذلیل کوئی دیوانہ ہی مسلمان کر سکتا ہے۔ میں نے گیتا جو دراصل سری کرشن جی کے خطبات جنگ کا مجموعہ ہے) انگریزی اور اُردو ترجموں کی مدد سے پڑھی ہے اور پوری ذمہ داری سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ معرفت کی ایک اعلیٰ کتاب ہے اور جہاں تک بندہ کی فرض شناسی اور جہاد و قتال کی تعلیم کا تعلق ہے اس کی تعلیم قرآن مجید سے بہت ملتی جلتی ہوئی ہے۔"[۳۹]

مولانا ظفر علی خاں کی طرح ماجد نے بھی یونہی لڑائی لڑی۔ وہ ہندوستان میں مسلم حقوق کی بازیافت کا مسئلہ ہو، ان کی تعلیمات پر سیکولر دستور کی دست درازی کا مسئلہ ہو، اُردو زبان کا مسئلہ ہو، مسلم تعلیم کا مسئلہ ہو یا کسی سیاسی لیڈر یا مذہبی قائد کی غلط بیانی یا غلط اجتہادی روش کا مسئلہ ہو، ماجد ایسے معاملات میں بڑی بے باکی سے اپنے قلم کو جنبش میں لے آتے تھے اور جب تک مسئلے کے مالہٗ و ماعلیہ کو پوری طرح قارئین کے سامنے نہ لے آتے اور پوری صراحت سے اس پر اپنے ردِّ عمل کا اظہار نہ کر لیتے، چین سے نہ بیٹھتے۔ اس بے باکی کی انھیں بڑی قیمت بھی ادا کرنی پڑی۔ سوا انھیں اخبار کی بندش، پریس پرانچ کی دھمکیاں نوٹس و صولس اور جاؤ کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ "جولائی ۱۹۳۰ء میں اس (سچ) کے بعض مضامین کی بنا پر انگریزی حکومت نے سچ سے ضمانت طلب کر لی اور چونکہ ضمانت داخل نہیں کی گئی اس لیے اخبار بند کر دیا گیا البتہ ۱۹۳۰ء کے آخر میں اُسے پھر نکالا گیا۔"[۴۰]

---

[۳۸] دیکھیے صدقِ جدید، ۱۲ اکتوبر ۱۹۵۶ء، ص ۴۔

[۳۹] صدقِ جدید، ۱۳ ستمبر ۱۹۵۶ء، ص ۲

[۴۰] نیا دَور مولانا عبدالماجد دریابادی، اپریل مئی ۱۹۷۸ء، ص ۷، ۵

تقسیم ملک کے بعد ہندوستان کے زار و نزار مسلمانوں کی نمائندگی میں "صدق" نے بے حد بھرپور کردار ادا کیا۔ علاوہ ازیں سقوطِ حیدر آباد (۱۹۴۸ء) پر اس کا شدید ردِّ عمل بھی شکوک و شبہات کی نگاہوں سے دیکھا گیا۔ حکومتِ ہند صدق کو انڈین یونین کا شدید بدخواہ اور پاکستان کا حامی سمجھتی رہی۔ ماجد کی بعض نجی تحریروں مثلاً خطوط سے حالات کی اس سنگینی اور ماجد کی مستقل مزاجی اور بے خوفی کا اندازہ ہوتا ہے۔ رئیس احمد جعفری کے نام ایک خط میں ماجد نے لکھا تھا: "صدق کو تنبیہہ دو بار مل چکی ہے۔ ہر نمبر کو آخری نمبر ہی سمجھتا ہوں۔ گورنمنٹ بھی معذور ہے۔ محکمہ انفارمیشن کے حکام بگڑ بگڑ کر کہتے ہیں کہ سارے اخبارات ہمارے قبضہ میں آ گئے، ایک صدق ہی اپنی اکڑ قائم رکھے ہوئے ہے"[۴۱]۔ دھمکیوں اور نوٹسوں کا یہ سلسلہ بہت دیر تک چلا کیا اور سرکاری دفاتر میں ماجد کی طلبی ہوتی رہی۔ ایک ایسی ہی طلبی کا احوال ماجد نے صدقِ جدید میں " کان ان کے وہ نازک کہ گراں میری غزل بھی " کے عنوان سے شائع کیا، اس کا ایک اقتباس دیکھیے: "حال میں مدیرِ صدق کو ایک اونچے افسر نے طلب فرما کر گو بڑی تہذیب و شائستگی سے لیکن بہر حال صدق کی " تکلیف دہ " اور اشتعال انگیز روش سے متعلق سرکاری تاثرات بیان فرما دیے، اور گو جواب ادھر سے ہر جز کا عرض کیا جاتا رہا لیکن اتنا اندازہ تو ہو ہی گیا کہ جس عینک سے صدق کی تحریروں کو دیکھا جا رہا ہے اس سے تو شاید صدق کی کوئی سطر بھی گرفت سے باہر نہ رہ سکے! جو نوٹ خاص اس غرض سے لکھے جاتے ہیں کہ گورنمنٹ ان چیزوں پر توجہ فرمائے، خود وہی قابلِ اعتراض قرار پائے۔ غرض پورا نقشہ:

ع شکوے کے نام سے بے مہر خفا ہوتا ہے — یہ بھی مت کہہ کہ جو کہیے تو گلا ہوتا ہے

گویا مظلوم کی فریاد خود ایک جرم اور زخم خوردہ کی آہیں اور کراہیں بھی قابلِ تعزیر۔ بقول شخصے ع یاں پرواں زبان کٹتی ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہے تو نگاہِ عتاب اگر آئندہ اور زیادہ تیز ہو گئی تو اس پر تعجب کسی کو بھی نہ ہونا چاہیے۔ اگر ضمانت زیادہ بھاری مانگ لی گئی یا اور کوئی سخت پابندی لگا دی گئی تو صدق کا خاتمہ رکھا ہوا ہے۔ صدق تو ازاں صورتِ حال

[۴۱] مکتوبِ ماجد بنام رئیس احمد جعفری محررہ یکم جولائی ۱۹۴۸ء (غیر مطبوعہ)

سے باخبر رہیں اور ہر انجام سُننے کے لیے منتظر" ۵۴۲

یہ بات جانی بوجھی ہے کہ ہر جریدہ، رسالہ یا اخبار اپنے مدیر کے مزاج سے پہچانا جاتا ہے۔ مدیر صدق جدید ایک ایسی شخصیت تھے جو آنکھ اور کان بند کرنا جانتے ہی نہیں تھے۔ اگر یہ چیزیں ان کے مزاج کا حصہ نہ ہوتیں تو اپنی نو مسلمی کے جوش اور روایتی تصوّف کے حلقہ بگوش ہونے کے کچھ ہی دیر بعد گوشہ نشین ہو چکے ہوتے لیکن ان کی شخصیت میں تحرک، خودداری، صاف گوئی، اسلام اور مسلم کلچر سے اٹوٹ محبت اور فحش، بعتی اور تمرّد سے نفرت جیسے عناصر شامل تھے۔ ایسا شخص صحافت کا شغل کسی لمحاتی تاثر کے نتیجے میں اختیار نہیں کر سکتا تھا بلکہ اس کے پیچھے ان کا کامل تدبّر اور سلیقہ برسر کار تھا۔ وہ صحافت کو ایک تحریک، ایک مشن، ایک عظیم واسطہ قرار دیتے تھے تاکہ اس کے ذریعے زندگی زیادہ سہل، باوقار اور باخدا ہو سکے صحافت کے باب میں ان کا نظریہ کیا تھا، اسے جاننے کے لیے ان کے مضمون " ہفتہ وار صحافت کے آداب" کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس مضمون میں ماجد نے اپنے تجربے کی روشنی میں صحافت کے مقاصد کا تعین کچھ اس طرح کیا تھا:

۱۔ مقصود خدمتِ دین و ملّت رکھیے۔ عام خدمتِ خلق بھی اسی کے تحت میں آجاتی ہے۔

۲۔ وطن کا بڑا حق ہوتا ہے۔۔۔ البتہ "مسلمان" "پرستار" وطن کا نہیں ہو سکتا۔ عبودیت کا یہ خصوصی تعلق تو صرف ذاتِ حق کے لیے مخصوص ہے۔ اس کی مخلوق میں سے کسی کے حصّہ میں نہیں آسکتا۔

۳۔ خبر برائے خبر کا روز ناموں میں جو بھی درجہ ہو، ہفت روزہ میں تو یہ ایک تقریباً مہمل چیز ہوگی۔ ہفت روزے میں اپنے تبصرے سے یا کم سے کم خبر کی سُرخی ہی سے ہر خبر کو بامقصد بنا کر پیش کیجیے۔

۴۔ پبلک کے جذبات کی محض نمائندگی پر اکتفا نہ کیجیے۔ پبلک کے مذاق اور جذبات کی اصلاح کی کوشش بھی جاری رکھیے۔

۵۔ صحافت ایک قسم کی تجارت نہیں، ایک قسم کی عبادت ہے۔

---

۵۴۲ " صدق جدید" ۲۴ رمئی ۱۹۶۳ء، ص ۴

۶ - دوسروں کا احتساب، ہر پبلک معاملہ میں ضرور کیجیے لیکن اپنے کو بھی احتساب سے بالا نہ خیال کیجیے۔ احتسابِ نفس کو سب پر مقدم رکھیے۔

۷ - بلا وجہ معقول کسی کی دلآزاری کیا معنی، دل شکنی بھی گوارا نہ کیجیے۔ مروّت کے بھی حدود قائم کر لیجیے ان سے آگے قدم نہ رکھیے۔

۸ - ملک کی اکثریت کا، حکومتِ وقت کے قانون کا ضرور لحاظ رکھیے۔ حتی الامکان راہ سلامت روی کی اختیار کیجیے لیکن مرعوبیت اور احساسِ کمتری کی حد تک ہرگز نہ پہنچ جائیے۔ صُلح وسازگاری دوسری چیز ہے اور بزدلی اور خوشامد بالکل دوسری۔

۹ - پبلک تنقید آزادی سے کیجیے۔ لیکن ذاتیات پر اُتر آنے سے اپنے کو اہتمام کے ساتھ بچائیے۔ کسی کے نسب پر، وطن پر، شکل وصورت پر طنز کرنا سب ذاتیات ہی کی شکلیں ہیں۔

۱۰ - ۔۔۔۔ خیال کرتے اور ڈرتے رہیے اس وقت سے جب آپ کا سارا دفتر آپ کے سامنے ہوگا اور آخری اور حقیقی عدالت میں اس کے ایک ایک لفظ پر سوال ہو رہا ہوگا[۱۴۳]

مندرجہ بالا خیالات کا اظہار ماجد نے ایک استفسار کے جواب میں کیا تھا۔ یہ خیالات خلاصے کی شکل میں مگر انہی کے الفاظ میں پیش کیے گئے ہیں۔ ان سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد کی نگاہ میں صحافت عبادت تھی اور وہ لکھے ہوئے ایک ایک لفظ اور حرف کے لیے خود کو مسئول سمجھتے تھے۔ پھر ان کے نزدیک صحافت کا سب سے بڑا مقصد خدمتِ دین وملت تھا۔ سچ، صدق اور صدقِ جدید کے مشمولات اسی ایک مقصد سے پھوٹتے تھے۔ چنانچہ صدق کے حادی مشمولات میں تفسیرِ قرآنی، مشورے اور گزارشیں (روحانی، اخلاقی ودینی اُلجھنوں کے حل کرنے کے سلسلے میں) اور سچی باتیں تقریباً مستقل عنوانات تھے۔ وقت کے جاری وساری فتنوں پر تبصروں کے لیے ماجد کا مستقل کالم "سچی باتیں" جس قدر مقبول ہوا اس کی کوئی مثال بیسویں صدی کی اُردو صحافت میں کم ملے گی۔ سچی باتوں کا آغاز، جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے، "سچ" کے اجراء سے ایک ماہ بعد ہی ہو گیا تھا۔ سچ اور اس کے مشمولات

---

۱۴۳ دیکھیے "صدقِ جدید" ۲۹ر مارچ ۱۹۶۸ء، ص ۵

کس قدر مقبول تھے اس کا اندازہ لگانے کے لیے سچ ہی کا ایک شذرہ قابل مطالعہ ہے:
"سچ کے مضامین کو اس کے معاصرین بحمداللہ جس کثرت سے اپنے صفحات میں جگہ دیتے رہتے ہیں اس کا ذکر ایک سے زائد بار ہوچکا ہے۔۔۔ اللہ کے فضل وکرم سے دوسرے طریقوں سے بھی سچ کا پیام دوسرے بھائیوں تک پہنچتا رہتا ہے چنانچہ پچھلے سال (۱۹۲۶ء) دکن اور میسور جیسے دور دراز علاقوں تک سے اس کی اطلاعیں موصول ہوئی تھیں کہ اس کے بعض مضامین مسجدوں میں پڑھ کر سنائے جاتے ہیں ان کی نقلیں مسجدوں میں چسپاں کردی جاتی ہیں۔۔۔ اسی طرح بمبئی سے ایک نادیدہ کرم فرما اپنے تازہ مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں خاکسار نے کچھ روز سے سچ کی سچی باتوں کا ترجمہ گجراتی زبان میں کرکے اخبار انصاف (ہفتہ وار) میں دینا شروع کیا ہے بعض احباب کی رائے ہے کہ آئندہ ترجمہ کرنے کی اجازت لے لی جائے۔"[۱۱۲]

ماجد نے "سچ" کا نام سچ محض لندن کے Truth کی نقالی میں نہیں رکھ لیا تھا بلکہ اس کے پیچھے ان کا صداقت شعار تصور صحافت کارفرما تھا۔ جس طرح سچ کی پیشانی پر درج شعر ماجد کی صحافتی تحریروں کا طغرا تھا اسی طرح جب ۱۹۳۵ء میں صدق کا اجرا ہوا تو اب قرآن حکیم کی آیت اس کا سرعنوان بنی: والذی جاء بالصدق وصدق بہ اولئک ھم المتقون (اور وہ جو سچی بات لے کر آیا اور جس نے اس کو سچ مانا وہی پرہیزگار ہیں)۔ اپنی صحافتی زندگی میں ماجد کا ہمیشہ اس آیت پر عمل رہا چنانچہ تقسیم ملک کے فوراً بعد جب ہندوستان کی ہندو اکثریت میں احساس برتری پیدا ہوگیا اور وہاں کی سیکولر حکومت مسلمانوں کو دھمکانے لگی تو اس کے مقابل آواز اٹھانے والوں میں ماجد سابقون الاولون کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر جب ہندوستان کے طول وعرض میں بولی جانے والی اردو کو ملک سے دیس نکالا دے دیا گیا اور حتیٰ کہ اردو بولنے والے ہندوؤں کا شمار بھی ہندی بولنے والوں میں کیا جانے لگا تو اس پر بھی ماجد وقتاً فوقتاً "حاکمانِ ذی جاہ" کو جھنجھوڑتے رہے چنانچہ کہیں وہ آنند نرائن ملا جیسے لوگوں کی صاف گوئی اور ان کے احتجاج کو اپنے پرچے میں جگہ دیتے رہے

---

[۱۱۲] "سچ" ۱۱ اپریل ۱۹۲۷ء، ص ۲

اور بتاتے رہے کہ مردم شماری کرنے والوں نے ان کا نام ہندی بولنے والوں میں محض اس لیے لکھ دیا تھا کہ وہ ہندو ہیں اور انھیں ہندی کٹواکر مادری زبان اُردو لکھوانا پڑی تھی، اور کہیں وہ متعصب ہندو اہلِ قلم اور اہلِ سیاست کے اس دعوے کی مختلف مثالوں سے نفی کرتے رہے کہ مسلمان متعصب قوم ہیں اور انھوں نے ایک طویل عرصہ ہندوستان میں گزارنے کے باوجود اپنے اوپر ہندیت کا شائبہ تک نہیں پڑنے دیا۔ اس ضمن میں ماجد ادب سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر ایسی مثالیں پیش کرتے رہے مثلاً "گل بکاولی"، "اندر سبھا" اور "فسانۂ عجائب"۔ "فسانۂ عجائب" سے ایک اقتباس نقل کرنے کے بعد جس میں سطریں کی سطریں ہندی اور سنسکرت الفاظ کی اور جوتش و نجوم کی اصطلاحات مثلاً "پوتھی"، "چندرماں"، "ریگ تینگ"، "پرتھوی میں دھوم مچے"، "سنیچر پاؤں پڑے گا" موجود ہیں؛ ماجد تبصرہ کرتے ہیں: "ہند کا مسلم تمدن اور مسلم ادب کس حد تک ہندو عقائد، ہندو رسوم، ہندو شعائر سے متاثر ہو چکا ہے یہ سب اگر اس کا کھلا ثبوت نہیں تو کیا ہے؟ یہ ہونا چاہیے تھا یا نہیں اور اسلامی نقطۂ نظر سے یہ جائز کہاں تک تھا، یہ سارے سوالات الگ ہیں۔ یہاں ذکر نفسِ واقعہ کا ہے۔"[۴۵]

تقسیم کے بعد ہندوستان میں مسلم ملّت اور مسلم کلچر کی بقا کا جو مسئلہ پیدا ہو گیا ہے، ماجد کو اس کا شدید احساس تھا۔ ہندیت کے پرچار، اُردو کو دیس بدر کرنے یا کم از کم شدھ کرنے کی تحریکیں، جن سنگھی غنڈوں کے احیائی میلانات، شدھی اور اپنے گھر واپس آؤ کی تحریکیں، یہ سب ہندوستان میں مسلمانوں کا وجود ختم کرنے کی منظم کوششیں تھیں جو اب بھی جاری ہیں۔ ایسے میں ہندی مسلمانوں کا ایک بڑا روحانی سہارا مولانا ماجد کی ذات تھی۔ انھوں نے ہندو اکثریت کے مظالم کے خلاف آواز بلند کر کے تاریخ کے محضر نامہ پر اس ناانصافی اور تشدد پر احتجاج کا نقش ثبت کر دیا ہے جس سے آئندہ نسلیں ایک غیر جانبدار تاریخ مرتب کر پائیں گی۔ ۱۹۶۱ء کے لگ بھگ متعصب ہندو طبقوں کی جانب سے آواز اٹھائی جانے لگی کہ مسلم یونیورسٹی سے مسلم کا سابقہ حذف کر کے اسے "مشرف بہ ہند" کر دیا جائے اور اس کے اقلیتی کردار کو ختم کر دیا جائے۔ ساتھ ہی اس کے متوقع مثبت نتائج کی پیش قیاسی کر کے کہا جانے لگا کہ اس اقدام سے "بگڑے ہوئے

---

۴۵ سچی باتیں، مشمولہ صدقِ جدید، ۱۷ر دسمبر ۱۹۵۴ء، ص ۱

کام بن جائیں گے اور فرقہ وارانہ فسادات" کا سلسلہ جہاں تک علی گڑھ کا تعلق ہے ہمیشہ کے لیے رُک جائے گا" ماجد نے اس جنبہ داری اور تعصب کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے "اُلٹا علاج بر سلسلۂ مسلم یونیورسٹی" کے عنوان سے ایک پُر زور شذرہ لکھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ اگر اس تجویز اور تحریک کو پیش کرنے کا مقصد علی گڑھ سے نفس اسلامیت کو ختم کرنا ہے اور علی گڑھ کے بنیادی مقصد کو بالکل اُلٹ دینا ہے جب تو خیر ایک بات بھی ہے لیکن اس کے لیے آخر منافقت کی کیا ضرورت ہے؟ "کھل کر کہہ دینا چاہیے کہ اسلام کو ہم لفظاً و معناً" کسی حال میں اور کسی صورت میں نہیں برداشت کر سکتے ہیں۔۔۔ کسی مخصوص عقیدہ یا مذہب کی چھاپ آخر سیکولرزم کے منافی کیوں اور کیونکر ہے۔ کیا ہندوؤں کو یہ حق نہیں کہ اپنی یونیورسٹی میں وہ تمدّن و تہذیب، اپنے خصوصی علوم و فنون، اپنی تاریخ و ادب کی تعلیم پر پورا زور دیں۔ کیا مسیحیوں کو یہ حق مساوی درجہ میں حاصل نہیں؟ کیا کیتھولک کالجوں کو کوئی اس پر مجبور کر سکتا ہے کہ وہ اپنے مخصوص عقائد کی تعلیم ترک کر دیں۔ یہودی مجوسی اور بدھسٹ اپنی اپنی یونیورسٹیاں اس سرزمین پر قائم کرنا چاہیں تو اُنھیں کون قانون اس حق سے محروم کر سکتا ہے۔ فساد کو جڑ سے اُکھاڑنا ہے تو لفظ مسلم کو اُڑا دینے کے بجائے اسے ہلکا بھی ہرگز نہ ہونے دیجیے"[۴۶]

پھر جب ملک کی سب سے بڑی عدالت نے مسلم یونیورسٹی کے اقلیتی کردار کو ختم کرنے کا فیصلہ دیا تو ماجد نے اپنے مخصوص عبرت خیز لہجے میں لکھا: "نوشتۂ تقدیر آخر سپریم کورٹ کے فیصلہ کی شکل میں ظاہر ہوا اور مسلمانوں کے قلب پر بجلی گر کے رہی۔ ملک کی سب سے بڑی عدالت کا فیصلہ اور وہ بھی متفقہ اجلاس میں صادر ہو کر رہا کہ مسلم یونیورسٹی مسلمانوں کی نہیں حکومتِ ہند کی قائم کی ہوئی ہے اور اس کے نظم و نسق کے پورے اختیارات مسلمانوں کو نہیں، سرکار ہند کو حاصل ہیں۔"

"خواب یہ دیکھے جا رہے تھے کہ ۱۹۵۱ء اور ۱۹۶۵ء کے ایکٹوں میں جو شدید ناانصافیاں اور حق تلفیاں اس بدنصیب ملّت کے ساتھ ہوئی ہیں ان کی دادرسی ہوگی ... اکثریت

---

[۴۶] صدق جدید، ۱۰ نومبر ۱۹۶۱ء، ص ۱

جوایک عزیز ترین متاعِ ملّت پر قابض ہوتی جارہی ہے بلکہ ایک حد تک قابض ہو چکی ہے ، اس سے نجات ملے گی اور مسلمانوں کا قبضہ اپنے سے چھنی ہوئی چیز پر بحال ہوگا۔ تعبیر بالکل برعکس نکلی۔ اور آرزوؤں ، اُمیدوں ، تمنّاؤں کا سارا طلسم دم بھر میں ہست سے نیست ہو کر رہ گیا۔ سزا ہے ایک تمام تر گراں خواب اور یکسر خود فراموش قوم کی "[٤٧]

١٩٦٧ء میں جب ڈاکٹر ذاکر حسین کو صدرِ جمہوریہ ہند بنایا گیا ، اس پر ماجد نے "مسلمان صدر جمہوریہ" کے عنوان سے ایک حقیقت پسندانہ اور ساتھ ہی ساتھ تاسّف انگیز شذرہ لکھا اس میں جہاں اُنھوں نے ایک طرف سیکولر حکومتِ ہند کو ان کے اس انتخاب پر داد دی وہیں مسلم اقلیّت کو کسی خوش فہمی میں مبتلا ہونے سے باز رہنے کی تلقین بھی کی۔ "مسلمان اس خوش خیالی کو اپنے دل سے نکال دیں کہ حکومت کی پالیسی اب ایک فیصدی بھی مسلم دوست ، مسلم نواز یا مسلم پرور ہو جائے گی! صدر کا کام پالیسی سازی ہے ہی نہیں اور جب مرکزی یا ریاستی ایسے ایسے وزیر با تدبیر جیسے کہ مولانا ابوالکلام آزاد ، رفیع احمد قدوائی ، ڈاکٹر سیّد محمود ، حافظ ابراہیم ، شفیق الرّحمٰن قدوائی ، نواب احمد علی خاں اور ہمایوں کبیر ہوئے ہیں اور بعض ان میں بڑے اچھے مسلمان بھی تھے ، یہ شخصیتیں جب اقلیّت کی بگڑی نہ بنا سکیں تو محض صدر کی اعزازی شخصیت کیا اثر انداز ہو سکتی ہے؟ "[٤٨]

ماجد نے صدق کے اوراق میں اکثر اس مظلوم ملّت کی بے بسی کو زبان دی[٤٩] ہندکی مسلم صحافت میں ان کا یہ کارنامہ ایک مدّت تک یاد رکھا جائے گا۔

سچّی باتوں کے علاوہ صدق میں ماجد نے ایک اور مستقل کالم "مشورے اور گزارشیں" کے عنوان سے قائم کیا تھا۔ اس میں عہدِ حاضر کے تیز رَو زمانے کے تغیرّات سے پیدا ہونے والے مذہبی و روحانی اشکالات کے جواب دیے جاتے تھے۔ یہ کام بھی دین اور نفسِ دین کی حمایت و قوّت کا باعث بنا۔ ماجد اس کالم میں ایسے متعدّد سوالات کے حکیمانہ اور دلکش جوابات دیا کرتے تھے۔ چونکہ وہ خود عذابِ دانشِ حاضر سے گزرے تھے اس لیے جلنتے

---

[٤٧] صدقِ جدید ، ٢ر نومبر ١٩٦٧ء ، ص ١ [٤٨] حوالۂ سابق ١٩ر مئی ١٩٦٧ء ، ص ١

[٤٩] مثلاً دیکھیے ان کا مضمون "اقلیّت کی فردِ جرم" مشمولہ صدقِ جدید ١ر مئی ١٩٦٨ء ، ص ٤ ، ٥

تھے کہ جدید ذہن کی تشفی و تسکین کی کیا موزوں ترین اور حکیمانہ صورت ہو سکتی ہے ؟ مثلاً ایک پڑھے لکھے شخص کے اس سوال کا کہ کیا مسلم دینیات میں نجات کا تصور سراسر مسیحی ہے ؟ ماجد نے جو جواب لکھا، وہ ان کی وسعتِ مطالعہ کے ساتھ ساتھ ان کی حکیمانہ نظر پر بھی دال ہے اور اس حقیقت پر شاہد کہ قرآن کی صحیح اور سیدھی تعبیر ہی اصل تعبیر ہے نہ کہ شاعرانہ ، فلسفیانہ یا صوفیانہ اصطلاحات کی مدد سے کی جانے والی تاویل ۔ قرآن نجات کا محدود و مقید معنی میں قائل نہیں ۔ اس کی تعلیم ہے کہ ہر انسان پیدائشی گنہگار و جہنمی نہیں بلکہ اپنی فطرتِ سلیم کے لحاظ سے معزز و معتبر ہے [۵۵]

جہاں تک ماجد کی "سچی باتیں" کا تعلق ہے ، وہ ماجد کے افکار و خیالات اور نظریات و میلانات کی اہم ترین نمائندہ کہی جا سکتی ہیں ۔ ان میں ادبی ، علمی ، فقہی ، کلامی ، تہذیبی تمام قسم کے موضوعات آتے تھے اور ماجد عام فہم مگر دل میں اتر جانے والے پیرائے میں مسائل و مظاہر پر رائے زنی کرتے چلے جاتے تھے ۔ بخصوصیت کے ساتھ تہذیبِ مغرب کی بے اصلی ، کم نگاہی ، سطح بینی اور نام نہاد ترقی پر جو بیشتر کمیتی (Quantitative) ہے ماجد کا قلم بے حد رواں ہو جاتا تھا ۔ وہ مغرب کے ساتھ مغرب ہی کے ہتھیاروں سے لڑتے تھے یعنی اہلِ مغرب ہی کے ہاں سے ایسے مصنفین و افراد چن لیتے تھے جنھوں نے مغرب کے اخلاقی ، معاشرتی اور روحانی مفاسد کا ایک بے رحم سرجن کی طرح تجزیہ کر رکھا ہوتا تھا ۔ یہ درست ہے کہ وہ مغرب کی بعض نارسائیوں اور برائیوں کو عام نظر کی بجائے محدب شیشے سے دیکھتے تھے لیکن اس کے پیچھے اصل میں ان کا تمام تر اصلاحی اور اخلاقی نقطۂ نظر کارفرما ہوتا تھا ۔ انھیں اندیشہ یہ تھا (اور وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ بھی رہے تھے) کہ کہیں مغرب کی یہ سراسر مادہ پرستانہ تہذیب مشرق کے فضائل کا گلا نہ گھونٹ دے کیونکہ اثر و نفوذ کے اعتبار سے یہ تہذیبِ جدید ہر پرانی تہذیب سے زیادہ متاثر کن اور مہلک تھی ۔ ایس ایم اکرام نے ماجد صاحب کی تنقیدِ مغرب کے اس پہلو کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "معارف" اور "صدق" کو تہذیبِ مغرب کے مفاسد تو نظر آجاتے

[۵۵] تفصیل کے لیے دیکھیے ان کا مضمون "وحی و نجات" مشمولہ صدقِ جدید ۱۳ اکتوبر ۱۹۵۲ء ص ، ۴

ہاں لیکن اُنھوں نے کبھی اپنے گریبان میں مُنہ ڈال کر نہیں دیکھا۔ اُنھیں یہ نہیں سُوجھتا کہ قدیم طبقے کی بھی اصلاح ہو۔ مختصر یہ کہ اُنھیں اپنے معاشرے کے مفاسد نظر نہیں آتے [۵۱]

اصل میں ایس ایم اکرام کا یہ اعتراض اس لیے ہے کہ اُنھیں کم از کم "صدق" کے وسیع مطالعے کا موقع نہیں ملا۔ ہم ذیل میں ماجد کی سچی باتوں سے ایک اقتباس درج کرتے ہیں جس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ جدید کی طرح قدیم پر بھی ان کی نظر تھی اور وہ خود احتسابی کے جذبے سے محروم ہرگز نہیں تھے۔ ماجد اپنی عبرت اندوزی کے چراغ صرف مغرب ہی کی برق پاشیوں سے روشن نہیں کرتے بلکہ مشرق کی کبریت سے بھی جلاتے ہیں۔ ۲۳ مارچ ۱۹۴۶ء کی "سچی باتیں" کے مستقل عنوان کے تحت لکھنؤ کے کسی استاد کا یہ شعر

~ شفق گوں ہے ہوائے بامِ قاتل کبوتر پر کبوتر گر رہا ہے

درج کرنے کے بعد اس کے پُر تکلف، مبہم اور پیچ دار مفہوم کی وضاحت کرتے ہیں اور پھر لکھتے ہیں کہ ہمارے قدیم و کلاسیکی ادب کا بیشتر حصہ ایسی ہی بے مغز و بے مزا مبالغہ آرائیوں سے بھرا پڑا ہے اور دینی، اخلاقی تو خیر یہ کسی فطری جذبہ کی تسکین میں بھی ناکام رہا ہے اور اس میں الفاظ بدل بدل کر وہی فسق و معصیت کی اور شہوانیت و ابتذال کی باتیں ہیں۔ شذرے کے آخر میں لکھتے ہیں کہ "نئے ادب اور نئی شاعری کی عریانیاں یقیناً لائق تعزیر اور سزاوار ملامت، لیکن پُرانے ادب اور پُرانی شاعری کو صرف اس لیے بخش دیا جائے گا کہ وہ قدیم ہے۔ معیار ہمارے ہاتھ میں صرف عقل و شریعت کا ہے اس پیمانے سے پُرانے کو بھی ناپا جائے گا اور نئے کو بھی جانچا جائے گا۔" [۵۲]

کیا اس آخری جملے کی موجودگی میں ماجد پر محض قدیم سے تقدّس وابستہ کرنے کا الزام عائد کیا جا سکتا ہے؟ [۵۳]

---

[۵۱] ایس ایم اکرام صاحب کی عائد کردہ تفصیلی فردِ جرم کے ملاحظہ کے لیے دیکھیے "موجِ کوثر" (بار دہم)، ص ۳۵۷-۳۶۱

[۵۲] صدق ۲۳ مارچ ۱۹۴۶ء، ص ۱

[۵۳] ماجد کے موقف کی مزید وضاحت کے لیے دیکھیے صدقِ جدید کا شمارہ ۷، ۲ جنوری ۱۹۶۷ء جس میں اُنھوں نے متحجر علمائے دین کو نشانۂ طنز بنایا ہے۔

ماجد کی صحافت میں بلکہ ہر تحریر میں جو چیز سب سے زیادہ متاثر کرتی ہے اور شخصیت میں تلاطم اور ہیجان پیدا کردیتی ہے وہ ان کا منفرد اسلوب ہے۔ وہ بیک وقت ایک حکیم، خطیب، جرّاح اور ہمدرد طبیب کی طرح بظاہر مختلف حربوں سے کام لیتے ہیں مگر ان کا مقصود اصلی اور غایت اولیٰ مریض کی شفا کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اپنے اسلوب کی اس تاثیر میں وہ بعض اوقات اپنے اس خاص فن سے کام لیتے ہیں جسے سرخی جمانے کا فن کہتے ہیں۔ صحافت میں سُرخی جمانے کی اہمیت روشن ہے۔ قاری کے پورے وجود کو اپنی گرفت میں لے لینے اور اپنے موقف کو مختصر ترین لیکن ساتھ ہی ساتھ موثر ترین لفظوں میں قاری تک پہنچانے میں بنیادی رول اسی "سرخی" کا ہوتا ہے۔ ماجد اس فن میں بڑے طاق تھے۔ اس ضمن میں وہ بعض اوقات برجستہ مصرعوں سے ایسا کام لیتے تھے کہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ مصرعہ خاص اسی موقع کے لیے خلق کیا گیا تھا۔ شاہد احمد دہلوی کی وفات کے بعد جب ایک موقع پر ساقی میں ایک تبرّائی مضمون شائع ہوا تو ماجد نے حسبِ معمول اس کا بھی نوٹس لیا۔ بعد ازاں اپنے اڈیٹوریل بیچ پرایس ذیل میں بہت دلچسپ سُرخی جمائی: "ساقی بجلوہ دشمنِ ایمان و آگہی" اور یوں اس مصرعے کا اطلاق کمال مہارت سے رسالہ ساقی کے اس خاص شمارہ پر کردیا۔ یا مثلاً ہندوستان میں اردو کی بے بسی اور بدحالی کی طرف محض ایسا چلتا سا اشارہ کردینا کہ ہم بھی مُنہ میں "زبان" رکھتے ہیں، جس سے وہ خاص صورتِ حال ایجاز و ایما اور لُطف و لذّت کی سرمایہ دار ہوجائے، ماجد کا خاص فن تھا۔ اپنے ایک خط میں رئیس احمد جعفری کو جوش صاحب کے ہندوستان سے پاکستان منتقل ہوجانے پر ایسے نذرہ موعودہ کی اطلاع دیتے ہیں جو ان کے خیال میں ایک مصرعہ میں مرتکز Crystallise ہوسکتا تھا، لکھتے ہیں: " اب کی جوش پر کوئی نوٹ یا لیڈ نکلے تو بہترین عنوان پاکستان کی زبان سے یہ مصرعہ ہوسکتا ہے

ع تو برونِ در چہ کردی کہ درونِ خانہ آئی "[۵۴]

کیا اس ایک مصرعے میں جوش کی پوری شخصیت نہیں سمٹ آتی؟ ان کی چند اور ایسی سرخیاں دیکھیے: " کٹے زبان تو خنجر کو مرحبا کہیے "، " مصطفےٰ نایاب و ارزاں بولہب "،

[۵۴] مکتوب ماجد بنام رئیس احمد جعفری محررہ ۱۹ دسمبر ۱۹۵۵ء (غیر مطبوعہ)

"سارے گلے تمام ہوئے اک جواب میں"، "اک کشمکش برق وشرر دونوں طرف ہے"، "دونوں کو اک ادا میں رضامند کر گئی"، "ذکر حسین ذاکر حسین کی زبان سے"۔

بہرحال باون برس کی صحافیانہ خدمات ماجد کا وہ طغرائے امتیاز ہیں کہ تنہا یہی کوئی کم اعزاز نہیں۔ یعنی نصف صدی کا قصہ ہے دو چار برس کی بات نہیں چہ جائیکہ اس صحافت کے ذریعے سے فکر و فرزانگی، حکمت و دانش، سوز و سرور اور جذب و جنوں کی کتنی ہی نئی حکایتیں رقم کی جائیں۔

بابِ ہفتم:

عبدالماجد دریابادی کا اسلوبِ نثر

پچھلے ابواب میں، ہم مولانا عبدالماجد دریابادی کی علمی، فلسفیانہ، دینی، تفسیری اور صحافیانہ خدمات کا جائزہ لے چکے ہیں، لیکن یہ جائزہ اس وقت تک نامکمل رہے گا جب تک ماجد کی مختلف التنوع تحریروں کے اسالیب کا جائزہ نہ لیا جائے۔ یہ جائزہ اس اعتبار سے بھی نہایت ضروری ہے کہ کسی بھی نثر پارے یا نظم پارے کی تاثیر میں جتنا حصہ مفہوم و مافیہ کا ہوتا ہے اتنا ہی اسلوب کا بھی بلکہ بعض اساتذۂ ادب کے نزدیک مثلاً جاحظ کی نگاہ میں تو مضمون اور معنی عامی سے عامی کو بھی سُوجھ سکتا ہے، اصل کمال یہ ہے کہ اسے ایسے اسلوب میں ادا کیا جائے کہ وہ ہمارے وجود کا حصہ بن جائے اور ہمارے دل میں ترازو ہو جائے۔ از دل خیزد و بر دل ریزد ع میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے۔ ـــــہ شعر دراصل ہیں وہی حسرت سُنتے ہی دل میں جو اُتر جائیں، اسی قبیل کے اظہارات ہیں اور اسی حقیقت پر دال ہیں۔ یہاں لفظ و معنی کی تقدیم و تاخیر یا اہمیت و غیر اہمیت کی بحث میں ہم نہیں پڑتے لیکن ہمارا خیال یہ ہے اصلاً لفظ و معنی میں نہ تقدیم ہے نہ تاخیر۔ ذہن میں کوئی خیال اور قلب میں کوئی کیفیت بھی بغیر لفظوں کا جامہ پہنے پیدا ہی نہیں ہو سکتی۔

جس طرح حُسنِ کامل کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ نام ہے کامل تناسب کا، (عربی میں ظلم کی تعریف یہ کی گئی ہے وضع الشئی فی غیر محلہ۔ گویا ہر شے اپنے مقام اور موقع ہی پر حسن پیدا کرتی ہے) یہی معاملہ الفاظ کے محلِ استعمال کا ہے۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی خاص باطنی کیفیت کے اظہار کے لیے کوئی خاص لفظ ہوتا ہے یا ایک ہی کیفیت کو قریب المعنی لفظ ادا کر سکتے ہیں۔ بعض ماہرین لسانیات کے خیال میں جس شے کو مرادف کہتے ہیں، اس کا سرے سے کوئی وجود نہیں۔ ایک کیفیت کے لیے ایک ہی لفظ ہوتا ہے۔ والٹر پیٹر مطابقتِ الفاظ و معانی کو فن پارے کی

اشیاء و ماہیت اشیاء کے بارے میں ایک عمومی نقطۂ نظر کا ۔" ۲۵

یوٹانگ مزید لکھتا ہے کہ اسلوب زبان، فکر اور شخصیت کے مرکب کا نام ہے۔ بعض اسالیب تو محض زبان سے بنالیے جاتے ہیں۔ غیر شستہ اور ناصاف زبان میں کبھی افکارِ لطیفہ کو پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اکثر غیر شستہ اور ناصاف خیالات، صفائی اور سہولت سے بیان کر دیے جاتے ہیں۔ ایسا اسلوب واضح طور پر غیر واضح ہوتا ہے۔

"Such a style is clearly unclear" ۷ے

جہاں تک اُردو کے اسالیبِ بیان کا تعلق ہے اب تک ان میں خاصا تنوّع پیدا ہو چکا ہے۔ قدیم دکنی ادب کا اسلوب وخمیر واضح طور پر مذہبی ہے۔ "دسویں صدی ہجری سے قبل کے اکثر کارنامے مذہبی مباحث پر مبنی ہیں۔" ۸ے

نثر اُردو کے اوّل دَور کی کتابیں اکثر مباحث مذہبی پر مبنی ہیں۔ "اس لیے ان کی عبارتیں بھی مذہبی اصطلاحات سے مملو ہیں غالباً یہی وہ زمانہ ہے جب کہ ہماری زبان میں وہ کثیر التعداد الفاظ جو آج مذہب و تصوف کی اُردو اصطلاحات سمجھے جاتے ہیں، بالکل پہلی مرتبہ استعمال کیے گئے۔۔۔ اگرچہ یہ اُردو نثر کی بالکل پہلی کوششیں ہیں لیکن ان میں زبان ممکنہ حد تک سادہ اور صاف استعمال کی گئی ہے۔" ۹ے

دسویں صدی ہجری کے آخر کی قابلِ ذکر تصانیف مولانا باقر آگاہ کی ہیں جو اُردو کے خیال میں جدید اسالیبِ بیان اور قدیم طرزِ انشا کی درمیانی کڑی ہیں۔ "اب مذہب کے ساتھ ساتھ اخلاق و سیرت اور تاریخ کے متعلق خاص الفاظ اور اصطلاحات وافر مقدار میں استعمال ہونے لگے تھے اور عبارتیں مقفّیٰ اور مسجّع نظر آتی ہیں۔" ۱۰ے

شمالی ہند میں نثر کا ارتقاء دکن کے تقریباً چار سو سال بعد شروع ہوتا ہے اور اس ضمن

۶ے لن یوٹانگ: " The Importance of Living " ، ص ۳۴۵

۷ے ایضاً ______________ ، ص ۳۴۷

۸ے محی الدین قادری زور : اُردو کے اسالیب بیان ، ص ۱

۹ے حوالۂ سابق ، ص ۸ ۱۰ے حوالۂ سابق ، ص ۱۲

میں فضلی کی کربل کتھا ایک نہایت اہم کتاب کے طور پر شمار کی جاسکتی ہے۔ انیسویں صدی کے اوائل میں اُردو نثر نے ایک توانا کروٹ فورٹ ولیم کالج کے قیام سے لی اور اُردو میں قصہ نگاری نے سلاست، سادگی اور سہولتِ اظہار کا ایک بالکل نیا معیار قائم کر دیا۔ شاہ اسماعیل شہید کی تقویۃ الایمان اور سرسید کے نثری کارناموں نے اردو میں نہ صرف علمی و فکری سلاستِ اظہار کی طرح ڈالی بلکہ سائنٹفک طرزِ تحریر کے رواج میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ الفاظ و ادا کی سادگی کے ساتھ اب سرسید اور اُن کے رفقائے کار کے ہاں انگریزی اسالیب کی خواہ بالواسطہ سہی، کسی قدر پیروی کی جانے لگی۔ سرسید کی کھُرّی عقلیت پرستی اور کسی قدر کھردرے اسلوب کے مقابلہ میں حالی نے بھی اگرچہ سہل اسلوب اپنایا لیکن اس میں سید کا کھُردرا پن نہ تھا۔ شبلی کا اچھوتی قلم جوش و جذبے اور فعل در آتش اسلوب کا آئینہ دار بنا۔ آزاد نے تمثیلی اسلوب کو اپنایا اور اس سادگی میں ترشے ہوئے ہیروں کی چمک دمک پیدا کی اور نذیر احمد نے ذوقِ محاورہ بندی کے ہاتھوں مجبور ہونے کے باوجود زبانِ اُردو کو ایک خالص علمی منہاج عطا کیا۔ "ان کی اعلیٰ درجہ کی عربیت کے ساتھ بے مثل قدرتِ بیان، وسیع ذخیرۂ الفاظ اور تصرفات جو جدتِ خیال اور ظریفانہ نکتہ سنجیوں کے لحاظ سے صرف اس شخص کا حصہ ہیں لٹریچر کی جان ہیں"[۱۱] سرسید کے گرد ستاروں کا یہ جھُرمٹ ایسا تھا کہ اس کا ہر ستارہ اپنی جگہ آفتاب بدوش تھا۔ خصوصیت کے ساتھ حالی کے اسلوب کو تو اُردو کا بنیادی اسلوب قرار دیا جاسکتا ہے جسے بعد میں مولوی عبدالحق اور ڈاکٹر عابد حسین نے ایک نئی جہت عطا کی۔

کلاسیکیت کے خلاف جو شدید ردِّ عمل پیدا ہوا اس نے بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں اُردو کو رومانویت کی تحریک سے روشناس کیا۔ بنے بنائے فکری سانچے، معاشرتی ضابطے، اقدار و افکار سب اس تحریک کی زد میں آگئے لیکن انہدام کے بعد جتنی بڑی تعمیر کی ضرورت تھی وہ اس تحریک سے بن نہ پڑی۔ اس نے ایک ایسی غبار آمیز انفرادیت پرستی کو جنم دیا جس کے ڈانڈے مریضانہ فردیت سے ملتے تھے۔ یہی وہ ماحول اور زمانہ تھا جس میں ماجد نے اپنی ادبی زندگی کا آغاز کیا۔

---

[۱۱] افاداتِ مہدی، ص ۲۰۶، ۲۰۷

سیاسی سطح پر یہ دَور ایک خاص ہیجان کا دَور تھا۔ تحریکِ خلافت اور ہوم رول کی تحریکیں زوروں پر تھیں۔ سول نافرمانی، کھدرپوشی اور نمک سازی کا رواج پڑ رہا تھا۔ بدیسی حاکموں کے خلاف نفرت کا ایک لاوا اُبلا پڑتا تھا۔ فضا میں محمد علی جوہر، ظفر علی خاں اور ابوالکلام آزاد کی توانا سیاسی اور دینی آوازیں گونج اور ارتعاش پیدا کر رہی تھیں۔ آریہ سماجیوں کے مناظروں اور مشنریوں کی دریدہ دہنیوں میں اگرچہ کمی واقع ہو چکی تھی لیکن ابھی ان کے نقوش مٹ نہیں پائے تھے۔ ایسے ماحول میں خون کی حرارت اور قلب کی دھڑکن خود بخود تیز ہو جایا کرتی ہے۔ ماجد نے ذہناً اس تحریک سے اثر بھی قبول کیا اور اس تحریک کا حصہ بھی بنے۔ ان کی شخصیت کی تعمیر میں شبلی کے بعد جوہر کی شخصیت اور ان کے اخبار کامریڈ کا بڑا حصہ ہے۔ جہاں ایک طرف اکبر کی حکیمانہ بصیرت نے ان میں متانت اور سچی توحید پرستی پیدا کی وہیں جوہر کی صحبت نے ان میں دبنگ مزاجی، حق گوئی اور بے باکی کے جوہر بھر دیے۔

اس دَور میں لکھنؤ کی نگاہ (جیسا کہ انیسویں صدی کے اواخر میں) لفظ کے اکہرے پن سے آگے نہیں بڑھ رہی تھی۔ معنی (اور گہرائی) کی جگہ لفظ نے ایک مجرد دیوتا کی شکل اختیار کر لی تھی اور معرکۂ شرر و چکبست کی شکل میں بہت حد تک ایک لفظی قشر پرستی نے جنم لیا تھا۔ البتہ شرر کے تاریخی ناولوں نے ایک طرف ماجد کے دل میں اسلاف کی عظمت کا نقش بٹھایا تو دوسری طرف اودھ پنچ کی ظرافت نے جس میں کاٹ اور خشونت کے عنصر ملے ہوتے تھے، ماجد کے مزاج میں ایک طرح کے مناظرانہ جوش اور خطیبانہ جذبے کو پروان چڑھایا تھا۔ ان تمام عناصر نے مل کر اس شخصیت کو جنم دیا جسے دُنیائے ادب و دین ماجد کے نام سے جانتی ہے اور جن کی اسی شخصیت سے متنوع اسالیب پھوٹے جن سے سوانح و سیرت، فلسفہ و نفسیات، نقد و انشا اور تفسیر و تعبیر نے فیض پایا۔

کسی نقاد نے کہا ہے کہ اسلوب کی مثال تو انسانی جلد کی ہے کہ یہ بدن کے اندرونی نظام اور بافتوں کے لیے ایک حفاظتی جیکٹ کا کام بھی کرتی ہے اور انسانی جمال میں بھی اضافے کا بڑا سبب بنتی ہے اور جس طرح اس کے بغیر انسانی وجود قائم نہیں رہ سکتا، اسی طرح اسلوب کے بغیر اعلیٰ ادب یا فن پارے کا تصور ہی محال ہے۔ زبان، شخصیت

اور فکر کی جس تثلیث کا نام اسلوب ہے اس نے ماجد کے یہاں ایک ایسی منفرد اور متاثر کن شکل اختیار کی ہے کہ یہ ان کی بڑی پہچان بن گیا ہے۔ ان کی ہر تحریر پکار پکار کر اعلان کرتی ہے کہ مجھ پر ماجد کی مہر ثبت ہے۔ ان کے اسلوب کا حاکم ان کا جذبہ ہے جو کہیں تبلیغ کی شکل اختیار کرتا ہے، کہیں حکمت کی، کہیں انشاء کی اور کہیں طنز، طعن اور تشنیع کی۔ کہیں گداز اور عبرت زائی کی اور کہیں خطبہ آرائی کی۔

ماجد بنیادی طور پر ایک ادیب تھے اور ادیب بھی ایسے جن کا ایک اپنا منفرد اور ناقابلِ تقلید اسلوب تھا۔ اُنھوں نے ہر جگہ اس اسلوب کا جادو جگایا ہے۔ انشائے ماجد (اور مقالاتِ ماجد بھی) تو خیر ہے ہی انشاء، ماجد نے "نشریاتِ ماجد"، خطباتِ ماجد، سلطانِ ما محمدؐ، محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق، "حکیم الاُمّت، نقوش و تاثرات" کے علاوہ اپنے سفر ناموں (ڈھائی ہفتے پاکستان میں، سیاحتِ ماجدی) اور اپنی تفسیرِ ماجدی تک میں اپنے منفرد اسلوب کی جوت جگائی ہے۔ ان کے مکاتیب ان پر مستزاد ہیں جو اپنے ایجاز، اختصار اور اپنی رعایتِ لفظی کے اعتبار سے بطور مثال پیش کیے جا سکتے ہیں۔ چونکہ ماجد کی شخصیت ایک مربوط اور گٹھی ہوئی شخصیت تھی اور خانوں میں بٹی ہوئی نہیں تھی اس لیے ہر تحریر ان کے مزاج و میلانات کی آئینہ دار نظر آتی ہے۔ رشید احمد صدیقی نے درست لکھا ہے کہ اسلوب لکھنے والے کی شخصیت و انفرادیت کا اظہار ہوتا ہے اور یہ دونوں حیثیتیں غیر منقولہ رہی ہیں اور رہیں گی۔ [۱۲]

کسی بھی لکھنے والے کی سب سے بڑی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ وہ ابتداء ہی سے قاری کو پوری طرح اپنی گرفت میں لے لے۔ اس سلسلے میں پہلا ضروری کام کسی مضمون یا تحریر کی سُرخی جمانے کا فن ہوتا ہے۔ ماجد کے اس فن کا تو ذرا ٹھہر کر ذکر ہوگا، یہاں اتنی بات بہرحال قابلِ توجہ ہے کہ ماجد کی تحریروں کی نہ صرف سُرخیاں جاذب ہوا کرتی تھیں بلکہ تحریر کی تمہید ہی سے وہ قاری کی توجہ کو اس قوت اور اثر سے اپنی جانب کھینچ لیتے تھے اور جس طرف چاہتے تھے لیے جاتے تھے۔ ماجد صرف عمل کی حد تک ہی تنویم سے واقف نہ تھے،

[۱۲] اُردو نثر کا بنیادی اسلوب، مشمولہ تنقیدی مقالات (مرتبہ میرزا ادیب)، ص ۸۶

ان کا قلم بھی عملِ تنویم کے فن سے پوری طرح آگاہ تھا۔ ذیل میں چند ایسے مقالات ملاحظہ ہوں۔ یہ اقتباسات ان کی مختلف کتابوں سے لیے گئے ہیں جو اپنے اندر ایک خاص طرح کی ڈرامائی کشش رکھتے ہیں۔

"مہینہ یہی جولائی کا تھا — ہائے یہی مہینہ جس نے پندرہ سال بعد دل وجگر خون کرڈالا — اور شروع، بالکل شروع کی کوئی تاریخ، عجب نہیں کہ ۳ ہی جون ہی کی شب ہو کہ سہارن پور شاہدرہ لائن کے قدیم اسٹیشن تھانہ بھون پر تین مسافروں کا ایک مختصر سا قافلہ سہارن پور کی طرف سے کوئی دس ساڑھے دس بجے اُترا۔۔۔" [۱۳]

"میں کمرے کے اندر بیٹھا ہوا غور وانہماک کے ساتھ سر جھکائے ہوئے کچھ لکھنے لکھانے میں مشغول ہوں۔ اتنے میں ایک دوست لباس میں خوب عطر لگائے ہوئے، بہت آہستہ قدم رکھتے ہوئے بلّی کی سی چاپ کے ساتھ کمرے میں داخل ہوتے ہیں۔ کچھ خوشبو سی معاً محسوس ہونے لگتی ہے۔ یہ تمیز ابھی نہیں ہوئی کہ خوشبو کس شے کی ہے اور آ کہاں سے رہی ہے لیکن نفسِ خوشبو بہرحال محسوس ہو رہی ہے۔ یہ مجرّد خوشبو کا احساس جس کی ایک مثال ہے۔" [۱۴]

"ہم راستے میں جا رہے ہیں کہ پیر میں ایک پتھر کی ٹھوکر لگی۔ "چوٹ" آئی۔ "درد" و "اذیت" محسوس ہوئی۔ پتھر بدستور اپنی جگہ جوں کا توں رہا۔ وہ نہ کراہا نہ اُس نے آہ کی۔ ہو نہ ہو پتھر اور ہماری بناوٹ میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہے۔" [۱۵]

"آج سے کوئی پچیس سال ادھر کی بات ہے۔ الہلال، اُفقِ کلکتہ سے نیا نیا طلوع ہوا تھا اور ملک کی ساری فضا ابوالکلامی ادب و انشاء کے غلغلہ سے گونج رہی تھی کہ ایک روز اس کے کسی مقالہ کے ذیل میں یہ شعر نظر سے گزرا

ع تعزیرِ جرمِ عشق ہے بے صرفہ محتسب — بڑھتا ہے اور ذوقِ گنہ یاں سزا کے بعد

پڑھتے ہی طبیعت بے چین ہوگئی۔ لُطف لے کر خدا جانے کتنی بار پڑھا۔ درج صرف شعر تھا،

---

[۱۳] حکیم الاُمّت، نقوش و تاثرات (طبع ثانی)، ص ۱۱

[۱۴] ہم آپ، ص ۳۰ [۱۵] ہم آپ، ص ۱۸

شاعر کا نام نہ تھا۔ دل نے کہا اور اس کہنے میں تامّل و تذبذب کی کوئی ضرورت نہ سمجھی کہ شعر غالب کا ہے۔ دیوانِ غالب میں پڑھنا یاد اگر نہیں پڑتا نہ سہی۔"[۱۶]

"لکھنؤ ہے اور واجد علی شاہ جانِ عالم کا لکھنؤ، زمانہ یہی اُنیسویں صدی عیسوی کے وسط کا آج سے کوئی پچھتّر سال قبل ہر لب پر گل کا افسانہ، ہر زبان پر بلبل کا ترانہ، ہر سر میں عشق کا سودا، ہر سینہ میں جوشِ تمنّا، ہر شام میلوں ٹھیلوں کا ہجوم، ہر رات گانے بجانے کی دُھوم، یہاں رہس کا جلسہ وہاں اندر سبھائی پریوں کا پرا۔ ادھر زبان پر ضلع جگت اور پھبتیاں ادھر گلے سے تانیں اور ہاتھوں سے تالیاں، گلی گلی جنّتِ نگاہ و فردوسِ گوش، چپّہ چپّہ داماں باغباں و کفِ گل فروش۔ بڑے بڑے متین اور ثقہ گویّوں اور سازندوں کے سنگیت میں، اچھے اچھے مہذّب اور مقطع بھانڈوں اور ڈھاریوں کی صحبت میں، سفید پوشوں کے دامن عبیر اور گلال کی پچکاریوں سے لالوں لال، جبّے اور عمامے والے پیشوازوں کی گردش پر نثار۔"[۱۷]

"سکندرِ اعظم اپنے زمانہ کا بڑا ہیبت و جبروت بادشاہ ہے۔ قرب و جوار کے علاقے سر کر کے نظر اور اُٹھاتا ہے اور چشم زدن میں ایران، افغانستان اور شمالی ہندوستان کی بلند گردنیں اس کے آگے خم ہیں۔ کامیابیوں اور فتح مندیوں کے نشہ میں جھومتا ہوا نوجوان شہنشاہ اپنے وطن واپس ہوتا ہے۔ راستہ میں تپ آتی ہے۔ ایک سے ایک بڑھ کر اطبّائے حاذقین ہم رکاب ہیں لیکن چند ہی روز میں دُنیا کو نظر آجاتا ہے کہ جس قوّت نے ایک عالم کو تہ و بالا کر رکھا تھا بالآخر موت سے وہ خود مسخّر ہو کر رہی اور دُنیا جسے قوی ترین ہستی تسلیم کر رہی تھی اُسے اپنے سے قوی تر حریف مل گیا جس کے سامنے تمام اقبال پیمائیاں، ساری کشور کشائیاں، ساری حوصلہ مندیاں ہیچ ہو کر رہیں۔"[۱۸]

مندرجہ بالا تمام اقتباسات ماجد کی مختلف کتابوں میں شامل مضامین کی تمہیدوں سے لیے گئے ہیں۔ ان تمہیدوں سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کے ذریعے ماجد کس طرح فوراً قاری کی جلبِ توجّہ میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ یوں لگتا ہے جیسے کوئی منجھا ہوا داستان گو

---

[۱۶] انشائے ماجد (جلد دوم) ص ۹۳ [۱۷] مقالاتِ ماجد (طبع دوم) ص ۱۳۱

[۱۸] مبادیِ فلسفہ (بارِ دوم) ص ۱۰۴

سامعین کے حلقے میں گھرا انھیں دھیرے دھیرے ایک دلچسپ کہانی سننے کا آغاز کر رہا ہے۔ ماجد کی جن کتابوں سے یہ اقتباس دیے گئے ہیں ان میں ایک نفسیات کی ہے، ایک فلسفہ کی، دو ادب و انشا کی اور سب سے پہلے اقتباس والی تھانوی صاحب کی سوانح پر مبنی حکیم الاُمّت۔ بظاہر اتنے متنوع بلکہ متعارض موضوعات پر فنکارانہ چابکدستی سے دلچسپ اور دلکش تمہید باندھنا اور ان میں ڈرامے کا سارنگ بھر دینا ماجد کی کِلک کرشمہ ساز کی ادنیٰ اجنبش کا اعجاز ہے۔

جس طرح ماجد اپنے مضامین کے آغاز ہی سے دلچسپی کے جملہ عناصر کو ایک آدھ پیرے میں مرتکز کرکے قاری کی توجہ اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں، اسی طرح ان کے مضامین کا اختتامیہ بھی انتہا درجے کی کشش کا حامل ہوا کرتا تھا۔ اس میں عام طور پر الوداع کے مناظر کی پیش کش ہوتی تھی اور ماجد اپنے مضمون کے مرکزی ہیرو یا فنِ پارے کے خالق سے مخاطب ہو کر ان کو خراجِ عقیدت پیش کیا کرتے تھے۔ ان الوداعی کلمات میں ویسی ہی کشش اور ویسا ہی گداز ہوتا تھا جیسا بچھڑنے والوں کے دلوں میں بالعموم ہوتا ہے۔ ماجد چونکہ نفسیات کے عالم بھی تھے اور نفسیاتی بصیرت سے بھی انھیں بہرۂ وافر ملا تھا اس لیے وہ جانتے تھے کہ کسی تحریر میں جاندار تمہید کی طرح یادگار اختتام کی کیا معنویت ہوتی ہے۔ ایسے چند اقتباسات بھی ملاحظہ کریں۔ یہ اقتباسات بھی ان کی مختلف اوقات میں لکھی گئی مختلف کتابوں سے لیے گئے ہیں:

"مشرق کے بدنام سخن گو اُردو کے بدنام شاعر رخصت! تُو درد بھرا دل رکھتا تھا۔ تیری یاد بھی درد والوں کے دلوں میں زندہ رہے گی۔ تو نے موت کو یاد رکھا۔ تیرے نام پر بھی موت نہ آنے پائے گی۔ تو نے غفلتوں اور سرمستیوں کی داستان کو خوب پھیلایا، شاید کسی رحمتِ بے حساب پر تکیہ کرکے لیکن انھی غافلوں اور سرمستوں کو موت و انجام کی یاد دلا دلا کر بھی خوب رُلایا، کسی کی عظمتِ بے پایاں کا خوف کرکے۔ عجیب کیا کہ خدائے آمرزگار، اس عالم کا ستّار اور اس عالم کا غفّار تیری خطاؤں اور لغزشوں کو اپنے دامنِ عفو و مغفرت کے سایہ میں لے لے۔"[۱۹]

---

[۱۹] مقالاتِ ماجد (بارِ دوم)، ص ۱۵۶

"اللہ کی بے شمار رحمتیں ہوں اس انشا پرداز کے قلم پر جس نے یوں گدگدا گدگدا کر رلایا۔ کتنے بگڑے ہوئے گھرانے ان تحریروں سے سدھرے ہوں گے اور ظلمت کدوں میں انسانیت اور خدا ترسی کی شعاعیں انہی روزنوں سے پہنچی ہوں گی اور افسانہ نویس کے اجر بے حساب کا حساب اور مزد بے اندازہ کا اندازہ کون کرسکتا ہے؟"[۲۰]

"رحمت ہو ان کی روح پاک پر۔ بزم سخن میں امیر بن کر رہے اور اقلیم تصوف و معرفت میں خسرو بن کر چمکے۔ زبان پر وہ قدرت کہ ایران کے اہل زبان ان کی فارسیت کے قائل اور سلوک و فقر میں وہ مرتبہ کہ جو تذکرہ صوفیہ و سالکین ان کے نام نامی سے خالی وہ خود ناقص و ناتمام۔"[۲۱]

ماجد کے اسلوب کا ایک خاص وصف اس کی عبرت آگینی اور عبرت آفرینی تھا۔ مسلم تہذیب میں عبرت آموزی و عبرت آفرینی کی اہمیت واضح ہے۔ حضور اکرمؐ اپنے صحابہ سے ارشاد فرمایا کرتے تھے کہ قبروں کی زیارت کیا کرو۔ خود جنت البقیع میں جایا کرتے تھے اور مُردگاں کے لیے دُعائیں مانگا کرتے تھے۔ مسلم کلچر میں اسی عبرت آموزی و عبرت اندوزی نے ایک خاص توازن پیدا کیا تھا چنانچہ ماجد بھی اپنے قلم سے ان مناظر کو پیش کرتے ہیں، رقت آفرینی سے قاری کے قلب میں گداز کی ایک تہ در تہ کیفیت پیدا کر دیتے ہیں اور لفظوں سے ایک اعلیٰ محاکاتی منظر نامہ تخلیق کر دیتے ہیں:

"موت کے تصور سے اچھے اچھے دلیر اور سورما لرز اٹھتے ہیں۔ یہ تو بے چاری ایک پردہ نشین لڑکی ہی تھی۔ کم سن و ناداں۔ یہ وصیتیں کرتے وقت اس کے جسم نازک کے اندر قلب نازک کی کیا حالت ہوگی؟ آنسوؤں کی جھڑی لگی ہوئی ہے۔ دل کا ہول بڑھتا جاتا ہے۔ چہرہ پر ایک رنگ آتا ہے ایک جاتا ہے۔ کلیجہ میں پنکھے لگے ہوئے ہیں۔ زبان لڑکھڑا رہی ہے آواز تھرتھرا رہی ہے۔ الفاظ پورے سے ادا نہیں ہو پاتے۔ پھر بھی تقدیر پر صبر کر کے طبیعت کو سنبھالتی جاتی ہے۔ آنسو پونچھتی جاتی ہے اور کہتی جاتی ہے۔۔۔"[۲۲]

۲۰۔ انشائے ماجد (حصہ دوم)، ص۔ ۱۵۰

۲۱۔ نشریات ماجد (حصہ اوّل)، ص ۱۴۷

۲۲۔ مقالات ماجد (بار دوم)، ص ۱۴۶

"سہیلیاں زیوروں سے لدی ہوئی ہیں، کس شوق سے کس چاؤ سے ایک دوسرے کو اپنے زیور دکھائے جا رہے ہیں۔ ہاتھوں میں مہندیاں رچی ہوئی ہیں۔ پھولوں کے گہنے سر اور گلے کو زینت بنائے ہوتے ہیں۔ نازک نازک پنڈے عطر کی خوشبوؤں سے مہک رہے ہیں۔ کہیں ذکر میاں کی چاہ پیار کا ہو رہا ہے، کہیں تذکرے سسرال کی نازبرداریوں کے ہو رہے ہیں، کہیں کسی پر فقرے کسے جا رہے ہیں۔ قہقہوں کا غُل ہے۔ رنگ رلیاں منائی جا رہی ہیں۔ ادھر ایک بے چاری اللہ کی بندی ایسی ہے جس کے ہاتھ بھی ننگے اور کان بھی۔ اس کا قلب اُمنگوں سے، حوصلوں سے، ولولوں سے خالی بنایا گیا ہے۔ کیا اس دُکھیاری کا جی نہیں چاہتا کہ کوئی اس کا بھی نازبردار ہوتا؟ یہ بگڑتی اور کوئی مناتا۔ یہ فرمائشیں کرتی اور کوئی دل و جان سے اُنھیں پوری کر کرکے دیتا۔ روتی جاتی ہے اور کہتی جاتی ہے۔۔۔" ۲۳ھ

"قیدی جب جیل سے چھوٹتے ہیں تو سیدھے اپنے گھر کی راہ لیتے ہیں۔ محمد علی غریب کا گھر اب تھا کہاں؟ رام پور وطن تھا۔ وہاں ان کی پختہ حویلیاں تھیں۔ وہاں ان کا بچپن گزرا تھا، لڑکپن گزرا تھا۔ جوانی کا ایک حصہ گزرا تھا۔ گھر کے صحن میں یہ دوڑتے تھے، کھیلے کودے تھے۔ رام پور کے چپے چپے سے، گلی گلی سے محمد علی کا دل اٹکا ہوا تھا۔ اب وہاں قدم رکھنے کی بھی اجازت نہ تھی۔" ۲۴ھ

"مدت ہوئی ایک بار امام ربانی مولانا رشید احمد گنگوہی کے مزار کی زیارت ہوئی تھی۔ بس کہنا چاہیے کہ وہی نقشہ یہاں بھی ہو بہو موجود، وہی سوزش وہی شورش، وہی سکینت، وہی ٹھنڈک، وہی ہیبت وہی جلال، وہی انس وہی جمال۔۔۔ جی میں آیا کہ مٹی اُٹھا کر آنکھوں سے لگائیے۔ عقل نے کچھ اور ہی سمجھایا۔ روتی ہوئی آنکھوں اور روتے ہوئے دل کے ساتھ سلام و رخصت عرض کیا اور اپنے کو خانقاہ تک پہنچایا۔ خانقاہ! آہ وہ روح بے جسد وہ مکان بے مکیں وہ انگشتری بے نگیں! مدرسہ چل رہا تھا لیکن سہ دری خاموش و ویران۔ بجھی ہوئی شمع، ایک ہُو کا عالم۔ سناٹے کا مقام، نہ دری نہ جاجم، نہ تکیہ نہ مسند،

۲۳ھ انشائے ماجد (حصہ دوم)، ص ۸۶

۲۴ھ محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق (حصہ اوّل) ص ۱۳۹

نہ ڈسک نہ قلمدان ۔ یاد ایک ایک چیز کی آتی رہی ۔۔۔ یوں آتا ہوتا تھا ، یوں بیٹھتا ہوتا تھا ۔ کیا کیا سنتے میں کیا کیا دیکھنے میں آتا تھا ۔ آہ تو کیا تیرا یہ بندہ بھی فانی تھا ۔"[۲۵]

" مقبرہ جہانگیر کا ذکر ابھی پانچ سطر میں اُوپر آیا ہے ۔ تاثر کے لیے یہ مرقع عبرت بھی کچھ کم نہ تھا ۔ آج یہاں فاتحہ پڑھنے کے لیے متنفس آتے ہیں ۔۔۔ لیکن چشم تصور کے سامنے ذرا وہ وقت لائیے جب آج سے چار صدی قبل اس شہنشاہ ہند کا انتقال ہوا ہوگا " ظلِ سبحانی " کے اُٹھ جانے کی خبر سے رعایا کے دل پر کیا گزری ہوگی ؟ وہ دن کیسا کٹا ہوگا ۔ بادشاہ کی تجہیز و تکفین و تدفین کا منظر کتنا موثر ہوگا ۔ جنازہ کا جلوس کس شان سے اُٹھا ہوگا ؟ نماز جنازہ کس نے پڑھائی ہوگی ۔ جس جگہ آج مقبرہ ہے اُس وقت یہاں کون رہ رہا ہوگا ۔۔۔ جن لوگوں میں بادشاہ پرستی بطور ایک دینی عقیدہ کے رچی ہوئی تھی ان سے بادشاہ کے لیے قبر کیونکر کھُدی ہوگی ؟"[۲۶]

" اب کی ایسا ہوا کہ بمبئی کے ایک انتہائی فیشن ایبل حلقہ مالا بارہل سے گزرتے ہوئے جگمگاتی کوٹھیوں کے درمیان ایک ویرانہ پر گزر ہوا ۔ ایک چھوٹا سا ٹکڑا زمین کا ایسا نظر پڑا جس پر کبھی کوئی عمارت رہی ہوگی ۔ رہبر نے بتایا کہ یہ جنجیرہ ہاؤس تھا ۔۔۔ مکان کیا پُر رونق ، دلکش اور سجا سجایا ہوگا اور اپنے اس انجام سے بالکل بے خبر ۔ ابھی تصور کو اس تذکر و تفکر سے فراغت نہیں ہوئی تھی کہ ایک دوسرا پلاٹ بہت بڑا نظر کے سامنے آگیا ۔ سرتاپا کھنڈر ، ملبہ پر ملبہ اور رہبر نے جو بتایا اسے سُننے کے لیے دل کسی طرح تیار نہ تھا ۔ ہاتف غیب کی بجائے رہبر کی زبان سے نکلا " نظام حیدر آباد کا محل تھا ۔"

بولی عبرت کہ ہوش میں آؤ ۔۔۔ اے حریصانِ مال و شوکت و جاہ
مٹ گیا نقشِ حامد و محمود ۔۔۔ رہ گیا لا الٰہ الّا اللہ "[۲۷]

" موت کے کچھ دیر بعد ہاتھ چھو کر میں نے دیکھے ۔ انگلیاں اب تک نرم تھیں ۔ یہ وہی ہاتھ ہیں جو دادو دہش میں کیسے کھُلے ہوئے تھے اور عبادت کے وقت کیسے بندھے رہتے تھے ۔

[۲۵] حکیم الامّت ، نقوش و تاثرات (بار دوم) ص ۵۹۷

[۲۶] ڈھائی ہفتے پاکستان میں یا مبارک سفر (بار دوم) ص ۲۹

[۲۷] سیاحت ماجدی یا گیارہ سفر ، ص ۲۸ ، ۲۹

زمزم میں ڈوبا ہوا کفن اسی گھڑی کے انتظار میں ۲۹ برس سے ساتھ ساتھ پھر تا رہا تھا ۔ آج کام آیا۔" ۲۸

" کھلے میدان میں جب کبھی غروبِ آفتاب کا منظر دیکھنے کا اتّفاق ہوا ہے دل ہمیشہ اس سے متاثر ہوا ہے ۔ دقیقہ زندگی ہی کے آخری لمحاتِ حیات کا نقشہ نگاہوں کے سامنے کر دیا ہے۔" ۲۹

" ساری رات گزری ، جس طرح گزری ، غسل وغیرہ کا انتظام صبح شروع ہوا جب تختہ پر لٹایا اور سب کپڑے اُتار لیے گئے تو آنکھوں نے اس جسم کا نظارہ کیا جو سوکھ کر محض ہڈیوں کا ڈھانچا رہ گیا تھا اور زبان اپنے کو نہ روک سکی - پکار کر آنسوؤں سے بھیگی آواز میں کہا کہ یہ وہی چہرہ ہے جو ابھی کل تک ساری قوتیں ، ساری توانائیاں ایک میری خوشنودی کے لیے وقف کیے ہوئے تھا ۔ ۔ ۔ یہ ہاتھ وہ ہیں جو چوبیس گھنٹے میری ہی خدمت کے لیے وقف رہتے تھے - ان میں بچپن میں خدا معلوم کتنی بار قمچیاں پڑی ہوں گی ۔ ۔ ۔ اور یہ سوکھی ہوئی ٹانگیں اور پنڈلیاں اور متورّم پیر خدا معلوم کتنی بار میری وجہ سے دوڑے ہوں گے ، تھکے ہوں گے۔" ۳۰

" مزار کی پائنتی ایک نیم کا درخت ہے ۔ ہر سال اپنے موسم پر نئے پھول لاتا ہے ۔ نئے سرے سے سرسبز و شاداب ہو جاتا ہے ۔ اب کی بھی اس وقت اس پر بہار ہے ۔ ابھی کل تک کیا سوکھا سا کھا بے رونق ٹھونٹھ ایسا کھڑا تھا ۔ آج کیا گلزار ہے ۔ کیا مہک دے رہا ہے ۔ نرم نرم ہلکی ہلکی ہری پتّیاں کیسی آنکھوں میں کھبی جا رہی ہیں ۔ سفید سفید پھول کیسے خوشنما کھلے ہوتے ہیں جیسے مردے میں جان پڑ گئی ۔ اللہ اللہ درخت کے لیے یہ سرفرازیاں اور انسان کی قسمت میں محرومی ، بہاروں پر بہاریں گزرتی جائیں گی اور یہاں دید و شنید کی حسرتیں ، حسرتیں ہی بنی رہیں گی -

؎ بہ ہر بہار گل از زیرِ گِل بر آرد سر   گلے بر فت کہ ناید بہ صد بہار دگر " ۳۱

---

۲۸ وفیاتِ ماجدی ، ص ۱۵   ۲۹ حوالہ سابق ، ص ۳۰

۳۰ حوالہ سابق ، ص ۷۴

۳۱ صدقِ جدید ، ۷ ستمبر ۱۹۷۹ء ، ص ۱

"ہاں تو سن اے لڑکی! آج جو تو باپ اور چچا کے ہاتھوں اپنی آزادی کو قید میں تبدیل ہوتے دیکھ رہی ہے اور اپنا گھر اجاڑ کر دوسرے کا گھر آباد کرنے جا رہی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بے فکری کی جو نیندیں اب تک سوئی وہ آج ختم ہو رہی ہے۔ بے گھر اس گھر سے ہو رہی ہے جسے آنکھ کھول کر اپنا گھر سمجھا تھا، چھوٹ رہے ہیں وہ در و دیوار جہاں پیدا ہوئی، پلی بڑھی۔ الگ ہو رہا ہے وہ مکان جہاں عمر کی اتنی منزلیں گزار لیں، ہنس ہنس کر اور کھیل کھیل کر، جدا ہو رہا ہے وہ گھروندا جسے گرمیوں کی چھاؤں اور جاڑوں کی دھوپ میں سیکڑوں بار سجایا سنوارا، جہاں بیٹھ بیٹھ کر بارہا اپنی گڑیوں اور گڈوں کو مانگا اور بیاہا۔ پرایا ہو رہا ہے وہ صحن جس میں مدتوں دوڑی، کھیلی، گری۔۔۔ بے دخا نکل رہے ہیں وہ دالان جن میں بارہا ضدیں کیں، روئی مچلی"[۳۲]

ابھی اوپر جو متعدد اقتباسات نقل ہوئے ان سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد کی شخصیت میں گداز اور گریہ کا عنصر کس قدر غالب تھا۔ ان اقتباسات میں کہیں تو بیوہ کو اس کی دردناک بدحالی میں دکھایا گیا ہے اور اس کے سچے جذبات کی تصویر کاغذ پر کھینچ کر رکھ دی ہے، کہیں "زہرِ عشق" کی ہیروئن کی زہر خواری کے بعد کے دردناک وصیت نامے کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ کہیں محمد علی جوہر کی اس بے خانگی کا نقشہ کھینچا گیا ہے کہ کس طرح رام پور کے دروازے ان پر بند کر دیے گئے تھے، کہیں اشرف علی تھانوی کے مرقد پر حاضری کے بعد کے تاثرات اور خانقاہِ اشرفیہ کی بے رونقی کا منظر کھینچا گیا ہے۔ کہیں مقبرۂ جہانگیر کی زیارت کے بعد چشمِ تصور سے شہنشاہِ ہند کی موت اور اس پر شاہ کو ظلِ سبحانی ماننے والوں کے متوقع ردِ عمل کی نقشہ آرائی کی گئی ہے، کہیں مالابار ہل کے بعض کھنڈر پکار پکار کر اپنے مالکان یعنی جنجیرہ خاندان اور نظام حیدر آباد کی بے بنیادی کا اعلان کرتے دکھائے گئے ہیں اس حالت میں کہ گویا ع بوم نوبت می زند بر گنبدِ افراسیاب۔ کہیں اپنے ملازم محب علی کی موت پر اس کے ڈیمپر سے عبرت آموزی کا سامان پیدا کیا گیا ہے اور کہیں اپنی والدہ ماجدہ اور اپنی زوجہ (بوڑھی عبوبہ)[۳۳]

[۳۲] خطباتِ ماجد، ص ۱

[۳۳] اس نام سے ماجد نے اپنی شریکِ حیات کی وفات پر جو شذرہ لکھا تھا وہ وفیاتی ادب میں ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔

کو یاد کر کر کے سامانِ صد جراحتِ دل کیا گیا ہے۔ ان تمام مناظر میں ماجد کے سوگوار قلم نے اتنی رقت آفریں تصویریں کھینچی ہیں کہ انہیں "مصورِ غم" کا لقب دیا جاسکتا ہے۔ اس میں اوّلیت کا شرف بے شک راشد الخیری ہی کو حاصل رہے۔ ماجد کی "وفیاتِ ماجدی" بالخصوص اردو کے رثائی ادب میں ایک ممتاز مقام کی حامل ہے۔

اس تمام عبرت اندوزی میں ماجد کا طریق کار ایک ماہر فن کا رہا ہے۔ اس میں جہاں وہ ایک خاص منظر کو دیکھ کر یا خاص واقعہ سے متاثر ہو کر ماضی کی یاد آفرینی کرتے ہیں وہیں بعض اوقات بیک وقت دو ایسے مناظر کا تقابل کر کے تاثر آفرینی کرتے ہیں جو ایک دوسرے کے متضاد ہوتے ہیں مثلاً شادی کی ہنگامہ آرائی میں نوجوان لڑکیوں کی شوخیوں، شرارتوں اور صحرا جیسی وسیع امنگوں کے مقابل میں بیوہ کے اتھاہ جذبات کی نمائندگی، یا مالابار ہل کی تیز اور چکا چوند دینے والی روشنیوں کے درمیان کھنڈروں کی نقشہ کشی جو ماجد کو ایوانِ مدائن کی طرح آئینۂ عبرت بنتے نظر آتے ہیں یا مرقد و مدفن کو دیکھ کر چشمِ تصوّر میں وفات پانے والے کی زندگی میں ہنگامہ خیز طبیعت کا ذکر کر کے غم کی گھمبیر تا پیدا کرنا۔ تعرّف بالاضداد کا یہ طریق کار ایک منجھے ہوئے قلم کار ہی سے ممکن تھا۔ پھر ماجد کی شخصیت کی تہوں میں غم اور گداز اس شدّت سے نفوذ کر چکا تھا کہ ان کو متمم بن نویرہ کی طرح ہر شخص کی قبر اپنے بھائی کی قبر نظر آتی تھی۔ اسی طرح اگر وہ خطبیاتِ ماجد میں اپنی بیٹیوں کی شادی کی منظر کشی کر کے حزن آفرینی کرتے ہیں تو اس لیے کہ یہ ایک فطری جذبہ ہے جس سے مفر نہیں۔ وہ اس رخصتی کو مجازاً اس دُنیا سے حقیقی رخصتی کا ایک چھوٹے پیمانے پر مظہر خیال کرتے ہیں۔

اتھاہ اور بسیط دردناک جذبات کو زبان دینے کے لیے ماجد نے موزوں ترین الفاظ کا انتخاب کیا ہے۔ کہیں مترادفات کا استعمال کر کے تاثیرِ کلام میں اضافہ کیا ہے، کہیں محاکات کے ذریعے، کہیں صنعتِ تضاد کے ذریعے اور کہیں یاد آفرینی کے ذریعے۔ تضاد کے ذریعے تاثر آفرینی ہمارے اکابر مرثیہ نگاروں کا خاص وصف رہا ہے مثلاً مناظرِ فطرت کا بیان اور اس پس منظر میں شہادتِ امام کا بیان۔ اصل میں صحیح عرفان اضداد ہی سے پیدا ہوتا ہے گویے چٹے آدمی کا دُودھیا پن کسی زنگی کے مقابل میں جس شدت سے اُبھرتا ہے، دوسری کسی صورت میں

ممکن ہی نہیں۔ پھر اس تاثر آفرینی کے لیے ماجد نے تخاطبی لہجہ کے علاوہ استفہامیہ لہجہ بھی کہیں کہیں اختیار کیا ہے جس کی بنا پر اُن کے بیان میں بجلی کی سی تڑپ پیدا ہو گئی ہے۔ وہ تصدق احمد خاں شروانی کی موت پر لکھتے ہیں : "مرنے والا مرچکا۔ جینے والے اپنے دل پر ہاتھ رکھ کر بتائیں کتنے ایسے ہیں جو ایسے امتحانوں میں ثابت قدم نکلیں گے... کیا اس غریب کی قسمت میں یونہی دن کاٹنے تھے اور یونہی ساری عمر بسر کر دینی تھی ؟"[۳۴]

کلام میں تاثیر پیدا کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ اپنی گفتگو، خطابت یا تحریر میں موزوں تلمیحات کا استعمال کیا جائے۔ ماجد نے اس طریق کار کو بھی بڑی کامیابی سے متعدد جگہ برتا ہے چنانچہ جوہر کے مرثیہ میں ایک جگہ لکھتے ہیں : یہ دستور بھی شروع ہی سے قائم ہے کہ جس نے ذرا سا بھی دعوائے محبت کیا اس کا امتحان بھی ہو کر رہا۔ کسی کو سُولی پر چڑھنا پڑا۔ کسی کو آرے سے چروا دیا گیا۔ کسی کو دہکتی آگ میں کودنا پڑا۔ کسی سے اولاد کی قربانی مانگی گئی۔ کسی کے خاک اور خون میں تڑپنے کا تماشا دکھا گیا۔"[۳۵]

ماجد نے اپنے جس قلم سے نہایت موثر اور عبرت انگیز مرقعے پیش کیے ہیں وہی قلم شگفتہ نگاری پر بھی پوری طرح قادر تھا۔ ماجد کے اسلوب کا کمال یہ ہے کہ وہ جس موضوع پر بھی لکھتے تھے اس کے لیے مناسب اور موزوں پیرایۂ اظہار بھی اختیار کرتے تھے مثلاً فلسفہ و نفسیات جیسے نسبتاً ادق موضوعات پر لکھتے ہوئے اُنھوں نے خالص علمی انداز اختیار کیا ہے۔ اسی طرح تاریخ اخلاق یورپ، تاریخ تمدن اور پیام امن جیسی کتب کا اُردو ترجمہ کرتے ہوئے اُنھوں نے اصل مصنّفین کے دوش بدوش چلنے کی کامیاب کوشش کی ہے اور اگر ملخص ترجمہ کیا ہے تو اس میں بھی مصنّف کے موقف کی روح منتقل کر دی ہے۔ ہم چونکہ ماجد کے تراجم اور ترجمے کے اسلوب پر باب سوم میں مفصّل بحث کر آئے ہیں اس لیے اس مبحث کو نظر انداز کرتے ہوئے ماجد کے اسلوب تحریر کے شگفتہ اور جمالی پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ شگفتہ نگاری اگرچہ ماجد کی طنزیات کے مقابلے میں مقداری اعتبار سے کم

---

۳۴ فروغ اُردو عبدالماجد دریابادی نمبر اگست تا اکتوبر ۱۹۷۷ء، ص ۲۰۹

۳۵ وفیات ماجدی، ص ۷۱۱

ہے لیکن معیار کے اعتبار سے اتنی ہی قابلِ توجہ ہے جتنی ان کی طنز نگاری (ان کی طنز نگاری کا جائزہ آگے آتا ہے)۔ اس ضمن میں ان کے انشائیے، معاصرین کے خاکے اور سیاحتِ ماجدی کے بہت قلیل حصّے بطور مثال پیش کیے جا سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں ان کا مشہور خطبہ خیر مقدم لکھنؤ کی زبان سے (۳۰ نومبر ۱۹۷۲ء) بھی اسی ذیل میں آتا ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ ان کی طنز نگاری ہو یا شگفتہ نگاری دونوں ان کے اخلاقی نقطۂ نظر کے تابع ہیں۔

ماجد کی شگفتہ نگاری کے جوہر ان کے انشائیوں اور معاصرین کے خاکوں میں بڑی خوبی سے کھُلے ہیں۔ انشائیوں میں اکنّی، جانگھیا، ریل کا سفر، ایک مثالی اسٹرائک خصوصیت سے اس قابل ہیں کہ انہیں کامیاب انشائیوں کی صف میں جگہ دی جائے۔ جب ہندسرکار نے اپنے ایک اعلان میں یکم جنوری ۱۹۵۴ء سے اکنّی کو بطور قانونی سکّہ ختم کر دینے کا اعلان کیا تو ماجد نے "اکنّی" کے نام سے ایک دلچسپ انشائیہ لکھا جس میں اپنے ماضی کی دلچسپ یادوں کو بھی آواز دی اور اپنے مخصوص اسلوب میں حکیمانہ نکتہ طرازی بھی کی۔ "دنیا کی ہر چیز کی طرح سکّوں کی بھی ایک عمر ہوتی ہے۔ دینار، درہم، تنکہ، فلوس، دھیلی، پاؤلی کو آج کون جانتا ہے اور آنہ اور پائی اور ادھنّا اور دونّی اور پیسے اور گنڈا اور دھیلا اور کوڑی تو ہمارے آپ کے سامنے ہی مردہ ہوئے ہیں۔

اکنّی کا شمار کوئی بہت پُرانے سکّوں میں نہیں بلکہ زیادہ عمر کے لوگوں کو تو ابھی اس کا اجراء یاد ہوگا۔ ۱۹۰۷ء ہی سے تو چلی تھی (لارڈ کرزن نے رفاہِ خلق کے خیال سے اس کے اجراء کی تحریک ۱۹۰۶ء میں کی تھی۔ پہلے کوڑی اور بعد کو دھیلے کا دَور ختم ہوتے کے بعد اب غریب غرباء بلکہ متوسط الحال لوگوں کا بھی سب سے زیادہ محبوب اور مرغوب، کار آمد اور چلتا ہوا سکّہ یہی تھا اور کتنی خوش گوار یادیں بچپن سے لے کر اب تک کی نکل کے اس چھوٹے سے سکّے سے وابستہ ہیں۔ ایک آنہ کی مونگ پھلی سے جیب کیسے بھر جاتی تھی، ایک آنہ کی مٹھائی اتنی مل جاتی تھی کہ کم کئی حصّے اس میں لگ جاتے تھے۔ ایک پلیٹ فارم ٹکٹ ایک آنہ کا۔ اخبار کا پرچہ ایک آنہ میں۔ ریلوے ٹائم ٹیبل ایک آنہ میں۔ قلی کی مزدوری ایک آنہ میں۔ یکّہ کا کرایہ ایک آنہ۔ غرض جہاں تہاں کا حاجت روا ایک آنہ۔"

"اشرفی اور ساورن اور گنی جس طرح دیکھتے دیکھتے عنقا ہوگئیں، اسی منزل کی طرف اکنّی بھی چلی اور چندروز بعد اس کا نام ہی سکّوں کی تاریخ میں رہ جائے گا اور شکل شاید عجائب خانوں ہی کے اندر نظر پڑے۔"

"غم اس کے جانے کا نہ کیجیے۔ جو چیز آتی ہے جانے ہی کے لیے تو آتی ہے خواہ جلد خواہ بدیر۔ سوچیے یہ کہ بے شمار اکنّیاں جو آپ کے ہاتھ سے نکلیں کس مدّ میں اُٹھیں؟ موقع خیر پر یا اس کے برعکس۔۔۔۔ تلافی و تدارک کا موقع تو انسان کی آخری سانس تک باقی رہتا ہے۔"[۳۵]

ماجد کی یہ شگفتہ نگاری اس کے خاکوں میں بھی بدرجہ اتم نظر آتی ہے جس طرح معاصرین میں ان کا بہترین خاکہ مولانا شوکت علی پر ہے، اسی طرح دیہات و قصبات کا ایک عام کردار جرّاح ہے جو ایک مخصوص type ہوتا ہے۔ اس کا نقشہ ماجد کے بہار نگار قلم سے ملاحظہ کریں۔ ماجد نے اس کا نام "میاں پیرو" رکھا ہے۔ اس خاکے میں ماجد کے مشہور طنز یے "الفاظ کا جادو" کی روح بولتی نظر آتی ہے۔

"میاں پیرو قصبہ کے جانے پہچانے جرّاح ہیں۔ بوڑھے بچّے سب ان کے معتقد ہیں۔ ہندو مسلم سب ان کے کمالِ فن کے قائل ہیں۔ صبح منہ اندھیرے اپنا لقچہ جرّاحی بغل میں داب کر نکل جاتے ہیں اور دو دو تین تین میل کے دیہات کا پیدل گشت لگا دوپہر سے قبل اپنی کچّی دیواروں اور کچّی چھت والے گھر واپس آجاتے ہیں اور اس وقت دو چار روپے ان کی جیب میں ہوتے ہیں۔ کبھی کبھی اور دُور جا نا ہوا تو قسمت سے یکّہ کی سواری بھی نصیب ہو جاتی ہے۔ آلاتِ جرّاحی میں ان کے پاس بس ایک نشتر ہے۔ وہ بھی نیا نہیں بلکہ انہی کی طرح سال خوردہ۔ اس سے وہ پھوڑے پھنسیوں میں شگاف لگا دیتے ہیں اور لقچے کے اندر خانہ دار بکس میں تین چار طرح طرح کے مرہم ہوتے ہیں۔ کوئی لال، کوئی سفید، کوئی زمرّد۔ ایک مرہم "زنگاری" ہوتا ہے۔ اس کی وہ خود اور ان کے مریض بڑی تعریف کیا کرتے ہیں۔ زخم کیسا ہو اس سے بھر جاتا ہے۔ یہ سارے مرہم بس جڑی بوٹیوں ہی کے بنے ہوتے ہیں اور انہی میں جرّاح صاحب کی حذاقت اور مسیحا نفسی کا راز چھپا ہوا ہے۔"

---

[۳۵] صدقِ جدید۔ اگست ۱۹۵۳ء، ص ۲

جراثیم کش اور Antiseptic صابن اور عرق سے وہ ہاتھ دھونا جانتے ہی نہیں اور نہ شاید ان کے کان تک پہنچے ہیں ۔ یہ سب اس لیے کہ وہ محض "جرّاح ہیں"۔

"شہر کے مشہور سرجن ڈاکٹر صدّیقی کا نام تو آپ نے بھی سُنا ہوگا ۔ شہر میں بھی فیس معقول ہے اور باہر جاتے کی تو کوئی سُو لیمیر ہے ۔ ذاتی کوٹھی کے علاوہ مطب بھی عالی شان عمارت، در و دیوار اتنے شفّاف کہ گمان آئینہ کا ہونے لگے ۔ فرش اتنا چکنا کہ پائے نظر کو پھسل جانے کا احتمال ہو ۔ چھوٹے بڑے نازک و نفیس اور خوفناک و خونخوار دونوں قسم کے آلات جراحی کا وہ ذخیرہ کہ کنسلٹیشن روم کے ڈانڈے میوزیم سے مل جائیں ۔ دو دو کمپاؤنڈر ہر وقت کمر بستہ ۔ سفر عموماً فرسٹ کلاس میں ۔ کبھی کبھی ایئر کنڈیشنڈ ڈبے میں اور زیادہ دور کا سفر ہوائی جہاز پر ۔ ماہانہ آمدنی کا اوسط کئی ہزار کا ۔ یہ سب برکت اس کی کہ وہ جرّاح نہیں، ماشاء اللہ سرجن ہیں "۵۳۷

"بہار کی بہار" میں ماجد حبیب اپنے ایک میزبان کے ساتھ وہاں کے ایک ہسپتال میں جاتے ہیں تو اس کی خوش منظری کا ذکر بڑے شگفتہ انداز میں کرتے ہیں ۔ ہندوستان میں مسلم ثقافت کو پے در پے صدمات پہنچنے کے نتیجے میں ماجد کے قلم میں اگرچہ شگفتگی کے آثار کم رہ گئے تھے لیکن کبھی کبھی وہ اس وادی میں آ نکلتے تو محسوس ہوتا کہ ان کا ذوقِ جمال اب بھی تر و تازہ ہے، ایسا گُند نہیں ہوا ۔ یوں بھی ان کی یہ تحریر تقسیم ملک سے سات سال قبل کی ہے :

" لق و دق اسپتال کی خوش منظری کا کیا کہنا ۔ نیچے دریائے گنگا برسات کے موسم میں خوب چڑھا ہوا، اپنی پوری وسعتوں کے ساتھ موجزن ۔ حدِ نظر تک وہی نظارہ ۔ اسپتال کی چھت پر سے دیکھیے تو دریا پر سمندر کا گمان گزرے اور پٹنہ بمبئی نظر آنے لگے ۔ کسی "طبیب" کی خوش جمالی سے متاثر ہو کر سُنا ہے کبھی کسی شاعر نے کہا تھا :

خوش طبیب است بیا تا ہمہ بیمار شویم

اس اسپتال کی خوش سوادی سے متاثر ہو کر عجب نہیں جو بہت سے تندرستوں کے دل

---

۵۳۷ "صدقِ جدید" ۱۶ دسمبر ۱۹۶۶ء، ص ۱

یہ تمنّا پیدا کرنے لگیں ؟ کاش بیمار ہی ہو کر ہمیں اس چھت سے یہ نظارہ کرنے کو ملے۔"[۳۸]

ماجد کی شگفتہ نگاری ان کے ان مکاتیب میں بھی اپنے نقطۂ عروج پر نظر آتی ہے جہاں وہ اپنے بے تکلف دوستوں سے محوِ مکاتبت ہوتے ہیں۔ ایسے میں ان کا ضلع جگت اور رعایتِ لفظی کا جوہر بھی خوب خوب کھلتا اور نمایاں ہوتا ہے۔ اس باب میں اگر کوئی دوسرا معاصر ان کا حریف تھا تو وہ سید سلیمان ندوی تھے۔ ایسے خط زیادہ تر مقتدا خاں شروانی کے نام لکھے گئے اور چند ایک مسعود حسن رضوی اور آلِ احمد سرور کے نام۔ سرور کے نام اپنے ایک خط موّرخہ ۱۳ اگست ۱۹۶۹ء میں لکھتے ہیں :

" آپ ادھر پٹنے گئے اُدھر یہ نیازمند پٹنے کے قریب پہنچ گیا۔ ۳۲ دانتوں میں ایک زبان سُنی تھی۔ ۳۱ جولائی کو الٰہ آباد میں دیکھنے میں آئی۔ اُردو کا تو تنہا نمائندہ یہ بے زبان۔ آپ نے شرکت نہ کر کے ظلم کیا اُردو پر، اکیڈمی پر اور خود اپنے پر۔ کون جانتا تھا کہ یہ غم " سرور" کے ہاتھوں اُٹھانا پڑے گا۔"[۳۹]

انوار ظہوری ایڈیٹر " نیا راہی " کراچی نے حبیب ماجد سے سید سلیمان ندوی پر مضمون کی گزارش کی تو ماجد نے اُنھیں ۲۱ جنوری ۱۹۶۱ء کو پیغام بھیج دیا۔ اس وقت ماجد کی عمر ۶۹ برس ہو چکی تھی۔ اس پس منظر کو نگاہ میں رکھ کر ذیل کا مختصر اقتباس دیکھیے :

" سلیمان نمبر کے سلیمان شایانِ شان یہ " مورِ ضعیف " " پر و بال " کہاں سے لائے۔"[۴۰]

۵ نومبر ۱۹۶۵ء کو مقتدا خاں شروانی کے نام اپنے خط میں لکھنؤ کی حج کمیٹی میں ان کے ذکرِ خیر کی اطلاع دیتے ہوئے اُنھیں لکھتے ہیں :

. . . . " آپ کا ذکرِ خیر چھیڑ کر اکبر کا مصرع ع قیامت ڈھائے گا جنت میں یہ بوڑھا جواں ہو کر آپ کی شان میں بلکہ آپ کی آن میں اُنھیں سنایا، مُسن کر پھڑک گئے اور کیسے نہ پھڑکتے۔ اللہ نے تخلیق ہی آپ کی ایسی کی ہے کہ پڑھے لکھوں کی زبان میں ایک عجوبۂ عالم اور

---

۳۸ " سیاحتِ ماجدی یا گیارہ سفر " ص ۳۲ - ۳۳

۳۹ مکتوباتِ ماجد (جلد اوّل) ص ۱۴۲

۴۰ نیا دَور (لکھنؤ) عبدالماجد دریا بادی نمبر اپریل مئی ۱۹۷۸ء، ص ۱۴۷

تخاس والوں کی بولی ٹھولی میں بوڑھے بالم "۔[۱۴۱]

مدیر افکار صہبا لکھنوی نے ۱۹۶۱ء میں افکار کا جوش نمبر نکالا تھا۔ اس سے اگلے سال جب انھوں نے حفیظ جالندھری نمبر نکالنے کا ارادہ کیا تو ماجد سے، پیغام بھیجنے کی استدعا کی۔ ماجد نے جواب میں ایک مختصر خط انہیں لکھا جو رعایت لفظی ہی کا نہیں ایجاز واختصار کا بھی ایک عمدہ نمونہ پیش کرتا ہے۔ ماجد کا یہ خاص فن تھا کہ وہ (اگر محمد حسین آزاد کے الفاظ مستعار لیے جائیں) " نشتروں میں تلواروں کی آبداری بھر دیتے تھے "۔ ۳۰ جولائی ۱۹۶۳ء کے اس خط میں ماجد نے صہبا کو لکھا: "جوش نمبر کے بعد حفیظ جالندھری نمبر۔ آتش سیّال کے بعد دَور ماء اللحم اور شربت روح افزا کا! الحاد کو شہ دینے کے بعد تحسین وپیشوائی اسلام کی! حسن تلافی کا حسین وقابل دید نمونہ "۔[۱۴۲]

اپنے معاصرین پر لکھتے ہوئے جہاں ماجد نے ان کے اخلاقی و روحانی فضائل اُجاگر کیے ہیں وہاں ان کے خالص انسانی پہلوؤں کو بھی نمایاں کیا ہے۔ اس ضمن میں مثالیں تو بہت پیش کی جا سکتی ہیں لیکن ذیل میں صرف ایک مثال ان کے دلچسپ اور انوکھے عنوان کے حامل مضمون " نثر نگاروں کی شاعری " سے پیش کی جاتی ہے اور وہ ہے ڈپٹی نذیر احمد کی۔ ان کے ذکر میں ماجد نے اپنے شگفتہ انداز تحریر میں لکھا ہے: " یہ بے تخلص کے شاعر بھی عجیب ستم ظریف تھے۔ غزل والی شاعری پر لعنت بھی بھیجتے جاتے لیکن اپنا معمول کوئی بیس سال تک یہ رکھا کہ سالانہ جلسہ علی گڑھ کا نفرنس کا ہو تو، مدرسہ طبیہ دہلی کا ہو تو، انجمن حمایت اسلام لاہور کا ہو تو، حاضرین کے اصرار پر اپنی نظم بھرے جلسے میں ضرور پڑھ کر سناتے اور سننے والے ان کے کلام پر ٹوٹ ٹوٹ کر گرتے۔ نظموں میں لفظ پڑے پُر شکوہ، ثقیل، مغلق، ترکیبیں مولویانہ اور عربیت سے گرانبار مضمون پند وموعظت کے پشتارے۔ اس پر بس کلام میں دلآویزی غزل والی اور خشکی کی جگہ شگفتگی اُبلتی ہوئی۔ ایک نظم کی بسم اللہ آپ بھی سنیں:

---

۱۴۱ نیا دَور (لکھنؤ) عبدالماجد دریابادی نمبر اپریل مئی ۱۹۷۸ء، ص ۱۷۶

۱۴۲ ایضاً ـــــــــــ، ص ۱۷۹

سے نچا مارا ہے مکیسر کیا عرب اور کیا عجم سب کو یہ خدا غارت کرے اس اختلافِ دین و مذہب کو
.... اور شعر یہ ہولے ؎

ہے آہوئے رم خوردہ یہ رانڈ گویا یہ چھوٹا ہوا ان میں اک سانڈ گویا

راوی کا بیان ہے کہ مولانا جب دوسرے مصرعہ پر پہنچے تو "چھوٹے ہوئے سانڈ" کو اسٹیج پر ایکٹ کرنا چاہا۔ جلسہ میں کھلبلی مچ گئی اور صدرِ جلسہ کو مولانا کی شوخ ذوقی پر بریک لگانا پڑا"۔ ۴۳

اس مضمون میں مولانا عبدالحلیم شرر کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے: "مشہور ناول نگار عبدالحلیم شرر کا نام نامی کس کے کان میں نہ پڑا ہوگا۔ تخلص شرر ایسا نام کے ساتھ چمٹا کہ اگر یہ چنگاری بجھا دیجیے تو مولانا جیسے گمنام ہو جاتے ہیں"۔ ۴۴

مولانا شرر کے ذکر میں شرر کی رعایت سے چمٹا اور چنگاری کی رعایت اس خوبی سے برتی گئی ہے اور اس نامحسوس انداز سے کہ اس سے قاری کے ذہن پر ایک لطیف اور خوش گوار اثر پڑتا ہے اور وہ داد دیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ صنائع و بدائع کا اصل کمال ہی یہ ہے کہ انھیں اس خوبی اور اس معتدل اور متوازن انداز میں برتا جائے کہ غور کیے بغیر محسوس ہی نہ ہو کہ کسی صنعت کا استعمال کیا گیا ہے۔

ماجد کے اسلوب کے سلسلے میں یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے کہ وہ موقع محل کے مطابق الفاظ اور اسلوب برتتے ہیں۔ وفیاتی مضامین میں ان کا قلم عبرت زا اور اشک فشاں ہو جاتا ہے، بے تکلف دوستوں کی محفل میں یار شاطر بن جاتا ہے۔ معاندین کی صفِ جنگاہ کے مقابل میں گرزِ گراں اور روحانیین کی محفل میں قلبِ تپاں۔ فلسفہ و فکر کی وادی میں نکلتا ہے تو دیو جانس کلبی کا ہمزاد ہو جاتا ہے اور نشر گاہ کی بول چال کی فضا میں نکلتا ہے تو سادہ نگار اور سلاست شعار بن جاتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ماجد کی شخصیت اتنی ہمہ گیر اور ہمہ پہلو تھی کہ اتنے اسالیب کی بہرہ دار تھی۔ ان کی کتاب نشریاتِ ماجد

---

۴۳ نقوش، جون ۱۹۵۷ء، ص ۱۹۴

۴۴ ایضاً

ان کے سادہ اور سلیس اسلوب کی عمدہ مثال ہے۔ کتاب کے دیباچے میں انھوں نے نشریات کی زبان کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ مائیکروفون کے تقاضوں سے کس قدر باخبر تھے۔ لکھتے ہیں: "گفتگو جب ضبطِ تحریر میں آگئی تو وہ گفتگو رہی کہاں۔ بے تکلفی کا ماحول ہی جب بدل گیا تو بے تکلفی پیدا کہاں سے ہو سکتی ہے۔ کاغذ پر لے آنے کے بعد تو یقیناً وہ تحریر ہو گئی۔ اور اس کے ڈانڈے تمام تر مقالہ یا مضمون سے مل گئے۔ یہی سبب ہے کہ اکثر نشریے لکھے لکھائے ہوئے مقالے معلوم ہوتے ہیں کہ پردہ کی آڑ سے کہیں پڑھ کر سنا دیے گئے ہیں اور اچھے اچھے اہلِ قلم اور اہلِ علم مائیکروفون پر جاکر بالکل "بور ثابت ہوتے اور Talker یا باتونی کی حیثیت سے صفرِ محض نکلتے ہیں۔ لکھنے اور بات کرنے میں زمین آسمان کا فرق ہے اور تحریر کی زبان بول چال سے بالکل الگ ہونی چاہیے۔"[۴۵]

ماجد کے نشریوں کا، علاوہ صحتِ لوازمہ کے، بڑا امتیاز یہی ہے کہ یہ مقالے نہیں مکالمے معلوم ہوتے ہیں۔ ماجد نے سادہ اور عام فہم زبان میں ان تقاریر میں ادباء، شعراء اور سیاسی اور مذہبی شخصیات کو زندہ اسلوب میں چلتے پھرتے، بولتے چالتے اور ہماہمی کرتے دکھایا ہے۔ ایک اقتباس دیکھیے: "یہ میر صاحب تھے کہاں کے؟ کس خاک سے اُٹھے۔ کس خاک میں ملے؟ آنکھ اکبرآباد کی سرزمین پر کھولی۔ یہیں پلے بڑھے، کھیلے کودے، قدم جوانی کی دہلیز پر رکھا ہی تھا کہ دل کی کشش نے زور دکھایا۔ آئے اور جیسے یہیں کے ہوگئے۔ جوانی کی چڑھتی ہوئی کمان ابھی اُتری ہی تھی کہ آصف الدولہ کی قدردانیاں پیشوائی کے لیے بڑھیں اور لکھنؤ کھینچ لائیں اور سعادت علی خاں کے زمانے میں یہیں تربت کو آباد کیا۔"[۴۶]

میر تقی میر پر نشریہ جس کا ابھی ایک اقتباس اوپر درج ہوا، اصل میں محمد حسین آزاد کے اسلوب کی یاد دلاتا ہے جس طرح انھوں نے آبِ حیات میں زندہ لوگوں کا ایک بڑا خاندان آباد کیا ہے اسی طرح میر تقی میر نامی نشریے میں بالخصوص اور باقی نشریات میں عام طور پر ماجد نے بھی چہکتے بولتے افراد و اوضاع کا ایک زندہ شہر بسا لیا ہے۔

---

[۴۵] دیباچہ نشریاتِ ماجد (حصہ اوّل)، ص ۶

[۴۶] نشریاتِ ماجد (حصہ اوّل)، ص ۲۶۰

میر تقی میرؔ پر مندرجہ بالا اقتباس کے بالمقابل ماجدؔ کا ایک درج ذیل اقتباس بھی دیکھیے۔ ان دونوں کا تقابل دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ یہ دوسرا اقتباس ماجد کی پہلی فلسفیانہ کتاب "فلسفیانہ مضامین" کے مضمون "بکسلے کے حالات" سے لیا گیا ہے:

"جس زمانہ کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس وقت ایک مستمر الحرکت مشین تیار کرنے کا سودا اکثر سروں میں سمایا ہوا تھا۔ بکسلے کو بھی اس جانب توجہ ہوئی۔۔۔ فیرایڈے نے گو اس سکیم کو علم الآلات و الحیل اور جرِ ثقیل کے اصول کی بنا پر متعدد نقائص نکال کر واپس کر دیا تاہم اس واقعہ سے اس امر کا پتا چلتا ہے کہ اس کمسنی میں بکسلے میں ایجاد و اختراع کا شوق پیدا ہو گیا تھا۔" [۴۷]

ابھی جو اقتباس فلسفیانہ مضامین سے لیا گیا ہے اس کی نسبت مشکل اور کہیں مشکل اقتباسات "فلسفیانہ مضامین" میں موجود ہیں۔ لیکن ہم نے "نشریات" کی ایک سوانحی شخصیت کے مقابلے میں ایک "فلسفیانہ شخصیت" ہی کے احوال کا اوّل الذکر سے مقابلہ کرنا چاہا ہے۔ ناظرین خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ یہ دوسرا اقتباس اوّل تو پہلے کے مقابلہ میں مشکل ہے۔ دوسرے اس میں وہ بے ساختہ پن نہیں جو "نشریاتِ ماجد" کا طرۂ امتیاز ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ ماجد نے محلِ تحریر کے تقاضوں کے مطابق اپنے اسلوب کو ڈھالا ہے۔ ان کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ چونکہ ان کے ذہن میں صفائی اور شخصیت میں شفافیت بہت ہے اس لیے اس شخصیت سے پھوٹنے والا اسلوب بھی صاف اور سادہ ہے لیکن یہ سادگی اَیلی کھچڑی اور بے نمک سالن کے مترادف ہرگز نہیں۔ اس سادگی میں ایک ایسا بانکپن ہے جو مدت کی مشق اور ممارست اور شخصیت کی ایک خاص طرح کی ساخت ہی کے نتیجے میں ظہور کرتا ہے۔

ماجد کے اسلوب میں بے شک لکھنوی اسکول کی بے اعتدالیاں نہ ہونے کے برابر ہیں لیکن کہیں کہیں ویسی ہی "ادبی تزئینیں" Literary Embellishments ان کے یہاں بھی نظر آجاتی ہیں۔ "ضلع اور رعایتِ لفظی" کی مثالیں اوپر گزر چکیں۔ ذیل کا اقتباس دیکھیے جس میں

[۴۷] فلسفیانہ مضامین۔ ص ۲۲۳، ۲۲۴

ماجد نے اپنے اسلوب کو دلچسپ، جاذب اور غنائی بنانے کے لیے قافیہ اور سجع کے التزام کو بھی روا رکھا ہے۔ یہ اقتباس ان کے اس خطبے سے ماخوذ ہے جو اندرا گاندھی کی لکھنؤ آمد کے موقع پر بطور خیر مقدمی خطبے کے ۳۰ نومبر ۱۹۷۲ء کو پڑھا گیا:

"آئیے آئیے میری سرزمین پر مہمانِ کرام! آئیے اور ایک زنانہ محاورہ میں جم جم آئیے: اور نزولِ اجلال فرمائیے۔ میرے فرش پر ادب و صحافت کے عرش سے۔ تشریف لائیے دہلی یا شاہجہاں آباد سے۔ آگرہ یا اکبر آباد سے، پٹنہ یا عظیم آباد سے، رام پور دارالسرور سے، بھوپال دارالاقبال سے، میسور سرا پا نور سے، بمبئی بندر سے، کلکتہ ساحلِ سمندر سے، حیدر آباد فرخندہ بنیاد سے، مدراس مینو سواد سے، گجرات معدنِ برکات سے" ۴۸ھ

اوپر کے اقتباس سے جو اگرچہ اس صراحت کے ساتھ کہ یہ لکھنؤ کی زبان میں نہیں، لکھنؤ کی زبان سے ادا کیا گیا ہے یعنی یہ کہ اس میں متکلم ماجد نہیں بلکہ سرزمینِ لکھنؤ ہے لیکن لگتا یہ ہے کہ یہ سرزمین آج بیسویں صدی کی سرزمین ہونے کی بجائے وہی غازی الدین حیدر کی سرزمین ہے جس میں بے نمک تکلّفات اور بے معنی قافیہ پیمائی انشاپردازی کا کمال قرار پاگئی تھی۔ یہ قافیہ پیمائی کہیں کہیں ماجد کے خطوط میں بھی در آئی ہے لیکن ان کے صحرا کی طرح پھیلے ہوئے ادبی اور علمی سرمایے میں اس کی حیثیت محض چند بے مقدار ذرّوں کی ہے۔ مقتدا شروانی کے نام ۸ دسمبر ۱۹۵۸ء کے ایک خط کا مختصر اقتباس دیکھیے: "تحفہ لطیف ولذیذ کا کیا کہنا۔ صاحبِ "نان و حلوہ" کہیں سُن پائیں تو منہ میں پانی بھر آئے، سوجان سے للچائے" ۴۹ھ

ماجد بنیادی طور پر ایک ادیب، ایک انشاپرداز تھے اور انشاپردازایسے جو ادب کے متنوع اسالیب پر حاوی تھے۔ وہ اپنے طرز کے موجد اور اپنے طرز کے خاتم تھے۔ کسی بھی لکھنے والے کے لیے اس سے بڑا اعزاز اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ ادیبوں کے ایک جنگل میں الگ پہچان، الگ آواز اور الگ اسلوب رکھتا ہو۔

اُردو نثر نے اب تک محض چند صاحبانِ اسلوب "stylists" پیدا کیے ہیں، اُنیسویں

۴۸ھ "خیر مقدم لکھنؤ کی زبان سے" مشمولہ صدقِ جدید"، ۷ جون ۱۹۸۳ء، ص ۲۷

۴۹ھ مکتوباتِ ماجدی، ص ۱۴۱

صدی کے اکابر میں شبلی، نذیر احمد اور محمد حسین آزاد کو سے پیچھے اور بیسویں صدی میں ابوالکلام آزاد، عبدالماجد دریا بادی، حسن نظامی، مہدی افادی، جوش ملیح آبادی، راشد الخیری، ملّا واحدی اور محمد حسن عسکری وغیرہ کو۔ ان کے سوا انیسویں اور بیسویں صدی کی بیشتر نثر "نثر بے چہرہ" ہے۔ ماجد کی آواز ان خوش قسمتوں میں سے ہے کہ دُور سے بھی سُنی جائے تو اپنی الگ پہچان رکھتی ہے۔ یہ آواز لجلجی، ڈھیلی، بے جان، مریل، نحیف، نزار، پھیکی، پھُس اور بے لچک نہیں بلکہ تازہ بہ تازہ، نئی نویلی، توانا، جوشیلی، حکیمانہ، انوکھی اور البیلی ہے۔ عام انشائی ادب تو ایک طرف ماجد نے اپنی دینی تحریروں میں بھی اس چست، متحرک، فصیح اور بلیغ عبارت کا پورا لحاظ رکھا ہے۔ فصیح سے مُراد ایسی عبارت ہے جس میں تنافر نہ ہو۔ تعقید نہ ہو۔ اس کی ساخت نثری اصولوں کے مطابق سیدھی ہو اور اگر موقع محل کے عین مطابق ہو تو اس میں ایک اور خوبی بلاغت کی پیدا ہو گئی۔ پھر اہم تر بات یہ ہے کہ ماجد ہمارے ان ادیبوں میں سے ہیں جن کے یہاں محض جذبے کی کرشمہ کاری نہیں فکر و خیال کی بھی جلوہ آرائی ہے۔ ہاں اتنا بہر حال کہا جا سکتا ہے کہ ان کے یہاں خیال اور فکر جذبے کے مُنہ زور، توانا اور تیکھے رہوار کی ہمسری اور ہم قدمی نہیں کرتا بلکہ اس سے کچھ فاصلے پر اس کے نقوشِ قدم پر قدم جما کر آگے بڑھتا ہے۔ ذیل میں ان کی دینی تحریروں میں سے تفسیرِ ماجدی، مسائل و قصص اور سلطان ماؐ محمدؐ (مقالاتِ سیرت) سے ایک ایک اقتباس درج ہے جو ان کے انشائی خواص، خلوصِ فکر اور قاری کو اپنے دھارے میں بہالے جانے والے جذبیلے اسلوب کی نمائندگی کرتے ہیں:

" بابل کی اسی سحر پرور اور کہانت خیز سرزمین میں جب عملیاتِ سُفلیہ اور علومِ سحریہ کا زور حد سے بڑھ گیا اور عوام کے ذہن میں ہادیانِ حق، انبیائے کرام، اولیائے صالحین کی حیثیت خلط ملط اور ملتبس ہو کر کاہنوں، ساحروں، عاملوں، شعبدہ بازوں کی ہو کر رہ گئی تو مشیتِ الٰہی اور حکمتِ ربّانی نے حق و باطل کے ان دو علیحدہ گروہوں کے درمیان نمایاں فصل و امتیاز کراتے اور لوگوں کی اصلاحِ خیال کے لیے دو فرشتوں کو انسانی صورت و قالب میں بھیجا۔"[۵۵]

[۵۵] تفسیرِ ماجدی (طبع اوّل)، ص ۴۱

" بس یہی خصوصیت نسلِ اسرائیل کی وہ ہے جس نے اسے شرفِ امتیاز دے رکھا ہے تمام دوسری نسلوں پر، نسلِ انسانی کے سارے دوسرے کنبوں، خاندانوں پر۔ قرآن نے اسی کو تعبیر کیا ہے اقوامِ عالم پر افضلیت سے ۔ قرآنی معیارِ افضلیت اس کے سوا اور ہو بھی کیا سکتا تھا، فلسفہ و حکمت، شعروادب، صنعت و حرفت، مال و دولت، حکومت و تجارت کے مسئلے اور یہاں کہیں بھی رواں ہوں قرآن کا معیارِ بزرگی تو یہی توحید کی دولت ہے اور ایمان باللہ کی نعمت ۔" ۵۱

" یہ قصہ ہے جس میں ایک بے کس و بے یار، یتیم اور ان پڑھ بچہ اپنی آنکھیں کھولتا ہے۔ کارسازِ فطرت کی مشیئت یہ ہوتی ہے کہ اسی بے کس و ناتواں کے ذریعے سے ایک قبیلہ کی نہیں ایک قوم کی نہیں، سارے عالم بلکہ سارے عالموں (لیکون للعلمین نذیرا) کی اصلاح کا کام لیا جائے اور اسے سارے جہانوں کی جانب یہ پیام دے کر بھیجا جائے کہ فطرت سے بغاوت کرتے رہنے والوں کا کیا انجام ہونے والا ہے ؟" ۵۲

ماجد کے اسلوبِ نثر کا جائزہ نامکمل رہے گا اگر اس کے ضمن میں ماجد کی طنزیات کا کسی قدر تفصیلی جائزہ نہ لیا جائے۔ ماجد کی طنزیات کا دائرہ مقامی، ملکی اور بین الاقوامی تہذیبی اقدار تک پھیلا ملتا ہے۔ مغربی تہذیب سے مرعوبیت ان کے یہاں نام کو بھی نہیں۔ وہ ظاہر کو نہیں دیکھتے باطن میں اُترتے ہیں کہ پیرِ رومی کا یہی ارشاد ہے: " لفظ بگزاری سوئے معنی روی ۔ وہ اخلاقی مفاسد، روحانی زوال، تہذیبی بے راہ روی اور اس کے مظاہر یعنی فحاشی، عریانی، ابتذال، شراب نوشی، جواء، اغلام بازی، عصمت فروشی، مسلّمات میں رخنہ انداز ہونے والی تحقیق گورکنی اور استخوان آرائی، اسرافِ بےجا، کاغذی سیکولرزم، فرقہ پرستی، تنگ نظری، مستشرقین کی تعصب کیشی، مسلمانوں کی بے ہمتی اور تن آسانی ۔ ان تمام مفاسد پر بے تکان لکھتے ہیں اور بغیر خوف لومۃ لائم ۔ ان مفاسد پہ لکھتے وقت ان کے قلم میں ایک خاص طرح کا جوش، روانی ہمہ جوشیدگی، ہیجان اور حرارت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور ایسے میں عام طور پر ان کا کاٹا پانی نہیں مانگتا۔ وہ اپنے موقف کی وضاحت اور اپنی تحریر کے کامل ابلاغ اور تاثیر تامّہ

۵۱ مسائل و قصص، ص ۱۱ ۵۲ سلطانِ ما محمدؐ ، ص ۳۰

کے لیے سرخیاں خاص طرح کی جماتے ہیں۔ مثلاً کاغذی سیکولرزم، جدت کی قدامت، بلندیوں کی پستیاں، در مدح خود مے گوید، پرانے ذاتِ شریف، یہاں بات بنائے نہ بنے، بھیڑیے پاسبان کے روپ میں، شرفائے شہر کی ڈھیلے بازی، قال میں حال، یزدل سورما، گرانی کے ٹھاٹھ، کٹے زبان تو خنجر کو مرحبا کہے، مصطفےٰ نایاب وارزاں بولہب وغیرہ۔ ان سرخیوں میں سے بعض اپنی ترکیب کے انوکھے پن بلکہ قول محال ہونے کے باعث فوراً قاری کی توجہ اپنے جانب کھینچتی ہیں اور اگر لکھنے والا اپنے عنوان کی جدت اور ندرت کے ذریعے قاری کو اپنے ادب محل کے شاہ دروازے تک لے آیا تو اب قاری اس محل میں داخل ہوئے بغیر رہ ہی نہیں سکتا۔ صحافت اور ادب میں سرخی اور عنوان کی حیثیت تو انسانی چہرے کی سی ہے جو اگر پرکشش ہے تو خوب ورنہ جمال کی دنیا میں اس کے دام نہیں لگتے۔

ماجد کے معترضین کو اُن سے شکایت رہی ہے کہ وہ مغرب کی برائیوں کو محدب شیشے سے دیکھتے رہے۔ اس خیال سے ہمیں بھی اتفاق ہے لیکن یہاں تو سارا مسئلہ یقین اور تعہد Commitment کا تھا۔ وہ ہمارے بعض نام نہاد ادیبوں کی طرح ناطرفدار نہیں تھے۔ دین کے ساتھ ان کا تمسک اور مسلم کلچر کے ساتھ ان کی وابستگی کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں تھی۔ وہ اسلام کو تمام فضائل کا نظام نامہ اور مسلم کلچر کو تمام اعلیٰ اقدار کا بہترین مظہر سمجھتے تھے۔ خصوصیت کے ساتھ منقسم ہندوستان میں جب مسلم نشاۃِ ثانیہ تو خیر دور کی بات تھی، خود مسلمانوں کی بقا خطرے میں پڑی ہوئی تھی اور اب تک ہے، کسی شخص کا اپنے متعین حریف کو للکارنا اور اس پر حملہ کرنا تعصب کا نہیں دفاع کا مسئلہ تھا۔ تنگ نظری کا نہیں تدین اور تدبر کا آئینہ دار تھا۔ ایسے میں اگر ان کے طنز میں کہیں خشونت بھی در آتی ہے تو مجموعاً یہ ناکام کیسے ہوگئی؟ منقسم ہندوستان میں ماجد کا رول ایک مصلحِ ملت کا رول تھا۔ وہ اپنے آپ کو بجا طور پر ملتِ اسلامیہ کا ایسا فرد سمجھتے تھے جو محض اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ اپنے بھائی بندوں کی نمائندگی اور ان کے حقوق کی حفاظت کے لیے میدان میں اُتر آتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ کبھی پیرس کی نائٹ کلبوں اور کبھی یورپ کے

گناہ کے اڈّوں اور ان کی حیوانی حرکات پر تاسف کا اظہار کرتے ہیں اور ان سے ملتِ اسلامیہ کے افراد کو بالخصوص اور اپنے ہم وطن بھائیوں کو بالعموم بچانا اور دُور رکھنا چاہتے ہیں تو اس میں کیا بُرائی ہوئی بلکہ اصولاً تو ان کے اس منصب اور طریقِ کار کی حمایت ہونی چاہیے تھی۔ محمد علی جوہر کی سیرت پر لکھتے ہوئے ماجد نے ایک جگہ لکھا تھا کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں رسول اللہ فرمایا کرتے تھے کہ عمرؓ کی حق گوئی نے ان کا کوئی دوست نہ چھوڑا۔ اور مزید یہ کہا کہ ملّت کے خادم محمد علی کی قسمت بھی ایسی ہی تھی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ خود ماجد کی صاف گوئی، صداقت شعاری اور حرفِ حق کی علم برداری نے ان کے متعدد دشمن اور معاند پیدا کر دیے لیکن وہ ایک پُراعتماد شخص کی طرح آخر عمر تک کوسِ انتباہ و اعلام بجاتے رہے۔ وہ جو کچھ کہتے اور لکھتے تھے، پوری دیانت داری سے محسوس کر کے لکھتے تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ جو ان کے معاند تھے وہ بھی ان کی سچی باتیں اور صدق کے دوسرے شذرات اور مشمولات پڑھے بغیر رہ نہیں سکتے تھے۔

اگر وہ تہذیبِ لندن کی کہانی ایک لندنی کی زبانی بیان کرتے ہیں تو احتجاج ان کے اپنے ملک کے اباحیت پرستوں کی صفوں سے اُٹھتا ہے۔ اگر ایک طرف ماجد مغرب کے اخلاقی مفاسد اور ان کے یہاں پائے جانے والے امراضِ خبیثہ کا پردہ چاک کرتے ہیں تو دوسری طرف ان کی علمی لگن کے معترف بھی ہیں۔ اُنھیں محض مغرب کا ایک رُخا نقّاد کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا۔

وہ مغرب کی اخلاقی پستی کو حیوانیت سے تعبیر کرتے ہیں اور دلیل مغرب ہی سے لاتے ہیں کہ یہ ایک صورت علاج بالمثل کی ہے۔ آج مغرب میں ایک دو نہیں بیسیوں ایسے لکھنے والے موجود ہیں اور رہے ہیں جو مغرب کی زوال آمادہ غیر روایتی تہذیب کی قاصر النظری کا پردہ فاش کر رہے ہیں۔ رینے گینوں، فرتھجوف شوآن، مارٹن لنگز، گنٹے ایٹن، ہسٹن سمتھ اور لارڈ نارتھ بورن جیسے متعدد اہلِ فکر و نظر، مغرب کی زوال آمادہ اقدار اور روحانی بنجرپن کو دقتِ نظر سے مشاہدہ کر کے اس کے مہلک نتائج سے پوری دُنیا کو آگاہ کر رہے ہیں۔ وہ اس ساری صورتِ حال کا تجزیہ کر کے مادّیت پرستی اور ارتقاء، سائنٹزم اور انسان پرستی وغیرہ کو مغرب کے ادبار کا باعث ٹھہراتے ہیں۔ ماجد مغرب کے تاریک گوشوں سے پردہ اُٹھانے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس ادبار کا ایک بڑا سبب مغرب کی شراب خواری ہے:

"گندگی، غلاظت کا مرقع ابھی آپ کی نظر سے گزرا۔ خوش نہ ہوجیے کہ آپ کے دشمن ان حرکتوں میں مبتلا ہیں۔ دشمن ہوں یا دوست، بہر حال انسان ہی ہیں۔ انسانیت کی ان پستیوں پر ماتم کیجیے اور ہوسکے تو ان غلط رَو اور گمراہ بھائیوں اور بہنوں سے ہمدردی، موقع مسرت کا نہیں رنج کا اور وقت ہنسنے کا نہیں رونے کا ہے۔ لیکن یہ سوال بہر حال پیدا ہوتا ہے کہ اتنا تنزّل و تسفّل بہ صورت ثباتِ عقل و ہوش ممکن کیوں کر ہے؟ حالت تو طبعی نہیں بالکل غیر طبعی ہے۔ صحت کی نہیں مرض کی ہے۔ یہ حالتِ مرض کیوں کر وجود میں آئی؟"

"کل اسباب پر بحث اور سب کا استقصا یہاں مقصود ہے اور نہ اتنی گنجائش ممکن، لیکن ایک بڑا سبب تو اس زوالِ عقل و زوالِ حیا کا شراب خانہ خراب ہے۔ مشرق نے اس لیے اُسے "امّ الخبائث" کہہ کر پکارا۔ یہ ایک خرابی خدا جانے کتنی خرابیوں کی جڑ۔ یہ ایک بیماری خدا معلوم کتنی بیماریوں کا گھر ہے۔"[۵۳]

مختصر یہ کہ ماجد کے اسلوب کی انفرادیت کا راز اُن کی شخصیت، علم اور احساس کی انفرادیت میں مضمر ہے، اُنھوں نے اکیلے اُردو نثر کو کتنے ہی اسالیب دیے ہیں۔ "مولانا کے فقروں کے ٹھاٹھ کسی بربط نواز کے تال سُر سے کم نہیں ہوتے اور ان کے لہجہ کا زور اور معنویت کی اشاریت سونے پر سہاگہ کا کام کرتی ہے۔ ان کا طرزِ تخاطب اور جذبات کی لہریں نثر میں نظم کا کیف و سرور پیدا کر دیتی ہیں۔"[۵۴] سید احتشام حسین نے درست لکھا ہے کہ ان کا اسلوبِ تنقید تاثراتی اور شخصی ہوتے ہوتے بھی اپنے اندر ایک استدلالی رنگ رکھتا ہے۔ "بہت سے علمی کاموں سے قطع نظر مولانا دریا بادی اپنے ادبی اسلوب کی وجہ سے بھی زندہ رہیں گے۔"[۵۵]

---

[۵۳] تہذیب لندن کی کہانی، ایک لندنی کی زبانی، مشمولہ مضامین ماجد، ص ۱۵۱ - ۱۵۲

[۵۴] نیا دَور عبدالماجد دریابادی نمبر اپریل - مئی ۱۹۷۸ء، ص ۹۸

[۵۵] احتشام حسین، مولانا عبدالماجد کی تنقیدی بصیرت، مشمولہ فروغِ اُردو عبدالماجد دریابادی نمبر، ص ۱۰۵ -

ماجد نے جس زمانے میں اپنے ادبی کیریر کا آغاز کیا، متحدہ ہندوستان میں دو اکابر اپنے اسلوب کا سکّہ بٹھا چکے تھے یا کم از کم بٹھا رہے تھے۔ ماجد کی شخصیت کی انفرادیت نے ان دونوں حضرات یعنی ابوالکلام اور اقبال سے اثرات ضرور قبول کیے لیکن ان کا ضمیمہ کبھی نہ بنتے۔ ان کے اسلوب پر ان کی اپنی متنوّع، علمی اور ادبی شخصیت کی چھاپ ہے۔ وہ اپنے اسلوب کے بانی بھی خود ہیں اور خاتم بھی خود۔

مصادر و منابع

مولانا ماجد کی تصنیفات کی مکمل اور جامع موضوعاتی فہرست

تنقیدات

۱۔ اقبالیاتِ ماجد — اقبال اکادمی حیدر آباد دکن — اپریل ۱۹۷۹ء — ص ۷۰

۲۔ اکبرنامہ یا اکبر میری نظر میں — انوار بک ڈپو لکھنؤ — ۱۹۵۴ء — ص ۲۸۳

۳۔ انشائے ماجد (جلد دوم) — نسیم بک ڈپو لکھنؤ — ۱۹۶۱ء — ص ۲۵۰

۴۔ مضامین ماجد (مرتبہ غلام دستگیر رشید) — ادارۂ اشاعتِ اردو حیدر آباد — ۱۹۴۳ء — ص ۲۵۵

۵۔ مقالاتِ ماجد — تاج آفس بمبئی — س ۔ ن — ص ۳۲۳

〃 بار دوم — عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور — س ۔ ن — ص ۲۹۶

۶۔ نشریاتِ ماجد (حصہ اوّل) — نسیم بک ڈپو لکھنؤ — ۱۹۵۴ء — ص ۲۶۴

قرآنیات و متعلقات

۷۔ ارض القرآن یا جغرافیہ قرآنی — صدق جدید بک ایجنسی لکھنؤ — ۱۹۵۵ء — ص ۱۰۳

۸۔ اعلام القرآن یا قرآنی شخصیتیں — 〃 — ۱۹۵۹ء — ص ۲۰۷

۹ الحیوانات فی القرآن — ندوۃ المعارف بنارس — ۱۹۵۵ء — ص ۱۶۸

〃 (بار دوم) — المکتبۃ البنوریہ کراچی — ۱۹۸۱ء — ص ۱۵۲

〃 (بار سوم) — ہجرہ انٹرنیشنل لاہور — ۱۹۸۴ء — ص ۱۷۶

۱۰۔ بشریتِ انبیاءؑ — صدق جدید بک ایجنسی لکھنؤ — ۱۹۵۹ء — ص ۲۲۳

" (باردوم) — مکتبہ الفرقان لاہور — س - ن — ص ۲۲۳

۱۱۔ تصوف اسلام — مطبع معارف اعظم گڑھ (طبع سوم) — ۱۹۴۶ء — ص ۲۳۴

" — اسلامک بک فاؤنڈیشن لاہور — ۱۹۸۰ء — ص ۱۵۸

۱۲۔ تفسیر ماجدی — تاج کمپنی لاہور، کراچی — ۱۹۵۲ء — ص ۱۲۱۵

تفسیر ماجدی (نظرثانی شدہ ایڈیشن) (جلد اوّل) — صدق جدید بک ایجنسی لکھنؤ — ۱۹۶۹ء — ص ۶۹۰

۱۳۔ تمدنِ اسلام کی کہانی — انجمن اسلامی تاریخ وتمدن علی گڑھ — ۱۹۴۱ء — ص ۲۳

" طبع دوم — تنظیم اصلاحِ معاشرہ لکھنؤ — ۱۹۷۹ء — ص ۴۰

۱۴۔ جدید قصص الانبیاء کے چند ابواب — مجلسِ اسلامیات، اسلامیہ کالج پشاور — س - ن — ص ۴۷

۱۵۔ خطباتِ ماجد — ادارۃ انشائے ماجدی کلکتہ — ۱۹۷۸ء — ص ۱۱۲

۱۶۔ سچی باتیں (طبع اوّل) — دکن پبلشرز دکن — ۱۹۴۸ء — ص ۳۱۲

" (طبع دوم) — نفیس اکادمی، کراچی — ۱۹۷۷ء — ص ۳۱۲

۱۷۔ سلطانِ ماہمدؐ (بر حذف و اضافہ) مرتبہ تحسین فراقی — مکہ بکس لاہور — ۱۹۸۱ء — ص ۱۸۹

۱۸۔ سیرتِ نبوی قرآنی یا خطباتِ ماجدی — صدق جدید بک ایجنسی لکھنؤ — ۱۹۶۳ء — ص ۲۶۴

" — مکہ بکس لاہور — ۱۹۸۱ء — ص ۲۱۵

۱۹۔ قتلِ مسیح سے یہودی بریت — اسلامی مشن سنت نگر لاہور — ۱۹۶۵ء — ص ۳۱

" باردوم — صدیقی ٹرسٹ نسیم پلازا کراچی — س-ن — ص ۳۱

۲۰۔ مسائل وقصص — ادارۂ اشاعت اردو حیدرآباد دکن — ۱۹۴۴ء — ص ۱۳۲

۲۱ - مردوں کی مسیحائی — ادارۂ اشاعت اسلام حیدر آباد دکن — ۱۹۴۳ء — ص ۳۰۴

۲۲ - مشکلات القرآن یا قرآنی مطالعہ بیسویں صدی میں — اسلامک ریسرچ فاؤنڈیشن مدراس — مارچ ۱۹۷۷ء — ص ۲۰۵

(بار دوم) — ہجرہ انٹرنیشنل لاہور — ۱۹۸۴ء — ص ۲۰۵

۲۳ - ندوۃ العلماء کا پیام — ادارہ فروغ اردو لکھنؤ — س ۔ ن — ص ۳۸

۲۴ - توراتی جہیز (مرتبہ مولوی محی الدین منیری) بشمول خطبۂ نکاح از ماجد — مجلس نشریات اسلام کراچی — ۱۹۷۸ء — ص ۹۸

۲۵ - یتیم کا راج — تحریک سیرت لاہور — ۱۹۳۸ء

" — کتب خانہ انجمن ترقی اردو دہلی — ۱۹۷۹ء — ص ۳۲

ویسے یہ مقالہ بہ تمام و کمال "مردوں کی مسیحائی" اور "سلطانِ ما محمدؐ" میں شامل ہے۔

آپ بیتی و سوانح

۲۶ - آپ بیتی — مکتبہ فردوس مکارم نگر لکھنؤ — ۱۹۷۸ء — ص ۴۰۲

" — مکتبہ شاداب لاہور — ۱۹۷۸ء — ص ۴۰۲

" — مجلس نشریات اسلام کراچی — ۱۹۷۹ء — ص ۴۰۲

۲۷ - اردو کا ادیب اعظم — ادارہ تصنیف و تحقیق پاکستان کراچی — ۱۹۸۸ء — ص ۱۵۱

۲۸ - چند سوانحی تحریریں — مولانا عبدالماجد دریابادی اکادمی لکھنؤ — ۱۹۸۵ء — ص ۵۹

۲۹ - حکیم الامت۔ نقوش و تاثرات — دارالمصنفین اعظم گڑھ — ۱۹۵۲ء — ص ۶۳۱

" (بار دوم) — ایم ثمس الدین مسلم مسجد لاہور — ۱۹۶۷ء — ص ۶۰۰

۳۰ - محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق (جلد اوّل)	دار المصنفین اعظم گڑھ	۱۹۵۴ء	ص ۴۲۰
" (حصہ دوم)	"	۱۹۵۶ء	ص ۳۰۷
۳۱ - محمود غزنوی	وکیل بک ٹریڈنگ ایجنسی امرتسر	۱۹۱۱ء	

شخصیے و نثری مرثیے

۳۲ - معاصرین	ادارۂ انشائے ماجدی کلکتہ	۱۹۷۸ء	ص ۲۳۲
" (بار دوم)	مجلس نشریات اسلام کراچی	۱۹۷۹ء	ص ۲۳۲
۳۳ وفیات ماجدی یا نثری مرثیے	عبد الماجد اکادمی لکھنؤ	۱۹۷۸ء	ص ۲۴۴

فلسفہ و نفسیات

۳۴ - غذائے انسانی	وکیل بک ٹریڈنگ ایجنسی امرتسر	۱۹۱۱ء	
۳۵ - فلسفۂ اجتماع	انجمن ترقی اردو ہند	۱۹۱۵ء	ص ۲۳۷
۳۶ - فلسفۂ جذبات	"	۱۹۱۴ء	ص ۲۴۰
" (بار دوم)	"	۱۹۲۰ء	ص ۲۳۹
" (بار سوم)	"	۱۹۳۰ء	ص ۲۹۰
۳۷ - فلسفہ کی تعلیم گزشتہ اور موجودہ	الناظر بک ایجنسی لکھنؤ	س - ن	ص ۲۷
۳۸ - فلسفیانہ مضامین	"	۱۹۲۶ء	ص ۲۹۲+۴۰
۳۹ - مبادی فلسفہ (جلد اوّل)	دار المصنفین اعظم گڑھ	۱۹۳۱ء	ص ۳۳۶
" (جلد دوم)	"	۱۹۳۴ء	
" (دونوں حصے ایک جلد میں)	اتر پردیش اردو اکادمی لکھنؤ	۱۹۸۲ء	ص ۳۴۴
۴۰ ہم آپ (پاپولر سائیکالوجی)	الٰہ آباد ہندوستانی اکیڈمی الٰہ آباد	۱۹۴۸ء	ص ۲۲۳

تراجم وتالیفات

۴۱۔ پیامِ امن	دارالمصنفین اعظم گڑھ	۱۹۲۳ء	ص ۱۸۱
" (بار دوم	مولانا عبدالماجد دریابادی اکادمی لکھنؤ	۱۹۸۱ء	ص ۱۷۶
۴۲۔ تاریخ اخلاقِ یورپ (جلد اوّل طبع ثانی)	انجمن ترقی اردو ہند	۱۹۲۸ء	ص ۳۹۲+۸
" (جلد دوم طبع اوّل)	"	۱۹۱۹ء	ص ۲۲۶
" (جلد دوم طبع دوم)	"	۱۹۳۲ء	ص ۳۱۱
۴۳۔ تاریخ تمدن (جلد دوم)	علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ کالج علی گڑھ	۱۹۱۸ء	ص ۲۳۰
۴۴۔ تاریخ یورپ برائے انٹرمیڈیٹ (مترجمہ: عبدالماجد دریابادی و قاضی تلمذ حسین)	دارالطبع جامعہ عثمانیہ دکن	۱۹۲۲ء	ص ۴۰۶
۴۵۔ چہل حدیث ولی اللہی	صدق جدید بک ایجنسی لکھنؤ	۱۹۶۹ء	ص ۴۷
اربعین ولی اللہی (نام کی تبدیلی کے ساتھ)	صدیقی ٹرسٹ نسیم پلازا کراچی	س۔ن	ص ۲۹
۴۶۔ مکالماتِ برکلے (طبع ثانی)	دارالمصنفین اعظم گڑھ	۱۹۲۶ء	ص ۱۴۸
۴۷۔ مناجاتِ مقبول	صدق جدید بک ایجنسی لکھنؤ	۱۹۴۹ء	ص ۱۲۶
"	بیت الحکمۃ کراچی	س۔ن	ص ۱۴۴
۴۸۔ منطق استخراجی و استقرائی	دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن	۱۹۱۵ء	ص ۴۹۰+۱۲
۴۹۔ ناموران سائنس	میکملن اینڈ کمپنی لمیٹڈ۔ کلکتہ	۱۹۲۴ء	ص ۱۴۹

مرتباتِ ماجد و مکتوبات

۵۰۔ بحر المحبت	دارالمصنفین اعظم گڑھ	۱۹۲۸ء	ص ۸۶
" بار دوم	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی	۱۹۸۲ء	ص ۷۱

۵۱ - تحفۂ خسروی اودھ بک ایجنسی، دریا باد	۱۹۲۱ء	ص ۷۷
۵۲ - خطوطِ مشاہیر (جلد اوّل) تاج کمپنی لاہور	۱۹۴۴ء	ص ۳۸۲
" نسیم بک ڈپو لکھنؤ (بار دوم)	۱۹۶۹ء	ص ۳۲۳
۵۳ - رقعاتِ ماجدی ڈاکٹر عرفان الکریم انصاری (مرتبہ: غلام محمد) پی ای سی ایچ سوسائٹی کراچی	۱۹۸۱ء	ص ۱۶۲
۵۴ - فیہ ما فیہ دار المصنفین اعظم گڑھ	۱۹۲۸ء	ص ۲۴۲
۵۵ - مکاتیبِ اکبر (حصّہ دوم) دہلی	۱۹۲۴ء	ص ۱۲۰
۵۶ - مکتوباتِ سلیمانی (جلد اوّل) صدق جدید بک ایجنسی لکھنؤ	۱۹۶۳ء	ص ۲۹۸
" (جلد دوم) "	۱۹۶۷ء	ص ۲۴۰
۵۷ - مکتوباتِ ماجدی (جلد اوّل) ادارہ انشائے ماجدی کلکتہ	۱۹۸۲ء	ص ۴۲۳
۵۷ ا - مکتوباتِ ماجدی (جلد دوم) "	۱۹۸۷ء	ص ۳۸۸

سفر نامے

۵۸ - تاثراتِ دکن بہادر یار جنگ اکادمی کراچی	۱۹۷۷ء	ص ۹۳
۵۹ - ڈھائی ہفتہ پاکستان میں صدق جدید بک ایجنسی لکھنؤ یا مبارک سفر	۱۹۵۵ء	ص ۱۴۰
" (طبع دوم) مولانا عبدالماجد دریابادی اکادمی لکھنؤ	۱۹۸۱ء	ص ۱۲۴
۶۰ - سفرِ حجاز (طبع سوم) نسیم بک ڈپو لکھنؤ	۱۹۶۹ء	ص ۴۴۹
" (طبع چہارم) ادارۂ انشائے ماجدی کلکتہ	۱۹۸۰ء	ص ۴۷۶
۶۱ - گیارہ سفر یا سیاحتِ ماجدی (مرتبہ حکیم عبدالقوی دریابادی) "	۱۹۸۰ء	ص ۳۷۸

متفرقات

۶۲۔ تغزل ماجدی (شاعری)	مولانا عبدالماجد دریابادی اکادمی لکھنؤ	۱۹۷۹ء	ص ۳۲
۶۳۔ زود پشیماں (ڈرامہ)	الناظر پریس لکھنؤ	۱۹۱۷ء	ص ۸۰
۶۴۔ فرائض والدین	نولکشور بک ڈپو لکھنؤ	۱۹۱۴ء	ص ۴۶

انگریزی میں

۶۵۔ دی سائیکالوجی آف لیڈرشپ	ٹی فشر ان ون لندن	س۔ن	ص ۱۱۰
۶۶۔ قرآن حکیم (انگریزی ترجمہ و تفسیر) بار دوم	تاج کمپنی لاہور، کراچی	۱۹۶۲ء	ص ۹۷۹
۶۷۔ تفسیر القرآن (نظرثانی شدہ) (جلد اوّل)	اکیڈمی آف اسلامک ریسرچ اینڈ پبلی کیشنز	۱۹۸۱ء	ص ۴۶۴
؍؍ (جلد دوم)	ندوۃ العلماء لکھنؤ	۱۹۸۲ء	ص ۵۰۸
۶۸۔ ہولی قرآن ود انگلش ٹرانسلیشن	تاج کمپنی لاہور	س۔ن	ص ۶۱۱

غیر مطبوعہ

راقم الحروف کے پاس ماجد کی دو ایسی تصانیف ہیں جو ابھی طبع نہیں ہوئیں اور جن کے مسودات کمال عنایت سے حکیم عبدالقوی دریابادی نے ہمیں مرحمت کیے۔ ان میں سے ایک تو تھانوی صاحب کی "شوقِ وطن" کی توضیحات پر مشتمل ہے اور مکمل ہے اور دوسری نامکمل انگریزی تصنیف ہے جو ان کی اپنی انگریزی تفسیر سے ماخوذ ہے اور جو قرآن میں حضرت عیسیٰؑ اور حضرت مریمؑ کے مقام و مذکور کی تفصیل سے متعلق ہے، دونوں کے نام بالترتیب درج ذیل ہیں۔

۶۹۔ شوقِ آخرت

۷۰۔ JESUS AND MARY IN THE QURAN

اُردو فارسی کتب

آزاد، ابوالکلام — فلسفہ — مطبوعاتِ چٹان، لاہور — ۱۹۶۳ء

آزاد، محمد حسین شمس العلماء — آبِ حیات — تاج بک ڈپو، لاہور — س۔ن

" " " — نظمِ آزاد — مفید عام پریس، لاہور — ۱۸۹۹ء

" " " — نیرنگِ خیال — مجلسِ ترقیٔ ادب، لاہور — ۱۹۷۲ء

آلِ احمد سرور — تنقید کیا ہے — مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی — ۱۹۵۲ء

اثر، سید امداد امام — کاشف الحقائق — ترقی اردو بیورو، نئی دہلی — ۱۹۸۲ء

احمد علی، منشی محمد — تاریخ تمدن — مطبع انتظامی، کانپور — ۱۹۰۹ء

احمد الرفاعی، سیّد الشیخ — کتاب حکم رفاعیہ — منزل نقشبندیہ کشمیری بازار لاہور — س۔ن

احتشام حسین — ذوقِ ادب اور شعور — سرفراز قومی پریس، لکھنؤ — ۱۹۶۳ء

احسان دانش — جہانِ دانش — دانش آباد انارکلی، لاہور — ۱۹۷۳ء

السلفی، اسمٰعیل، مولانا محمد — شرح المعلقات السبعہ — ادارہ نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور — ۱۹۷۹ء

اصغر عباس (مرتب) — انتخاب مضامین علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ — اترپردیش اُردو اکادمی، لکھنؤ — ۱۹۸۲ء

اصلاحی، مولانا امین احسن — تدبّرِ قرآن جلد اوّل — دارالاشاعت اسلامیہ، لاہور — ۱۹۶۷ء

اعظمی، عبداللطیف — مشاہیر کے خطوط — مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی — ۱۹۷۵ء

اکرام، ایس ایم — یادگارِ شبلی — ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور — ۱۹۷۱ء

الحقانی، شیخ محمد ابو عبدالحق — تفسیر فتح المنان المشہور تفسیر حقانی جلد اوّل — مکتبہ الحسن، لاہور — س۔ن

امداد صابری — تاریخ صحافت اردو جلد اوّل — چوڑیوالان، دہلی — ۱۹۵۳ء

مصنف	کتاب	ناشر	سن
انعام علی، مولوی	علم النفس والقواسے	مطبع انجمن پنجاب، لاہور	۱۸۸۵ء
انوار الحق، مفتی محمد	اثبات واجب الوجود	مفید عام پریس، آگرہ	۱۹۱۱ء
برج بہادر، بابو	رسالہ فلسفہ	بشمبھر دیال پریس لکھنؤ	۱۹۰۱ء
بشیر محمود اختر	مولانا رومی، حیات وافکار	ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور	۱۹۷۹ء
بیوہ مولانا عبدالرحمٰن ندوی نگرامی	عبدالماجد دریا بادی بے نقاب	شانتی پریس الہ آباد	۱۹۳۲ء
پیر محمد حسن، ڈاکٹر (مترجم)	تعرّف	المعارف، لاہور	۱۳۹۱ھ
تبسم، عبدالرشید	ملفوظات رومی	ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور	۱۹۷۹ء
تحسین فراقی	جستجو	مکتبہ کیس، لاہور	۱۹۸۱ء
" " (مرتب)	عجائبات فرنگ	" "	۱۹۸۳ء
تھانوی، اشرف علی، مولانا	بیان القرآن (جلد ۱۲)	شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور	۱۳۷۴ھ
" " "	شیخ ابن عربی کا مسلک	اشرف المطابع تھانہ بھون مظفر نگر۔	س۔ن
" " "	شوق وطن	کتب خانہ مظہری، کراچی	س۔ن
جامی، نورالدین، مولانا	لوائح	اسلامک بک فاؤنڈیشن لاہور	۱۹۷۸ء
جالبی، ڈاکٹر جمیل	تنقید اور تجربہ	مشتاق بک ڈپو کراچی	۱۹۶۷ء
" "	ارسطو سے ایلیٹ تک	نیشنل بک فاؤنڈیشن کراچی	۱۹۷۰ء
" "	تاریخ ادب اردو (جلد دوم)	مجلس ترقی ادب لاہور	۱۹۸۳ء
جائسی، صدق	دربار دُربار	کتاب نگر، لکھنؤ	۱۹۶۳ء
جعفری، رئیس احمد	دید و شنید	کتاب منزل، لاہور	۱۹۴۸ء
جعفری، کرامت حسین	مبادیات نفسیات	ایم آر برادرز، لاہور	۱۹۵۴ء
جنید احمد	شخصیات اور واقعات جنھوں نے مجھے متاثر کیا	جنید بک ہاؤس بمبئی	س۔ن

جوش ملیح آبادی — یادوں کی برات — جوش اکادمی، کراچی — ۱۹۷۰ء

حالی، الطاف حسین، مولانا — حیاتِ جاوید (اول و دوم) — ہجرہ انٹرنیشنل، لاہور — ۱۹۸۴ء

حسن الدین، میر (مترجم) — مبادیٔ فلسفہ — مکتبہ ابراہیمیہ حیدرآباد دکن — ۱۹۲۸ء

خذائلی، دکتر محمد — اعلام قرآن — مؤسسہ چاپ وانتشارات امیر کبیر — ۱۳۸۱ھ

خلیفہ عبدالحکیم (مترجم) — تاریخ فلسفۂ جدید (جلد اوّل) — جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن — ۱۹۳۱ء

خورشید، عبدالسلام، ڈاکٹر — صحافت پاکستان وہند میں — مجلس ترقیٔ ادب، لاہور — ۱۹۶۳ء

خلیق انجم — غالب کے خطوط (جلد اوّل) — غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی — ۱۹۸۴ء

داؤدی، خلیل الرحمٰن (مرتب) — مذہب عشق (نہال چند لاہوری) — مجلس ترقی ادب، لاہور — ۱۹۶۱ء

رشید احمد — علم تفسیر اور مفسّرین — المکتبۃ العلمیہ، لاہور — ۱۹۷۱ء

رشید حسن خان — ادبی تحقیق مسائل اور تجزیہ — ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ — ۱۹۷۸ء

رضا علی، سیّد، سر — اعمال نامہ — ہندوستانی پبلشرز، دہلی — ۱۹۴۳ء

رضوی، مسعود حسن — ہماری شاعری — نظامی پریس لکھنؤ — ۱۹۶۳ء

ریاض، محمد، ڈاکٹر — اقبال اور فارسی شعراء — اقبال اکادمی پاکستان لاہور — ۱۹۷۷ء

زکریا، ڈاکٹر خواجہ محمد — اکبر الہ آبادی — مجلس ترقی ادب، لاہور — ۱۹۸۰ء

سجاد ظہیر — روشنائی — مکتبہ دانیال، کراچی — ۱۹۷۶ء

سجاد نقوی (مرتب) — ۱۹۷۸ء کے بہترین مقالات — مکتبہ اردو زبان سرگودھا — ۱۹۸۰ء

سعید احمد اکبر آبادی — فہم قرآن — ندوۃ المصنفین، دہلی — ۱۳۵۹ھ

سکسینہ، رام بابو — اُردو ادب کی تاریخ — کتب خانہ علمیہ، لاہور — س-ن

سلیمان اطہر جاوید، ڈاکٹر — چہرہ چہرہ داستان — نیشنل بک ڈپو، حیدرآباد — ۱۹۷۷ء

سلیم، وحید الدین — افاداتِ سلیم — الیسٹرن بک سٹال، لاہور — س-ن

مصنف	کتاب	ناشر	سنہ
شاہجہان پوری، ابو سلمان	مکاتیبِ ابو الکلام آزاد	اردو اکیڈمی سندھ، کراچی	۱۹۶۷ء
شاہ ولی اللہ	چہل حدیث	مطبع سلیمانی بنارس	س-ن
شبلی نعمانی، مولانا	شعر العجم (جلد چہارم)	تاج بک ڈپو، لاہور	س-ن
شطاری، سید حمید، ڈاکٹر	قرآن مجید کے اردو تراجم و تفاسیر کا تنقیدی مطالعہ (۱۹۱۴ء تک)	جدید ملک پیٹ آندھرا پردیش	۱۹۸۲ء
شفیع، مولانا مفتی محمد	معارف القرآن (جلد اوّل)	ادارہ المعارف، کراچی	۱۹۶۹ء
صدیقی، محمد عتیق	گلکرسٹ اور اس کا عہد	انجمن ترقی اردو، علی گڑھ	۱۹۶۰ء
صدیقی، رشید احمد	آشفتہ بیانی میری	مکتبۂ جامعہ، دہلی	۱۹۷۷ء
ضیاء الدین لاہوری	جوہر تقویم	المحقائق، لاہور	۱۹۸۳ء
عارفی، امیر، ڈاکٹر	نیاز فتح پوری	انجمن ترقی اُردو، دہلی	۱۹۷۷ء
عابد علی عابد، سید	اسلوب	مجلس ترقی ادب، لاہور	۱۹۷۱ء
عبد اللہ، سید، ڈاکٹر	اشاراتِ تنقید	مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور	۱۹۷۲ء
〃 〃 〃	سر سید احمد خان اور ان کے نامور رفقاء کی نثر کا فنی اور فکری جائزہ	مکتبۂ کارواں، لاہور	۱۹۶۰ء
〃 〃 〃	اردو ادب ۱۸۵۷ء تا ۱۹۶۶ء	مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور	۱۹۶۷ء
〃 〃 〃	میر امن سے عبد الحق تک	مجلس ترقی ادب، لاہور	۱۹۶۵ء
〃 〃 〃	مباحث	〃 〃 〃	۱۹۶۵ء
عبد الحق، مولوی، ڈاکٹر	قدیم اُردو	انجمن ترقی اُردو، کراچی	۱۹۶۱ء
〃 〃 〃	مرحوم دہلی کالج	انجمن ترقی اُردو، دہلی	۱۹۴۵ء
〃 〃 〃	چند ہم عصر	اُردو اکیڈمی، کراچی	۱۹۶۶ء
عبد الرحمٰن، منشی	اندازِ سخن	تخلیق مرکز، لاہور	۱۹۷۳ء

عبدالغفار	آثار ابوالکلام	آزاد کتاب گھر، دہلی	۱۹۴۹ء
عبدالقوی دریا بادی، حکیم (مرتب)	ذکرِ ماجد	عبدالماجد دریابادی اکیڈمی لکھنؤ	۱۹۸۱ء
" "	مولانا عبدالماجد- حیات وخدمات	عبدالماجد اکادمی لکھنؤ	۱۹۷۸ء
عسکری، محمد حسن	وقت کی راگنی	قوسین، لاہور	۱۹۷۹ء
" "	انسان اور آدمی	علی گڑھ بک ڈپو، علی گڑھ	۱۹۷۶ء
" "	ستارہ یا بادبان	" " "	۱۹۷۷ء
" "	جدیدیت یا مغربی گمراہیوں کی تاریخ کا خاکہ	عصمت میتشن، راولپنڈی	۱۹۷۹ء
عشرت رحمانی	اُردو ڈراما کا ارتقاء	شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور	۱۹۶۸ء
غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر	مطالعۂ اکبر	سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور	۱۹۸۴ء
غلام سرور لاہوری	خزینۃ الاصفیاء	المعارف لاہور	۱۳۹۲ھ
غلام محمد، ڈاکٹر	حیاتِ اشرف	ایم ثناء اللہ خان اینڈ سنز لاہور	۱۹۷۰ء
فاروقی، شمس الرحمٰن	تنقیدی افکار	اُردو رائٹرس گلڈ الہ آباد	۱۹۸۴ء
فرحت اللہ بیگ	مضامینِ فرحت	کتاب گھر، لاہور	س-ن
فروزانفر، بدیع الزمان (جلال الدین محمد مولانا)	کتاب فیہ ما فیہ	چاپخانہ مجلس، تہران	۱۳۳۰ شمسی
قدوسی، اعجاز الحق	اقبال اور علمائے پاک وہند	اقبال اکیڈمی پاکستان لاہور	۱۹۷۷ء
قریشی، محمد اسلم	ڈرامائی نظریے اور تکنیک کی روشنی میں اُردو ڈرامے کا جائزہ	مقالہ مملوکہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور	۱۹۶۴ء
کلیم الدین احمد	اردو تنقید پر ایک نظر	عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور	۱۹۶۵ء
کیفی، پیرجموہن دتاتریہ	منشورات	شیخ مبارک علی، لاہور	۱۹۵۰ء

گوہر، علی — منطقِ استخراجی — انجمن پنجاب، لاہور — ۱۸۹۹ء
مالک رام — تذکرۂ معاصرین (جلد چہارم) — مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی — ۱۹۸۲ء
مجید بیدار — دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ کی خدمات — اردو اکادمی آندھرا پردیش — ۱۹۸۰ء
محب، منشی برج بھوکن لال — تاریخ دریاباد — نامی پریس لکھنؤ — ۱۹۲۵ء
محمود حسن، سید — حضرت حکیم الاُمت تھانوی اکابر اور معاصرین کی نظر میں — کتب خانہ مظہری، کراچی — ۱۹۷۹ء
محی الدین قادری، ڈاکٹر، سید — اُردو کے اسالیب بیان — مکتبہ معین الادب، لاہور — ۱۹۶۳ء
مدنی، حسین احمد — نقشِ حیات — دارالاشاعت، کراچی — ۱۹۷۹ء
ملّا واحدی — حیاتِ اکبر الہ آبادی — بزمِ اکبر، کراچی — ۱۹۵۱ء
ملسیانی، پنڈت بال مکند عرش — آہنگِ حجاز — مرکز تصنیف و تالیف نکودر — ۱۹۵۳ء
مودودی، ابوالاعلیٰ، سید — تفہیم القرآن (جلد اوّل) — ادارہ ترجمان القرآن، لاہور — ۱۹۷۳ء
〃 〃 〃 — الجہاد فی الاسلام — 〃 〃 〃 — ۱۹۸۱ء
〃 〃 〃 — ترجمہ قرآن مجید — 〃 〃 〃 — ۱۹۸۲ء
مہدی بیگم (مرتب) — افاداتِ مہدی — شیخ مبارک علی، لاہور — ۱۹۴۹ء
میرزا ادیب (مرتب) — تنقیدی مقالات — لاہور اکیڈمی، لاہور — ۱۹۶۵ء
نادم سیتاپوری — غالب کے کلام میں الحاقی عناصر — مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی — س-ن
نامی، عبدالعلیم، ڈاکٹر — اُردو تھیٹر (جلد سوم) — انجمن ترقی اُردو، کراچی — ۱۹۶۲ء
ندوی، ابوالحسن علی، سید — کاروانِ زندگی — مجلسِ نشریاتِ اسلام، کراچی — ۱۹۸۵ء
〃 〃 〃 — پُرانے چراغ (جلد دوم) — 〃 〃 〃 — ۱۹۸۱ء
ندوی، محمد حنیف — سرگزشتِ غزالی — ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور — ۱۹۸۳ء
ندوی، مسعود عالم — دیارِ عرب میں چند ماہ — مکتبہ چراغِ راہ، کراچی — ۱۹۵۰ء

مصنف	کتاب	ناشر	سنہ
ندوی، سلمان شمسی، مولانا	اسلام اور مستشرقین	ادارۂ اسلامیات، لاہور	۱۹۸۲ء
ندوی، سلیمان، سیّد	تاریخ ارض القرآن	دارالاشاعت، کراچی	۱۹۷۵ء
ندوی، عبدالرحمن، مولانا	محمدؐ	انوارالمطابع، لکھنؤ	س ن
ندوی، عمران خان، محمد، مولانا	مشاہیر اہلِ علم کی محسن کتابیں	مجلس نشریات اسلام، کراچی	۱۹۷۹ء
ندوی، یونس، نگرامی	خیالات	مکتبہ طیبہ، لکھنؤ	۱۹۶۵ء
نذیر احمد خاں، محمد، مولوی	مبادی الحکمۃ	مطبع افتخار، دہلی	۱۸۹۱ء
نظامی، خلیق احمد	سرسید اور علی گڑھ تحریک	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۸۲ء
نظیر حسنین، زیدی، ڈاکٹر	مولانا ظفر علی خاں بحیثیت صحافی	مکتبہ اسلوب کراچی	۱۹۸۵ء
نظیر صدیقی (مرتب)	نقش ہائے رنگ رنگ	کاروانِ ادب، ملتان	۱۹۷۷ء
نیاز فتح پوری، علامہ	انتقادیات (جلد اوّل)	نگار بک ایجنسی، لکھنؤ	۱۹۴۴ء
وارث علوی	حالی، مقدمہ اور ہم	اُردو رائٹرس گلڈ، الٰہ آباد	۱۹۸۳ء
وزیر آغا، ڈاکٹر	اُردو ادب میں طنز و مزاح	مکتبہ عالیہ، لاہور	۱۹۷۷ء
ہادی حسین، محمد	مغربی شعریات	مجلس ترقی ادب، لاہور	۱۹۶۸ء
ہاشمی، قمر اعظم، ڈاکٹر	اُردو ڈرامہ نگاری۔ تاریخ و تنقید کی روشنی میں	بک امپوریم، پٹنہ	۱۹۸۲ء
" " "	انوار رضا (ترتیب)	شرکت حنفیہ لمیٹڈ، لاہور	۱۳۹۷ھ

اخبارات و رسائل

آج کل	مئی ۱۹۵۷ء
ادیب (شبلی نمبر)	ستمبر ۱۹۶۵ء
اردو	جنوری ۱۹۲۴ء
	اپریل ۱۹۳۲ء
	اکتوبر ۱۹۵۹ء
اظہار (بمبئی)	شمارہ نمبر ۴
افکار	مارچ ۱۹۷۷ء
اکائی	فروری - اپریل ۱۹۸۲ء
الاسلام	یکم جون ۱۹۵۸ء
البلاغ (کراچی)	دسمبر ۱۹۶۹ء
الرّحیم (حیدرآباد)	مئی ۱۹۶۷ء
الزّبیر	"ادبی معرکے"
"الندوہ"	جون ۱۹۱۱ء
	جنوری ۱۹۱۲ء
انقلاب	۱۵ جنوری ۱۹۴۳ء
المنبر	یکم جنوری ۱۹۶۵ء
"ایشیا"	۴ جنوری ۱۹۸۱ء
برگِ گل	۱۹۵۸ء
برہان	ستمبر ۱۹۴۳ء
	مئی ۱۹۴۶ء

	اپریل ۱۹۵۲ء
برہان	مارچ ۱۹۶۲ء
	مئی ۱۹۸۵ء
	۱۵ نومبر ۱۹۴۲ء
پیام	جون ۱۹۷۴ء
تحریر	ستمبر ۱۹۷۴ء
تعمیر حیات	۲۵ دسمبر ۱۹۷۹ء
جامِ نو (احسان دانش نمبر)	۱۹۷۳ء
چٹان	۲۴ مئی ۱۹۷۱ء
چراغِ راہ	اسلامی قانون نمبر
حقیقت	۱۳ اپریل ۱۹۳۳ء
دل گداز	مئی ۱۹۱۴ء
	دسمبر ۱۹۱۶ء
روزنامچہ دہلی	یکم مئی ۱۹۳۲ء
رہبرِ دکن	۲۴ نومبر ۱۹۲۲ء
رہنمائے دکن	۱۸ فروری ۱۹۵۲ء
	نومبر ۱۹۲۲ء
زمانہ	اپریل ۱۹۲۴ء
	۲۰ مارچ ۱۹۲۵ء
سچ	یکم مئی ۱۹۲۵ء
	یکم جنوری ۱۹۲۶ء
	۲ اگست ۱۹۲۶ء
	۱۴ جنوری ۱۹۲۷ء

سچ	۱۹ر جولائی ۱۹۲۷ء
"	۱۵ر اگست ۱۹۲۷ء
"	۱۹ر اگست ۱۹۲۹ء
"	۱۱ر اکتوبر ۱۹۲۹ء
"	۱۸ر اکتوبر ۱۹۲۹ء
"	۲ر نومبر ۱۹۲۹ء
"	۱۳ر دسمبر ۱۹۲۹ء
"	۳ر فروری ۱۹۳۳ء
"	۱۰ر فروری ۱۹۳۳ء
"	۲۳ر فروری ۱۹۳۳ء
"	۱۰ر مارچ ۱۹۳۳ء
"	۱۴ر اپریل ۱۹۳۳ء
"	۲۱ر اپریل ۱۹۳۳ء
"	۲۸ر اپریل ۱۹۳۳ء
"	۲ر ستمبر ۱۹۳۳ء
"	۱۵ر دسمبر ۱۹۳۳ء
سیارہ "ڈائجسٹ" قرآن نمبر	اپریل ۱۹۷۰ء
سیاست	۱۸ر جنوری ۱۹۵۲ء
صبح اُمید	مارچ ۱۹۲۱ء
صدق	۱۷ر اکتوبر ۱۹۴۷ء
"	۱۵ر دسمبر ۱۹۴۷ء
صدق جدید	۹ر دسمبر ۱۹۵۵ء

صدقِ جدید	۲؍مارچ ۱۹۵۶ء
"	۱۳؍ستمبر ۱۹۵۶ء
"	۱۶؍اکتوبر ۱۹۵۶ء
"	۱۰؍مارچ ۱۹۵۷ء
"	۱۵؍مارچ ۱۹۵۷ء
"	۵؍جولائی ۱۹۵۷ء
"	۹؍فروری ۱۹۵۸ء
"	۲۴؍ستمبر ۱۹۵۸ء
"	۲۱؍اکتوبر ۱۹۵۸ء
"	۱۲؍دسمبر ۱۹۵۸ء
"	۱۸؍مارچ ۱۹۶۰ء
"	۳۰؍جولائی ۱۹۶۰ء
"	یکم مارچ ۱۹۶۳ء
"	۲۴؍مئی ۱۹۶۳ء
"	۲۵؍اکتوبر ۱۹۶۳ء
"	۲؍جولائی ۱۹۶۵ء
"	۲؍اکتوبر ۱۹۶۵ء
"	۱۹؍مارچ ۱۹۶۶ء
"	۲؍اپریل ۱۹۶۶ء
"	۱۳؍مئی ۱۹۶۶ء
"	۲۷؍مئی ۱۹۶۶ء
"	۲۲؍جون ۱۹۶۶ء

صدقِ جدید	یکم جولائی ۱۹۶۶ء
"	۱۹ر اگست ۱۹۶۶ء
"	۲۵ر نومبر ۱۹۶۶ء
"	۲۴ر فروری ۱۹۶۷ء
"	۱۷ر مارچ ۱۹۶۷ء
"	۲۶ر مئی ۱۹۶۷ء
"	۳۰ر جون ۱۹۶۷ء
"	۱۶ر فروری ۱۹۶۸ء
"	۲۶ر اپریل ۱۹۶۸ء
"	۳ر مئی ۱۹۶۸ء
"	۱۱ر مئی ۱۹۶۹ء
"	۲ر مارچ ۱۹۷۴ء
"	۱۵ر اپریل ۱۹۷۴ء
"	۱۴ر جون ۱۹۷۴ء
"	یکم جولائی ۱۹۷۴ء
"	۲۱ر جنوری ۱۹۷۷ء
"	۳۰ر جون ۱۹۷۸ء
"	۱۵ر اکتوبر ۱۹۷۹ء
"	۹ر ستمبر ۱۹۸۲ء
"	۷ر جنوری ۱۹۸۳ء
صوفی	ستمبر ۱۹۲۹ء
عالمگیر (سالنامہ)	۱۹۴۸ء
فروغِ اُردو	عبدالماجد دریابادی نمبر اگست تا اکتوبر ۱۹۷۱ء

گفتگو	ترقی پسند ادب نمبر
معارف	جنوری ۱۹۱۷ء
"	فروری ۱۹۱۸ء
"	مئی ۱۹۱۹ء
"	جون ۱۹۱۹ء
"	نومبر ۱۹۱۹ء
"	جولائی ۱۹۲۰ء
"	اکتوبر ۱۹۲۰ء
"	فروری ۱۹۲۱ء
"	نومبر ۱۹۲۱ء
"	اپریل ۱۹۳۱ء
"	دسمبر ۱۹۴۳ء
"	مارچ ۱۹۴۹ء
"	جولائی ۱۹۵۱ء
"	ستمبر ۱۹۵۲ء
"	مئی ۱۹۵۵ء
منہاج	جنوری ۱۹۸۳ء
نقوش	جنوری ۱۹۵۵ء
"	جنوری ۱۹۵۷ء
"	فروری ۱۹۵۷ء
"	اکتوبر ۱۹۵۸ء
"	فروری ۱۹۶۱ء
"	اگست ۱۹۶۱ء

نقوش	آپ بیتی نمبر جون ۱۹۶۴ء
"	ستمبر ۱۹۶۸ء
"	شخصیات نمبر ۱، ۲
"	خطوط نمبر ۱، ۲
"	رسول نمبر جلد ۱۱
نگار	مئی ۱۹۲۸ء
"	جولائی ۱۹۳۲ء
"	اکتوبر ۱۹۳۲ء
نگار پاکستان	اصناف ادب نمبر ۱۹۶۶ء
"	جنوری ۱۹۷۰ء
نیا دور (لکھنؤ)	عبدالماجد دریابادی نمبر
	اپریل، مئی ۱۹۷۸ء
ہمایوں	جوبلی نمبر ۱۹۴۷ء
ہمدرد	۲۷ جون ۱۹۲۸ء

ENGLISH BOOKS

Abid Hussain, S.	The Destiny of Indian Muslims, Lahore, Qadiria Book Traders, 1983.
Afzal Iqbal	Life and Work of Rumi, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1978
	The Life and Times of Muhammad Ali, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1974.
Allah Buksh Yusufi	Life of Maulana Muhammad Ali Jauhar: Karachi, Muhammad Ali Educational Society, 1972.
Arberry, A.J.	The Koran Interpreted (Vol. 1) 1955.
Bashir-ud-Din, Mirza	Ahmadiyyat or the True Islam, Qadian, 1924.
Buckle, Henry Thomas	History of Civilization in England: London, Longmans Green and Co. 1930.
Burckhardt, Titus	An Introduction to the Sufi Doctrine: Lahore, Suhail Academy, 1983.
Durant, Will	The Story of Philosophy: New York, Pocket Books, 1953.
FitzGerald, Edward	Rubaiyat Omar Khayyam: London, George G. Harrap Ltd. 1930.
Gibb, H.A.R.	Mohammadanism.
Greig, J.Y.T.	The Psychology of Laughter & Comedy, London, George Allen and Unwin. 1923.
Guenon, Rene	Crisis of the Modern World: Lahore, Suhail Academy, 1983

Hitti, Philip.K. — Islam and the West, Princeton, D. Van Nostrand Company, 1962.

Hoffding, Harald — A History of Modern Philosophy (Vol.1) Dover Publications, 1955.

Iqbal, Allama Muhammad — The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, Ashraf Press, 1968.

Khalifa, Muhammad — The Sublime Quran and Orientalism, New York and London, Longmans, 1983.

Klineberg, Otto — Social Psychology, New York, Henry Holt and Co. 1947.

Lecky, W.E.H. — History of European Morals (Vol.I and II) London, Longmans Green and Co. 1913.

Lings, Martin — What is Sufism. Lahore, Suhail Academy, 1983.

Maudsley, Dr. — Pathology of Mind: London, Macmillan and Co. 1895.

Mcdougall, William — The Outline of Psychology, London, Methuen and Co. 1961.

An Introduction to Social Psychology. London, Methuen and Co. 1963.

Mill, John Stuart — Essays on Politics and Culture, New York, Doubleday and Co. 1962.

Oliver, J. Thatcher — A General History of Europe: London, John Murray, 1905.

Oliver Lodge — Pioneers of Science, New York, Macmillan and Co. 1904.

Pickthall, M.M. — Meaning of Glorious Quran, Lahore, Taj Company, 1930.

Stroll, Avrum and Popkin, Richard H. — Introduction to Philosophy: New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.

Introductory Readings in Philosophy: New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.

Ray, P.K. — A Text Book of Deductive Logic: London, Macmillan and Co. 1912.

Richard, Paul — To the Nations: Madras, Madras Ganesh and Co. 1919.

Sampson, George — Concise Cambridge History of English Literature, Cambridge, 1965.

Sharif, M.M. — Muslim Thought, Its Origin and Achievements: Lahore, Institute of Islamic Culture, 1980.

Sherwani, Latif Ahmed (ed.) — Speeches, Writings and Statements of Iqbal: Lahore, Iqbal Academy, 1972.

Stace, W.T. — A Critical History of Greek Philosophy: Islamabad, National Book Foundation, 1982.

Tipton, I,G. — Berkley--the Philosophy of Immaterialism: London, Methuen and Co. 1974.

Trilling, Lionel. ed. — Literary Criticism: New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970.

Vahid, S.A. (ed.) — Thoughts and Reflections of Iqbal: Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1964.

Wallace, William — Epicureanism: London, Society for Promotion of Christian Knowledge, 1902.

Watson, George — The Literary Critics: London, Penguin Books, 1964.

Zafar Ali Qureshi	Prophet Muhammad and His Western Critics: Lahore, 1985.
————	Gandhiji (His Life and Work): Bombay, Karnatak Publishing House, 1944.

PERIODICALS

Bombay Chronicle	12th March 1944.
Dawn	4th Nov. 1983.
East and West	Oct. 1912.
" " "	Oct. 1913.
The Hindustan	14th April 1944.
The Islamic Quarterly	Oct. 1954, Oct. 1956.
Leader	Ist June 1943.
Modern Review	Sep. 1919.
" " "	Oct. 1920.
" " "	May 1922.
" " "	Oct. 1928.
Morning News	20th June 1943.
Onward	14th June 1943.
Times of India	13th Aug. 1943.

(صحت نامہ)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۶	۵	غصہ گری	غصہ گرمی
۱۴۳	عنوان	عبدالماجد دربادی	عبدالماجد دریابادی
۲۲۴	۱۲	سوتے اَدب	سُوءِ اَدب
۲۲۶	۱۸	سوتے اَدب	سُوءِ اَدب
۴۱۹	۵	ساحل بلگرامی	ہوش بلگرامی
۴۳۵	۴	متاش	متامش
۴۵۶	۹	دانشو	دانشور
۵۰۸	۷	سُوتے فہم	سُوءِ فہم
۵۴۴	۹	ہونڈنگ	ہوفڈنگ
۵۸۱	۱	ولیقیموالصلوٰۃ	ویقیموالصلوٰۃ
۵۸۹	۱۰	ثُمَّ	ثَمَّ
۵۹۳	۲۴	لاہور	لاہوری
۶۰۴	۱۵	اثمۃ	ائمۃ
۶۲۹	۳	المعجم الفرس	المعجم المفہرس
۶۴۶	۱۸	فرعون	فرعونوں
۶۶۲	۹	قراتن	قران
۶۶۵	۱۷	ایڈوکیٹ	ایڈووکیٹ
۷۰۶	۵	قھقھول	قہقہول
۷۱۹	۵	ہلکے	ہکلے